Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar

Kisdi Barbara

A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei

egyetemi jegyzet

ISBN 978-963-308-082-5

Budapest, 2012.

Kisdi Barbara

A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei

Egyetemi jegyzet

ISBN 978-963-308-082-5

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

2012

TARTALOMJEGYZÉK

PROLÓGUS 4

I. AZ ELMÉLET 6

I.1. A kulturális antropológia célja és megközelítésmódjai 6

I.2. Mi az a kultúra? 20

I.3. Mi az, hogy antropológia? 25

I.4. A kultúra vizsgálata 30

II. A GYAKORLAT ELMÉLETE 35

II.1. A kulturális antropológia módszerei 35

II.2. Az antropológia elméleti és módszertani dilemmái 47

III. ANTROPOLÓGIAI ESZMETÖRTÉNET DIÓHÉJBAN 52

IV. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA „ISKOLÁI” 58

IV.1. Klasszikus evolucionizmus 59
(L.H.Morgan, E.B.Tylor, J.G.Frazer)

IV.2. A kulturális diffúzionizmus 72
(A.Bastian, W.Schmidt, F.Graebner, B.Ankermann, W.H.R.Rivers, G.E.Smith, L.Frobenius, B.Kaj-Smith)

IV.3. Francia etnológia 78
(L.Lévy-Bruhl, É.Durkheim, M.Mauss)

IV.4. Az amerikai történeti iskola vagy történeti partikularizmus 83
(F.Boas, A.L.Kroeber, E.Sapir, B.L.Whorf, M.Herskovits)

IV.5. A „kultúra és személyiség” irányzata, avagy a kulturális determinizmus 94
(R.Benedict, R.Linton, M.Mead)

IV.6. Brit funkcionalizmus 104
(B.Malinowski, A.R.Radcliffe-Brown)

IV.7. Modern evolucionizmus 121
(J.Steward, L.White)

IV.8. Kulturális materializmus 127
(Marvin Harris)

IV.9. Strukturalizmus 131
(C.Lévi-Strauss)

IV.8 A kognitív megközelítés 137

(H.C.Conklin, S.A.Tyler)
IV.10. Szimbolikus és interpretív antropológia 141
(C.Geertz, V.W.Turner, M.Douglas)
V. KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA MAGYARORSZÁGON 150
V.1. A kezdetek 150
V.2. A kulturális antropológia intézményesülésének útja 152
VI. SZAKANTROPOLÓGIÁK
A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA ALTERÜLETEI 159
VI.1. Politikai antropológia 159
VI.2. Gazdasági antropológia 170
VI.3. Vallásantropológia 180
VI.4. Művészetantropológia 190
VI.5. Ökológiai antropológia 198
VI.6. Alkalmazott- és akcióantropológia 205
VI.7. Orvosi antropológia 211
EPILÓGUS 218
BIBLIOGRÁFIA 221

PROLÓGUS

Egyetemi jegyzetet írni mindig nagy kihívás, mert ezzel az oktató többé-kevésbé meghatározza azt, hogy mit is fog számon kérni. Csak hát mi kérhető számon a kulturális antropológia esetében? Az elmélet? Vagy a módszerek elmélete? Egy olyan tudományban, amely maga is azt állítja, hogy nincsenek jól követhető módszerei, sem vitathatatlan elméletei, hiszen mondanivalójának középpontjában éppen a szubjektivitás tudományos kutatása áll, amely sokkal inkább érzékenységet, mint módszertani és elméleti arzenált vár el annak művelőjétől? Nos, mint látni fogjuk, a modern antropológia – akár a többi társadalomtudományi diszciplína – már több ízben hozzálátott, hogy meghatározza önnön helyét a tudományok között, s hogy rákérdezzen kutatási relevanciájára. Ezt azonban nem azért teszi, mert bizonytalan saját hasznosságában, hanem azért, mert mára egyértelművé vált, hogy az emberekről mindig nehézkes szűk kategóriákban beszélni, s olyan állításokat megfogalmazni, amelyek nem biztos, hogy éppen azt a tartalmat adják vissza, amelyet a kutatott kultúra tagjai értenek alatta. Ennélfogva a kulturális antropológia elméletét megérteni, megtanulni csak úgy lehetséges, ha az erre vállalkozó mindig elolvassa azokat a tanulmányokat, terepmunkán alapuló leírásokat, amelyekről jelen kötetben is szó lesz. Mindazonáltal – sokak tapasztalata szerint –, az antropológiai művek olvasása mindenfajta „iránytű" nélkül igen nagy káoszhoz vezethet. Jelen írás tehát arra vállalkozik, hogy iránytűt adjon a kulturális antropológia megismeréséhez, az antropológiai szövegek olvasásához, illetve annak megértéséhez, ami a kulturális antropológia tárgya: az ember kulturális viselkedéséhez.

Ez a jegyzet abból a tapasztalatból született, hogy – noha számos kitűnő és hasznos könyvre és publikációra támaszkodhatunk – nincsen olyan összefoglaló írásmű, amely a kulturális antropológia történetét, elméleteit és alapvető módszertanát magyar nyelven teszi közzé. Sokkal gyakoribbak az olyan tematikájú könyvek, amelyek az antropológiai kutatás jellemző területein haladnak végig (mint Hollós Marida (1995) vagy Thomas H. Eriksen (2009) könyve), illetve van olyan (mint Paul Bohannan és Mark Glazer *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (1997) című kötete), amely neves antropológusok több híres művéből közöl szemelvényeket.[1] Ezek a könyvek nagy segítséget nyújtanak az antropológia

[1] A jegyzet kéziratának lezárásakor jelent meg Letenyei László: *Kulturális antropológia. Elmélettörténet* című kötete a Typotex Kiadónál, amely hiánypótló alkotás a kulturális antropológiát tanulni vágyók számára. Mindamellett más struktúrát követ, és bizonyos tekintetben kevésbé részletes, mint a PPKE jegyzete, annak

megértésében, jelen jegyzet is erősen támaszkodik rájuk, de a nem antropológia szakos hallgatóknak túlontúl szerteágazónak (és talán túlságosan nagy falatnak) bizonyultak.

Szintén nehézséget okoz, hogy magyar nyelven viszonylag korlátozott számban olvashatóak a klasszikus antropológusok nevezetes munkái, amelyek a tudományos diskurzus (illetve az állandó utalások, viták és kiegészítések) kereszttüzében állnak, s így azok a magyar nyelvű munkák is gyakorta hiányoznak, amelyek vizsgaanyagként feladhatóak volnának. Noha az idegen nyelvű szakszöveg-olvasási készség a felsőoktatásban elvárható követelmény, a szakmunkákat beszerezni is igen nehézkes. Ezért e jegyzetben minden fejezet és alfejezet végén „olvasnivalók magyarul" címen kizárólag magyar nyelven elérhető tanulmányokat találnak az olvasók, ám a „további hivatkozott irodalom" címszó alatt az odavágó idegen nyelvű szakirodalomról is tájékozódhatnak. A jegyzet végén – összesítve – megtalálható valamennyi említett szakirodalom könyvészeti adata.

Fontos hangsúlyozni, hogy a jegyzet *nem* antropológia szakos hallgatók számára készült, hanem olyan bölcsészek és társadalomkutatók részére, akik a kulturális antropológiát abból a célból hallgatják, hogy szemléletmódjukat szélesítsék, az ember „kreatív sokszínűségét" (Leach 1996: 149) megismerjék. Vagy azért, mert számukra a tárgy kötelező.

---

minden előnyével és hátrányával együtt. Letenyei László könyve mindenképpen hasznos kiegészítőül (vagy inkább alapozásul) szolgálhat valamennyi már létező antropológiai eszmetörténethez.

I. AZ ELMÉLET

I.1. A kulturális antropológia célja és megközelítésmódjai

Talán már érezték magukat furcsán, amikor kapcsolatba kerültek egy másik kultúra képviselőjével, vagy számunkra különös szokásaikról hallottak, s elcsodálkoztak: vajon miért viselkednek az emberek ilyen furcsán, és miért nem *rendesen*, mint mi? Van úgy, hogy saját házunk táján is elég körülnézni, s máris különösnek tűnnek olyan viselkedésformák, amelyeket nem értünk. Nem értjük, mert nem ismerjük. Így van ez azokkal is, akik a nyugati világban otthon szülik meg gyermekeiket, előre tervezetten, készülve rá. Jómagam sok interjút készítettem olyan nőkkel, akik így döntöttek, és olyan véleményeket is gyűjtöttem, amelyek róluk szóltak. Első ránézésre úgy tűnt, lehetetlen a párbeszéd. Pedig mindkét fél magyarul beszélt, mégis két külön kulturális értelmezést használnak a szülés és a születés folyamatára. A megértést itt is az ismeretek hiánya nehezíti, az, hogy a többségi társadalom nem tudja, nem érti, vajon milyen valódi okai lehetnek arra egy nőnek, hogy úgy döntsön, nem kórházban fog szülni.

A kulturális antropológus éppen ebben a megértésben nyújthat segítséget azáltal, hogy mindannyiunk nevében felkerekedik, és elmegy egy olyan közösségbe, olyan emberek közé, akiknek a szokásai számunkra furcsának és idegennek hatnak. „Beköltözik” hozzájuk, a „hagyományos” terepen velük él, velük dolgozik, velük eszik, velük játszik, ami esélyt ad arra, hogy megértse az adott közösség belső logikai rendszerét, működési mechanizmusait, szimbolikus kifejezésmódját, és ezáltal magyarázatot kaphat a különféle viselkedésbeli megnyilvánulásokra. Fontos tehát, hogy a kutatott közösséget belülről vizsgáljuk, és majdan úgy magyarázzuk meg működését, hogy nem a saját logikánkat kívánjuk ráerőltetni. A kulturális antropológia vallja, hogy bármely társadalmi-kulturális jelenség csak úgy értelmezhető, ha azt nem a környezetéből kiragadottan, elszigetelten vizsgáljuk, hanem mint egy nagyobb rendszer részét, az egész társadalmi-kulturális rendszeren belül, saját értékei és kategóriái figyelembevételével. Erre azért van szükség, mert önmagában nem értenénk meg például, hogy a Trobriand-szigeteken a férfiak miért hordták a termés nagy részét nővérük családjának, ahelyett, hogy saját családjuk készleteit gyarapították volna. Nos, Bronislaw Malinowski kutatásaiból tudjuk (Malinowski 1972), hogy a trobriandiak – legalábbis Malinowski kutatásainak idején, az 1900-as évek legelején –, nem voltak tisztában a

fogantatás biológiai mechanizmusaival (pontosabban, másként magyarázták a fogantatást, mint mi), tehát az apát nem tartották a gyermekek vér szerinti rokonának. Így tehát egy férfinak a következő generációból a legközelebbi vér szerinti rokona a nővére gyermeke, aki minden vagyonát örökli. (Azt a rokoni kapcsolatot, ahol a nagybácsi-unokaöcs relációnak gazdasági-jogi vonzata van, *avunkulátusi viszony*nak nevezzük. Ezt az öröklési rendet a világ több népénél is ismerjük.) Ehhez járult még hozzá a Trobriand-szigeteken az az elképzelés is, hogy az egyén presztízsét a legnagyobb mértékben az emeli, ha a termés, amelyet a nővérének átad, a legszebb, legtöbb és legtökéletesebb. Ezért törekedett hát arra ez a nép, hogy termése legszebb példányait átadja valaki másnak, s magának csak a silányabb minőséget tartsa meg. Ez a megfigyelés aláásta azt a korabeli közgazdaságtani elképzelést, miszerint az ún. primitív népek gondolkodása is primitív, s munkavégzésük is a legkisebb energia befektetése által a minimális megélhetési feltételek megteremtését célozza. Kiderült, hogy egy ilyen, ültetvényes gazdálkodást végző és zsákmányoló kultúra igen komplex módon gondolkodik a rokoni és gazdasági viszonyok kapcsolatáról, amely alapvetően befolyásolja a munkamegosztás és az elosztás rendjét.

Azt a megközelítést, amely Malinowski vizsgálatát is jellemezte, vagyis ami egy társadalmi-kulturális jelenség minél szélesebb kulturális kontextusban való értelmezésére törekszik, *holisztikus szemléletmódnak* nevezzük. Ezt a kontextust – vagyis amiben értelmezünk – alapvetően történelmi, földrajzi, gazdasági, szociális, vallási és politikai elemek alkotják.

Holisztikus szemléletmód

Az antropológiai kutatások alapvető megközelítési módja nagyon gyakran a *holizmus*, amely az egyes társadalmakra mint koherens egészre, vagy mint organizmusra tekint. Hajdanán, a klasszikus kutatások anélkül írtak bizonyos népek társadalmáról, hogy jelezték volna, hogy az, amit leírnak, csak adott helyre és adott időpontban igaz – ezek a kutatások még egyáltalán nem voltak holisztikusak. Ezek a leírások az „etnográfiai jelenben" ábrázolták a különböző kultúrákat, a változásokra, az egyéni különbségekre nem fordítottak figyelmet. (Faubion 2001) Innen erednek azok a „mítoszok", hogy a nuerek „ilyenek", a „nafarák" meg „olyanok". Mintha valami végső igazságot nyilvánítottak volna ki. Sok korai antropológiai kutatás Durkheim azon megközelítésmódját alkalmazta, miszerint valamennyi társadalomnak világossá tehetőek a határai azáltal, ha megismerjük az őket jellemző értékrendet, az „insider" és az „outsider" helyi megkülönböztetésének elveit, s ha ezeket az „egységeket"

saját terminusaik szerint elemezzük. Durkheim számára azonban a társadalmi élet az egyénen kívül állt, sőt, szerinte a kultúra éppen arra szolgál, hogy az egyes embert segítse integrálódni a „nagy egészbe". Ezt a megközelítést vették át a funkcionalisták is, akik a társadalomra mint komplex rendszerre tekintettek, ahol valamennyi részegység funkciója az, hogy megfelelő módon szolgálja az egész társadalom működését. Malinowski ezt az elvi alapállást azzal egészítette ki, hogy az antropológia – a résztvevő megfigyelés során – a valóságban is képes a társadalom különböző szegmenseit vizsgálni (vallás, rokonság, politikai szervezetek, gazdasági rendszerek, szexualitás stb.), amely nagyban segíti a kutató holisztikus elvi megközelítésmódját a gyakorlatban is megvalósítani. A holizmus a mai antropológusok gondolkodását is áthatja, ám az 1960-as évek óta egyre több kritikával szembenézve kellett finomítani az alapelképzelésen. A funkcionalizmust ezidőtájt olyan kritikák érték, amelyek szerint a funkcionalista elemzés nem segít megmagyarázni a társadalmi változásokat és a konfliktusokat, ráadásul az irányzat sok szállal kapcsolódott ahhoz a gyarmatosító attitűdhöz, ami a „bennszülött" kultúrákat egzotikusnak és különállónak írta le. A kritikák szerint a funkcionalisták nem vették kellőképpen figyelembe a külső hatásokat, mint kultúraalakító tényezőket, ami többek között saját szerepükre is vonatkozott. A funkcionalizmus kritikája maga után vonta a holizmus kritikáját, ami megkérdőjelezte azt a módot, amely az egyes társadalmakat különálló szigetként vizsgálja, s nem veszi figyelembe annak történetét és kiterjedt kapcsolatait. E kritikák folyományaként ma már nemcsak az adott kultúrán belüli összefüggésrendszereket vizsgálja az antropológia, hanem pl. a migráció vagy a társadalmi változások folyamataiban a globális kapcsolatrendszereket is. Ebben természetesen szerepet játszik az is, hogy mára gyakori tereppé lépett elő a saját társadalom, illetve az olyan modern jelenségek vizsgálata (globalizáció, transznacionalizmus, internet, tudományos diskurzusok), amelyek szükségszerűvé tették a holizmus kiterjesztését. Ezért aztán a mai etnográfiák éppen annyira fókuszálnak a lokalitásra és a kis csoportok, illetve azok külső kapcsolatrendszerének bemutatására, mint a globális jelenségekre, a történetiségre, a kultúrákon átívelő folyamatokra, illetve az ún. *többhelyszínű (multi-sited) etnográfiá*ban rejlő lehetőségekre. Továbbra is kérdés maradt, hogy a különböző kultúrákban az egyes ember hogyan éli meg a mindennapok élményeit, de mára világossá vált, hogy noha ezek jelentései kizárólag a saját kontextusaikban vizsgálhatóak, politikai, gazdasági társadalmi és kulturális kapcsolatrendszereik elemzése nélkül már nem érthetőek meg. (O'Reilly 2009: 99-103) A holisztikus megközelítés azt is jelenti, hogy nem lehetséges a „tiszta" kulturális képzetek és magatartások elszigetelése attól a szociális és gazdasági kontextustól, amelyben azok

előfordulnak. Lehetséges például, hogy valamely társadalomban bizonyos emberek sajátos magatartást tanúsítanak (például csak bizonyos ételeket fogyasztanak, zsúfolt szállásokon laknak, vagy betegség esetén nem fordulnak orvoshoz), de nem azért, mert a kultúrájuk ezt diktálja nekik, hanem azért, mert például túlontúl szegények és tájékozatlanok ahhoz, hogy másként tegyenek. A holisztikus szemléletmód tehát végigkísérte az antropológia történetét, ám időközben jelentésmódosuláson is átesett. Hogy a fenti kutatók és irányzatok milyen egyéb módokon kapcsolódnak egymáshoz (s hogy egyáltalán kik ők, és milyen szerepet játszottak az antropológia történetében), az elkövetkezendő fejezetekben még részletesen tárgyalásra kerülnek, itt most csupán a holisztikus szemléletmód tág értelmezése volt a cél.

Természetes, hogy nem könnyű megérteni a világ különböző népeinél kialakult, a miénktől eltérő szokások nagy részét, de az antropológia segíthet abban, hogy képesek legyünk úgy látni magunkat, mint ahogyan mások is látnak bennünket, s így talán eljuthatunk oda, hogy egyenértékűnek, vagy legalábbis könnyebben elfogadhatónak találjuk az eltérő kulturális vonásokat. Az antropológia nem arra buzdít minket, hogy feltétel nélkül elfogadjuk, netán átvegyük idegen népek értékeit vagy szokásait, ez nem volna életszerű, hiszen mindannyian ragaszkodunk saját normáinkhoz. Csupán azt kívánja elérni, hogy a megértés által békésebb viszonyt legyünk képesek kialakítani egymással, ami azért is igen sürgető kérdés, mert egyre inkább egymásra vagyunk utalva, egyre jobban zsugorodik világunk, hiszen egyre jobban függünk egymástól mind gazdaságilag, mind jogilag, mind kulturálisan. Noha ez az összefonódás mesterséges szövetségek nyomán jött létre, tagadhatatlan, hogy történelmünk része, amihez így vagy úgy, de alkalmazkodni kell. Ma már a világ minden népe – kénytelen-kelletlen – részt vesz ebben az alkalmazkodási folyamatban, s fontos megérteni, hogy mi (vagy bármely közösség a világon) csak az egyik szereplője vagyunk ennek a rendszernek.

Nem szabad megfeledkezni arról sem tehát, hogy nemcsak számunkra lehet furcsa egy-egy nép viselkedése, hanem mások is éppen úgy idegenkedhetnek a mi (számukra különös) szokásaink láttán. Mint ahogy Borsányi László A *kulturális relativizmus mint a megértés filozófiája* (Borsányi 1997) című cikkében utal a *Barbakiueria* („*Flekkensütőország”*) című filmre:

„Ausztrália egyik ligetes tengerparti vidékén fehér ausztráliaiak hódolnak éppen az angolszász társadalmakban oly hétköznapi szokásnak: családi, baráti körben szabadtűzön húst meg kis kolbászkákat sütögetnek, közösen falatoznak, s közben élvezik a tenger mormolását, a fölöttük ragyogó kék eget, a friss levegőt, no meg egymás társaságát. A fesztelenül zajló

szabadidős rítust váratlan esemény zavarja meg: idegen csónak köt ki a parton. Elegáns, egyenruhába öltözött ausztrál őslakó felfedezők érkeznek a helyszínre. A látogatók elcsodálkoznak a számukra különös szertartás láttán, s kérdésekkel ostromolják a meglepett társaságot: hogy hívják a felfedezett térséget, s ugyan már, mit csinálnak az ott tartózkodó emberek, és miért? A XX. század végi európai nézőt megdöbbenti a »Barbakiueria« (Flekkensütőország) című antropológiai film kezdő képsora, s szinte letaglózza az alkotó szűk órába sűrített egész mondanivalója. Hogyan? Egy alig párszáz éve épphogy részben civilizálódott primitív ausztrál őslakó mint valami csodabogarat tanulmányozza a felsőbbrendű fehér ausztráliait, akinek végül is a gazdasági és kulturális felemelkedését köszönheti? Mennyivel magától értetődőbb számunkra ennek a fordítottja! Teljesen természetesnek tartjuk, sőt tudománytörténetileg felettébb pozitívnak értékeljük a XVI. századi európai felfedezőknek, utazóknak az újonnan megismert, az övékétől merőben eltérő kultúrájú, Európán-kívüli népekkel szembeni viselkedését."

2008-2009-ben a Néprajzi Múzeumban rendeztek egy kiállítást a Genfi Néprajzi Múzeum alapötletét követve és Claude-Lévi Strauss 1952-ben megjelent *Faj és történelem*[2] című kiadványára reagálva. A kiállítás *A Másik* címet viselte,[3] és azt akarta bemutatni, hogy milyen sokféle nehézség áll a Másik megismerésének útjában, különösen annak nyomán, ha az ember már öröklött előítéletekkel közelít a kulturális másság felé. Ez azonban korántsem csak a fehér emberre igaz! A kiállítás arra is számos példát hozott, hogyan látnak minket más kultúrákból érkező emberek, s ez a kép olykor bizony nem különösebben hízelgő. A kiállítás tanulsága az volt, hogy az előítéletek a meg nem ismerésből és a meg nem értésből, s a generációk során felhalmozott félreértésekből erednek, amelyek viszont az eltérő kulturális értékek konfliktusaiból táplálkoznak.

Minden emberre igaz, hogy úgy gondolkodik, úgy osztályozza az őt körülvevő világot, hogy a viszonyítás középpontjába önmagát helyezi. Ezt bizonyítja, hogy számtalan törzsi nyelvben az etnikai csoport saját önelnevezésében szerepel az *ember* szó, míg a szomszéd, vagy a többi csoport nevében valamilyen – gyakran lekicsinylő – jelző található, vagy egyszerűen csak fizikai tulajdonságaikra, kulturális sajátosságaikra, vagy földrajzi elhelyezkedésükre utalnak. Például „erdei emberek", „hosszúfülűek", „hosszúorrúak", vagy „akik a földön alszanak" (Boglár et al. 2005: 10). A fent említett kiállítás is több példát kínált a népnevek ilyetén használatára. Az *innuk* (*ember*) /Labrador-félsziget/ csúfneve *naszkapi* (*durva, civilizálatlan*), az *akhá*ké *kha-khó* (*rabszolga*), a perui *huni kui*noké (*igazi emberek*)

[2] Magyarul olvasható: Lévi-Strauss 2001 II: 261-290
[3] Bővebben lásd: http://www.neprajz.hu/kiallitasok.php?menu=3&kiallitas_id=63

kasinava (*denevér*), a borneoi *dajak*oké *ibano* (*vándorló*), a *baká*ké *pigmeus* (*ököl nagyságú*), a *mebengokre* (*völgy emberei, ahol víz van*) amazóniai indiánoké *kajapó* (*akik makákókra emlékeztetnek,* az *inuitok*é *(ember) eszkimó (nyershús-evő)*. Egy dél-tengeri nép, a *kanaka* önelnevezése szintén embert jelent.

Ezt a hozzáállást – vagyis, hogy a viszonyítás középpontjába magunkat helyezzük –, *etnocentrizmus*nak nevezi a kulturális antropológia.

Etnocentrizmus

Az etnocentrizmus azt jelenti, hogy a miénktől eltérő értékrendeket (szokásokat, világszemléletet, életmódokat) a saját szemüvegünkön át, a saját értékeink alapján ítéljük meg. Ennek egyenes következménye, hogy ez alapján sorolunk a *jobb* vagy *rosszabb* kategóriába mindent, ami szokatlan számunkra. Gyakori – de persze nem szükségszerű –, hogy ez a viszonyítás azon az előfeltételezésen nyugszik, hogy saját kategóriáink és értékeink jobbak, magasabb rendűek, mint más népcsoportok kategóriái és értékei. Az etnocentrizmus valamilyen formában minden nép sajátja, s bizonyos mértékig szükséges is, hiszen egészséges nemzeti és etnikai tudat enélkül elképzelhetetlen. Túlzott jelenléte azonban hatalmas károkat okozhat, mint ahogy okozott is például a gyarmatosítás időszakában, amikor a fehér felsőbbrendűség nemcsak a technikai és gazdasági felsőbbrendűséget, hanem az elmebéli képességek és a fehér ember erkölcsének felsőbbrendűségét is hirdette. Csak hát az, hogy egy saját magát kiválasztott csoport bizonyos kategóriákat a szokások gazdag tárházából önkényesen kiemel, *normális*nak kikiált és fegyverrel betartat, már több száz népcsoport kihalásához vezetett. Torzítás volna azonban azt állítani, hogy csak a fehér ember etnocentrikus gondolkodása vezetett más népek leigázásához. Minden hódító nép saját etnocentrikus logikájával igazolta felsőbbrendűségét, annak jogát, hogy másokat alárendelt szerepbe kényszerít, s valószínűleg amióta világ a világ, része az emberi gondolkodásnak az etnocentrizmus. A kulturális antropológia azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy a tudományos gondolkodásban nincs helye az etnocentrizmusnak, mégha ezzel saját, legkorábbi elméleteit is kritika alá vonja.

A nagy nemzetközi összehasonlítások, értékkutatások is rendre abba az etnocentrizmusból eredő problémába ütköznek, hogy ha olyan fogalmakat használnak változóként, amelyeknek elsősorban a nyugati gondolkodásmód számára van jelentőségük, úgy tulajdonképpen az egész összehasonlítás értelmét veszti. Az írástudatlanság mértéke alapján nyilvánvalóan

> értelmetlen az összehasonlítás két olyan társadalom esetében, ahol nagy fontosságot tulajdonítanak a kommunikáció írott formájának, s ahol ez biztosítja a társadalom működését, és egy olyanban, ahol ennek semmiféle jelentőséget nem tulajdonítanak. Hasonlóképpen ambivalens érvényű adott nemzetek összehasonlítása a nemzeti össztermék (GNP) alapján, mivel a számszerűsíthető végeredményt kitevő adatok igen eltérő feltételek mentén jönnek létre, s azokat az adott társadalmak igen különbözőképpen értelmezik, hiszen az életszínvonal minőségét a különféle társadalmak különbözőképpen definiálják. Kulturális antropológiai szemszögből tehát ezek az összehasonlító módszerek etnocentrikusak, azért az egyes kultúrák ilyetén rangsorolása irreleváns. (Eriksen 2006: 17)

N. Kovács Tímea (2007) írt egy kitűnő könyvet a kulturális idegenség reprezentációjáról, többek között arról, hogy a nyugati világban – történelmi viszonylatban – milyen helyzetben és milyen módon jelent meg az Idegen, a Másik. Ami annál is inkább fontos, mert ez a reflexív viszony egyfelől forrása, másfelől eredménye az antropológia tevékenységének. A korai felfedezések, az európaiak és a „bennszülöttek" találkozása a leírások tanúsága szerint kezdetben békés volt, és mindkét félből inkább kíváncsiságot, mint félelmet váltott ki. Tudjuk azonban, hogy az idegenség birtokbavétele a legkülönbözőbb szimbolikus módokon, majd a nyers erőszak miként vezetett a „felfedezett"[4] népek leigázásához (erről Urs Bitterlitől (1982) olvashatunk magyar nyelven lebilincselő beszámolót). N. Kovács Tímea arra mutat rá, hogy az erőszak kiteljesedésének oka elsősorban „a kultúrák közötti kommunikáció sikertelenségében, illetve abban a politikai és kulturális gyakorlatban keresendő, amelyen keresztül az európai kultúra az idegen világokra reagált". (N. Kovács 2007: 18) Ez a kommunikáció pedig eleve sikertelenségre volt kárhoztatva, mert az európaiak nem törekedtek arra, hogy az idegen szokásokat megértsék, és magukat is csak a saját kategóriáikon keresztül tették megismerhetővé – ehhez azonban a bennszülöttek számára nem kínáltak hozzáférést. Ezen etnocentrizmus természetességét többek között az írás ismerete tette lehetővé: „az írás talán a legfontosabb azok között a szimbolikus uralmi technikák között, amelyekben az európaiak saját kiválasztottságukat látták megtestesülni. Az írás birtoklása vagy hiánya módot adott a kultúrák közötti különbségtételre, s egyben indokolta az európaiak és a bennszülöttek közötti kulturális összeegyeztethetetlenség tételét. Míg a nyelv az ember és az állat, a kultúra és a természet közötti megkülönböztetés médiuma,

[4] Jellemző a kifejezés etnocentrizmusa, hiszen csakis az európai kultúrák számára voltak ezek „felfedezett népek", saját maguk vagy más kontinensek lakói számára nem. Ugyanez vonatkozik a „felfedezett földrész" kifejezésre is.

addig az írás a kultúrák közötti különbségek, a »vadak« és a civilizáltak dichotómiájának kidolgozására szolgáló szimbolikus eszköz." (N. Kovács 2007: 21) E különbségtétel arra is módot adott, hogy kialakuljon az európai kultúra önképe, amely e viszonyítás alapja is egyben. Ebben a dichotómiában a civilizált fehér ember csakis a „vad", „primitív", „törzsi", más megközelítésben az „egzotikus", „természeti", „romlatlan" stb. ellentéteként fogalmazódhatott meg. Hasonlóképpen a barbár narratívájához, a „nemes vadember" eszményképe sem a bennszülöttek megismerésének valódi vágyából született meg, hanem sokkal inkább a saját társadalom kritikájának megfogalmazásából.

A tudományos megismerés szándéka a kezdetekben ugyanazzal az etnocentrikus attitűddel fordult az idegenség felé, mint az első felfedezők kíváncsisága.

Amikor Franz Boas (lásd a róla szóló fejezetet) 1897-ben New Yorkba hozatott néhány inuit eszkimót, még nem sokban kezelte másként az egzotikus idegeneket, mint a többi korabeli koloniális kiállítás, ahol Afrikából s a világ egyéb tájairól hozott családokat antropológiai-zoológiai tárlatokon mutatták be. „Az idegen kultúra ezeken a kiállításokon ugyanazt a szerepet játszotta, mint a nyugati kultúra által megszerzett minden egzotikum, különleges növények, állatok – nem más, mint egy birtokolt, kiállítható és megcsodálható tárgy, amely a civilizált világ erejét, hatalmát és magasabbrendűségét demonstrálja." (N. Kovács 2007: 43) A korabeli gondolkodásmód, amely a civilizált és a nem civilizált népek összehasonlításából szükségszerűen fejlődésbéli eltéréseket vélt felfedezni, a „primitív" népeket e fejlődési sor aljára helyezte el. Boas nagy újítása azonban az volt, hogy első kézből származó, eredeti kulturális közegben gyűjtött információkat dolgozott föl, amely a megismerés új dimenzióit nyitotta meg. Saját eredményei alapján tudományos érveléssel bizonyította be, hogy nincsen összefüggés a bőrszín és a „kulturális szint" között. Igyekezett az értékrendek szubjektív voltát bebizonyítani oly módon, hogy egyes – egzotikusnak tartott – kulturális jegyeket az adott kultúra saját társadalmi közegébe ágyazva magyarázott meg. Ezek az elgondolások szorosan kapcsolódnak az általa kidolgozott *kulturális relativizmus* fogalmához. Ha így tekintjük, az antropológia története a világ és különösen a nyugati világ értékeinek története (Bohannan-Glazer 1997: 25).

Kulturális relativizmus

Bár a relativizmus sokáig az antropológiai gondolkodás megingathatatlan tételeként szerepelt, mégis talán ez a legtöbbet vitatott antropológiai elmélet. Mondanivalójának lényege a világ sokszínűségének felismerése, vagyis annak tagadása, hogy bármiféle

sémába vagy kategóriákba rendezetten a világ kultúrái összehasonlíthatóak lennének. A relativista hozzáállás szerint sokkal célravezetőbb az egyes kultúrákat mélységeiben vizsgálni, s az egyes kulturális jelenségeket holisztikus igényességgel saját kulturális közegében értelmezni, mert az eltérő kultúrák vagy társadalmak lényegüket tekintve különbözőek, és saját egyedi, belső logikával rendelkeznek. A kulturális antropológia azt igyekszik bebizonyítani, hogy a mai „egyszerű" (értsd: kevésbé rétegzett és összetett) társadalmak nem elmaradtak, lemaradtak a társadalmi fejlődésben (mint ahogyan azt a felvilágosodás korából származó eszmék a „haladás" fogalmának dicsőítésével hirdetik, s amelyet az antropológiában az evolucionista /a legkorábbi/ iskola hirdetett), hanem egyszerűen *mások*, amelyek önálló logikával és belső struktúrával rendelkeznek, s amelyek nem lehetnek saját történelmünk ősi példái, mert más körülmények között, más múltból táplálkozva és más értékeket figyelembe véve formálódtak.

Mindazonáltal Alison Dundes Renteln felvetett egy olyan kérdést, hogy ha a toleranciát követendő mintának tekintjük, nem kerülünk-e abba az ellentmondásos helyzetbe, hogy egy olyan értéket tekintünk magasabb rendűnek, amely jelen esetben egy demokratikus, liberális hagyományhoz kötődik? (Renteln 1988: 56). Logikusnak tűnik tehát a relativizmust egy elméleti kiindulópontnak és módszertani alapszabálynak tekinteni arra irányuló törekvésünkben, hogy idegen társadalmakat a lehető legelfogulatlanabb módon értsünk meg – ahogy azt Thomas Eriksen is javasolja. Szerinte ugyanis a kulturális relativizmus alapelve az antropológiában elsősorban módszertani jellegű, amely segít bennünket a társadalmak kutatásában és összehasonlításában anélkül, hogy bármilyen elméletileg irreleváns morális mércéhez viszonyítaná azokat. (Eriksen 2006: 19) Ebből azonban logikailag nem következik, hogy ne volna különbség jó és rossz között, hogy minden kulturális jelenséggel egyet kellene értenünk csak azért, mert valamely társadalomban van értelme. Csupán arról van szó, hogy az antropológia nem azt kérdezi, hogy mely társadalom adott gyakorlata jobb vagy rosszabb, hanem azt, hogy adott társadalom mit tart jónak és rossznak, és miért éppen azt. Nem ítélkezni akar, hanem a logikát megérteni.

A relativista hozzáállás helyi informátorok segítségét igényli, illetve olyan *émikus modellek* megalkotását, amelyben az adott nép belső logikai rendszerét és mintáit alkalmazzuk.

Émikus és étikus szemléletmód

Az *émikus szemléletmód* azt jelenti, hogy a kutatás során igyekszünk eljutni egy olyan szemlélethez, amely a lehető legjobban megközelíti a kutatott népcsoport/közösség világlátását. Ez persze teljes mértékben kivitelezhetetlen, de amennyiben felismerjük azokat a rendezőelveket, amelyek segítségével az általunk kutatott emberek elhelyezik saját magukat az őket körülvevő világban, illetve amelynek segítségével meg tudják határozni, mi a jó és mi a rossz, egyszóval megismerjük azt a belső logikát, amelyen az adott kultúra értékrendszere nyugszik, akkor azokkal a fogalmakkal, kategóriákkal és viszonyításokkal tudunk magunk is dolgozni, mint amiről írunk. Ennek segítségével nem a saját fogalmainkkal írunk le egy másik szokásrendszert vagy gondolkodásmódot – amely mögött szükségszerűen más képzetek állnak –, hanem azon fogalmakkal, amelyeknek a kutatott közösségben van jelentőségük. Például nehéz volna a mi szépségről és esztétikumról alkotott fogalmainkkal elemezni egy afrikai termékenységszobrot vagy egy kwakiutl indián totemoszlopot, mert az szükségszerűen csak arról szólhatna, amit mi látunk benne – nem pedig azokról az emberekről, akik ezeket a tárgyakat készítették. Hasonlóképpen nehéz volna a mi felfogásunkban vallott hűségről értekezni az iszlám világban, hiszen azt bele kell illeszteni a házasságról és a nemek közötti viszonyról szóló helyi gondolkodásba. Az émikus szemlélet tehát azt jelenti, hogy törekedni kell a kutatott közösség szubjektív megértésére, ami alapvetően empátiát, a beleérzés képességét várja el tőlünk. Ezért is múlik az antropológus munkájának sikere olyan nagyon attól, hogy emberileg mennyire képes alkalmazkodni és belehelyezkedni egy olyan szituációba, amely esetleg nagyban különbözik a(z általa) megszokottól. Azt senki nem várja el a kutatótól, hogy átvegye a másik gondolkodásmódját, netán idomuljon annak értékrendjéhez, azt azonban igen, hogy törekedjen annak belülről való megértésére. (Ehhez persze ideális esetben az kell, hogy képes legyen úgy látni a világot, ahogyan azt az általa kutatottak is látják.)

Étikus vizsgálatról akkor beszélünk, amikor valamilyen külső, „tudományos", elvi kategóriarendszer mentén vizsgálunk egy társadalmi jelenséget, s nem az a célunk, hogy a közösség belső látásmódját ismerjük meg, hanem kvantitatív (számszerű), tárgyi, alaki leírásra törekszünk.

Émikus tehát minden kultúra saját tagjainak nézőpontja, s erre törekszik az antropológus is. De a kutató soha nem válhat „bennszülötté" a vizsgált kultúrában, logikája, tudományos, analitikus szemlélete értelmezései szükségszerűen étikusak lesznek. Ez azt jelenti, hogy több szempontból egy külső, nem a vizsgált kultúrából származó logika alapján fogja az

eredményeit közreadni (adattá redukálja a valóságot, osztályoz, elemez), hiszen meg kell felelni olvasótábora elvárásainak. Ebben azonban van némi etnocentrizmus. Ráadásul a tudományos interpretáció újfent szubjektív, hiszen azt alapvetően befolyásolja a kutató látásmódja, kulturális miliője, tudományos elköteleződése.
Thomas H. Eriksen szerint (2006: 55) alapvetően három dolog akadályozza, hogy egy antropológiai írás tökéletesen émikus legyen: először is a fordítás (hiszen gyakran folyik a kutatás másik nyelvterületen), ami szükségszerűen módosítja az eredeti jelentést (s hozzátehetjük, ha nem idegen nyelvterületen dolgozunk, akkor is szükség van *szimbolikus fordításra*, hiszen egy másik logikai rendszert kell megértenünk), másrészt, hogy írásos formában reprodukáljuk a szóbeli megnyilvánulásokat, harmadrészt pedig a már korábban említett ok miatt, miszerint a kutató minden igyekezete ellenére sem tud ”benszülötté” válni.
Úgy foglalhatjuk tehát össze, hogy az émikus a belülről való (lényegi), az étikus pedig a kívülről való (alaki) megismerésre törekszik, ám ezek „tiszta” formái nem életszerűek.

Bár a kulturális antropológia alapvetően *összehasonlító tudomány*, összehasonlításokat csak úgy tehet, ha az általa említett kultúrák és szokások elveit egy-egy alapos és mély kutatásból már kielégítően ismeri. Egy-egy kiragadott kulturális minta más társadalmak mintáival történő önkényes összehasonlítása nagyon sok félreértésre adhat okot, ezért kerülendő. Ugyanakkor a kulturális különbözőségek mellett nagyon fontosak az antropológia számára a kultúrák közötti hasonlóságok is, így a világ kulturális és társadalmi sokszínűségének megértése mellett a diszciplína nagy figyelmet fordít a társadalmi rendszerek és emberi kapcsolatok közötti hasonlóságok fogalmi megragadására és megértésére. Ugyanezen elvárások kapcsán érdeklődése kiterjed egyrészt a társadalmakon belüli, másrészt a társadalmak közötti viszonyokra. (Eriksen 2006: 12) A kérdések, amelyeket az antropológusok feltesznek, *általában* irányulnak az emberi viselkedésre, miközben annak bizonyos aspektusaira fókuszálnak, ám a konkrét válaszokat többnyire jól körülhatárolt közösségekben találják meg. Az összehasonlítás tehát egy-egy társadalmi-kulturális jelenség kultúrán belüli értelmezésén keresztül nyer értelmet. Edmund Leach (1996) úgy tekintett a kultúrára, mint amelyen keresztül társadalmi kapcsolatainkat szimbolizálni tudjuk. Egyes kultúrákban például fehér ruhát viselnek a házasságkötés alkalmából, feketét a gyász kifejezésére, míg máshol ez éppen fordítva van. Ez esetben azonban az az igazán fontos, hogy milyen mondanivalója van az esküvőnek és a temetésnek a társadalomról, milyen jogok és kötelezettségek nyilvánulnak meg benne, milyen társadalmi és gazdasági kapcsolatokat hoz létre, s hogy ezt hogyan fejezik ki szimbolikusan (például a ruha színén keresztül), vagyis

hogyan befolyásolja az egyes ember valós életét és a társadalom működését (Kuper 1999: 7). S éppen ez az, ami összehasonlítható a kultúrák között, az, ami jelentéssel bír, noha maga a jelentés nyilvánvalóan igen különböző lehet.

Az amerikai Stephen A. Tyler, a kognitív antropológia teoretikusa, az 1960-as évek végén szintén az összehasonlítás nehézségeire hívta fel a figyelmet: „a kultúrák nem pusztán a materiális jelenségek rendszerezésének módjában különböznek egymástól, hanem a rendszerezett jelenségek fajtáiban is. A különböző kultúrájú népek lehet, hogy a materiális jelenségek nem ugyanazon formáit tekintik lényegesnek, habár egy külső szemlélő perspektívájából ugyanaz a materiális jelenség minden esetben megjelenhet. Például, mi különbséget teszünk harmat, köd, jég és hó között, de a dél-indiai koyák nem: náluk mindezeket *mancu*-nak hívják. Bár, ha megkérjük rá őket, képesek észlelni a jelenségek közötti különbségeket, azonban számukra e jelenségeknek ebben az összefüggésben nincs jelentősége. Ugyanakkor a bambusznád legalább hét különböző fajtáját ismerik fel és nevezik meg, vagyis hattal többet, mint amennyi megkülönböztetése számomra megszokott. Hasonlóképpen, bár tudom, hogy George unokatestvérem az anyám leánytestvérének a fia, míg Paul unokatestvérem az anyám fiútestvérének a fia, ez az objektív különbség lényegtelen klasszifikációs[5] rendszerem szempontjából – mindketten az „unokatestvéreim”. Azonban ha koya lennék, ez a különbség nagyon fontos lenne. Az anyám fiútestvérének a fiát *baaTo*-nak hívnám, míg az anyám leánytestvérének a fiát *annaal*-nak. Bár objektíve ugyanazokról a materiális jelenségekről van szó, mind a koyák és mind az amerikaiak szubjektíven észlelik és eltérően rendszerezik azokat.” (Tyler 2003: 82-83)

Az antropológia – éppen összehasonlító jellegéből adódóan – saját társadalmunk megértésében is nagy segítséget nyújt. A számunkra idegen kultúrák működésének megismerése közelebb visz minket az olyan modern társadalmi jelenségek megértéséhez, mint a turizmus, az etnikai viszályok vagy a migráció (Eriksen 2006: 10), de ma már valamennyi antropológiai iskola feladatának tartja a saját kultúra kutatását célirányosan is, azon módszerek segítségével, amelyeket az Európán kívüli társadalmak vizsgálatához fejlesztett ki. A 20. század közepén még könnyebb volt meghatározni a kulturális antropológia feladatait és módszereit, hiszen az „egzotikus” kultúrák kutatásában legalább annyi közös volt, hogy „egzotikus” társadalmakat vizsgált. Ma viszont a diszciplína már kiterjesztette érdeklődési területét a nagyvárosokra, különböző intézményekre, a többségi társadalom értékrendjével szemben szerveződő csoportokra, mozgalmakra és még sok egyéb területre. Boglár Lajos, a

[5] osztályozási

magyar kulturális antropológia „atyja” azt tanította, hogy a téma, nevezetesen az antropológiai téma ott hever a lábunk előtt, csak észre kell venni, és „le kell hajolni érte”.

Az antropológia tudományának elsődleges feladata tehát a világ megismerése, kézzel foghatóvá tétele, illetve az, hogy a kulturális jelenségek megismerésének lehetőségét mindenki számára hozzáférhetővé tegye, hogy ezáltal is csökkentse a meg nem értésből, a félreértésből, vagy egyszerűen csak a nem ismerésből eredő világméretű konfliktusok számát. Ha alaposan megismerünk egy kultúrát, megérteni is sokkal könnyebb lesz.

Hozzá kell azonban tenni: noha a kulturális antropológia célja, hogy a kultúrák teljességét, viszonyait, hétköznapi működését feltárja, az eredmény mégsem lesz soha olyan egzakt, mint a természettudományok esetében. A tudományosság kritériumait tehát újra kellett fogalmazni, hiszen az antropológia nemigen végez olyan vizsgálatokat, ami például a nagy számok törvénye alapján hozna általánosítható eredményeket, s olyanokat sem, amelyek állandó módon mérhetőek lennének. „Hisz hiába él ugyanott és látszólag ugyanúgy egy afrikai bennszülött törzs évezredes múlttal a háta mögött, hiába faggatják meg mítoszairól, életmódjáról, hitéről vagy élelemszerző megoldásairól, ha néhány évtized vagy akár néhány hónap múlva is mást és mást mesél el a kutatók kérdéseire válaszul… »hiába« azért, mert a tudomány mércéjével mérve (különösen a természettudományok bizonyítási eljárásaira, teszt-jellegű adatrögzítési szemléletére, összehasonlító gyakorlatára figyelemmel) a kulturális antropológia »nem felel meg« az ekként szabott »tudományosság« kritériumainak.” (A. Gergely 2006: 6) Az antropológia tehát ma már következetesen keresi a társadalmi változást, vagyis folyamatokat vizsgál, illetve az egyes társadalmakban található „tudásszinteket”, vagyis a kulturális tudás rétegződését. A terepmunka – mint később látni fogjuk – éppen abban képes segítséget nyújtani, hogy a fenti problémák ellenére mégis elmélyült kutatáson alapuló válaszokat kapjunk, s olyan árnyaltan legyünk képesek egy-egy témát megismerni, amely ugyan továbbra sem lesz egzakt, mégis a lehető legtöbbet mond el magáról az emberi viselkedésről. „Szakmánk egyik igen fontos követelménye, hogy tartós terepmunkát végezzen a kutató, azaz lehetőleg hosszú időt töltsön a vizsgált közösségénél, és mindent el kell követnie, hogy megismételje a látogatást. Ilyenkor kerül szembe az ember a *változás* kérdésével: a kutatónak sajátos élményt jelenthet a megismételt találkozás […]. Az összevetés kimutatja a bekövetkezett változásokat az első és legutóbbi ottlét óta, vizsgálhatóak az adaptáció következményei, az értékek átalakulásának vagy teremtésének folyamata. Hibát követ el, aki csak az eltűnt régit keresi, mert nem látja az újat (az átalakultat).” (Boglár 2001a: 10)

Olvasnivalók magyarul:

BOGLÁR Lajos (2001a) *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág

BOGLÁR Lajos et al. (2005) *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk) (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 12-25. old.

BORSÁNYI László (1997) A kulturális relativizmus mint a megértés filozófiája. *Új Holnap,* 1997/01, http://oldwww.uni-miskolc.hu/city/Olvaso/ujholnap/97januar/borsanyi.html (Letöltés ideje: 2012.04.10.)

ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat, 11-20. old.

LÉVI-STRAUSS (2001) Faj és történelem. In *Strukturális antropológia II.* 261-290. old.

További hivatkozott szakirodalom:

A. GERGELY András (2006) *Tudományterületi áttekintések. Alkalmazott antropológiai és társ-tudások*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, 5-28. old.

BITTERLI, Urs (1982) *„Vadak" és „civilizáltak". Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete.* Budapest: Gondolat

FAUBION, James D. (2001) Currents of Cultural Fieldwork. In Atkinson, Paul et al. (szerk) *Handbook of Ethnography.* London: Sage, 39-59. old.

KUPER, Adam (1996) *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul

LEACH, Edmund (1996) *Szociálantropológia*. Budapest: Osiris

MALINOWSKI, Bronislaw (1972) *Baloma.* Budapest: Gondolat

N. KOVÁCS Tímea (2007) *Helyek, kultúrák, szövegek: a kulturális idegenség reprezentációjáról*. Debrecen: Csokonai

O'REILLY, Karen (2009) *Key Concepts in Ethnography*. London: Sage Publications

RENTELN, Elison Dundes (1988) Relativism and the Resarch for Human Rights. *American Anthropologist* 90 (1): 56-72. Washington: AAA

TYLER, Stephen, A. (2003) Bevezetés a kognitív antropológiába. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 79-100. old.

1.2. Mi az a kultúra?

A kultúra kifejezés a mai értelmében modern fogalom, ám korántsem egyértelmű, mit is jelent. Hétköznapi értelmében a kultúrához sorolunk mindent, amit az emberi értelem alkot, s ami tudatosan jelentést közvetít a többi ember felé. Tudományos megközelítésben a kultúra *esztétikai* értelmezése az esztétikumhoz köti a kultúra fogalmát (ebben az értelemben a művészeteket vagy magát a tudományt jelöli), míg *antropológiai* értelmezése az életmóddal hozza összefüggésbe.

A „kultúra" szó maga eredetileg valaminek a művelését jelentette. Így a fogalmat először Marcus Portius Cato a *cultura agri* (a föld művelése), majd Marcus Tulius Cicero a *cultura animi* (a lélek művelése) szóösszetételben használta. (Utry 1997: 55) Ez a mai napig helytálló abban az értelemben, hogy életünk „művelésében", tehát a társadalmi beilleszkedésben a kultúra ad iránymutatást.

1952-ben Kroeber és Kluckhohn 164 meghatározást gyűjtött össze az antropológiai irodalomból, amelyek mindegyike a „kultúra" kifejezést igyekezett megmagyarázni. Azóta csak gyarapodott e definíciós kísérletek száma (Utry Attila 500 meghatározást említ 1997-es cikkében), sőt néhányan egyenesen meghaladottnak tekintik a kifejezést. Így tehát nem egyszerű pontos definíciót adni az antropológiai értelemben vett kultúra kifejezésre, hiszen maga a szó is a társadalomtudományi viták középpontjában áll, egyelőre mégis úgy tűnik, mellőzhetetlen.

Teljesen nyilvánvaló, hogy az ember nem úgy születik, hogy tudja, mit és hogyan szabad megtennie, hogyan kell dolgoznia, mit és hogyan fogyaszthat el, hogyan közeledhet egy másik emberhez, hogyan nyilváníthatja ki érzéseit. Mindezt a kultúrája révén tanulja meg. Senki sem születik buddhistának vagy muszlimnak, hanem kultúrájuk teszi őket azzá. „Az embernek azért van kultúrája, hogy tudja, milyen módon kezelje a problémákat, amelyek érintik". (Haviland 1993) A kultúra az, amely az embert segíti abban, hogy születésétől fogva értelmezni tudja az őt körülvevő világot, eseményeket, tárgyakat, embereket – ez teszi a világot kevésbé rejtélyessé és félelmetessé. A kultúra tanít meg bennünket arra, hogyan adaptálódjunk a bennünket körülvevő világ jelenségeihez. (Samovar – Porter – Stefani 1998)

Mint ahogy azt Borsányi László érzékletesen leírja, a kultúra „emberre gyakorolt hatását és erejét nem lehet kellőképpen hangsúlyozni!" Enélkül ugyanis nehezen érthetnénk meg, hogy az ember biológiai ösztöneinek ellentmondva hajlandó olyan viselkedésformákat választani, amelyek pszichésen, fiziológiailag nehezére esnek vagy kárára válnak. A kultúra

képes rávenni az embert arra, hogy kordában tartsa a szexuális ösztöneit, hogy inkább éhen haljon, mintsem a saját kultúrája által tisztátalannak tartott ételt elfogyassza, vagy hogy öngyilkosságot kövessen el egy kulturális norma, az erkölcs nevében. (Borsányi 2008: 148)

A *kultúra* kifejezésre vonatkozóan a legtöbbet emlegetett meghatározást Edward Burnett Tylor, az evolucionista antropológia képviselője írta le az 1871-ben megjelent *Primitive Culture* című művében. „A kultúra vagy civilizáció, tágabban vett etnográfiai értelemben az a komplex egész, amely magában foglalja a tudást, a hitet, a művészetet, az erkölcsöt, a törvényt, a szokást és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember a társadalom tagjaként tesz szert." (Tylor 1997: 108) Ez a definíció kiemeli a társadalmak komplexitását, amely csakis egy egész összefüggésrendszerben tárgyalható; felsorol több olyan, a társadalmak által létrehozott és szabályozott intézményt, amelyek egyedi módon jellemeznek egy-egy közösséget, illetve fontos kritériumként említi, hogy ezen intézményeket és képességeket az egyén adott közösség *tagjaként* ismerheti meg, és sajátíthatja el annak normáit. Vagyis rámutat arra is, hogy a kultúra a *tanult viselkedésre* vonatkozik. Megfogalmaz továbbá egy olyan ellentétet, ami azóta is alapmotívumként szolgál a társadalmak elemzéséhez: ez pedig a természet és a kultúra oppozíciójának kiemelése, hiszen a kultúrát az ember azon képességei alapján határozza meg, amelyek csakis rá jellemzőek (az állatokra pedig nem).

Gyakorlatilag ezt az egy definíciót fogadták el egészen az 1930-as évekig, majd rohamosan növekedni kezdett a meghatározások száma, ami pezsgő vitát hívott életre. Ennek aztán az lett az egyik eredménye, hogy a 20. század utolsó évtizedeiben néhányan egyenesen el is akarták vetni a fogalom használatát, s egyéb, alternatív kultúrafogalom bevezetését javasolták (lásd Clifford – Marcus 1986, Ortner 1999). A problémát elsősorban az okozta, hogy ha a kultúrát az emberi cselekvés alapján határozzuk meg, úgy arról nyerhetünk információkat, hogy az emberek miként viselkednek, s nem feltétlenül arról, hogy a kultúra milyen viselkedésformákat ír elő, hiszen az az információ, amely az emberek fejében él az értékekről, nem figyelhető meg közvetlenül. Csak a viselkedés. A kettő pedig egyáltalán nem biztos, hogy fedi egymást. Ha a kultúrát szellemi jelenségként akarjuk meghatározni, úgy a kultúra nem cselekedetekből áll, hanem mindenki által tanult és osztott gondolatok összességéből, ám a két felfogás ilyetén szétválasztása nyilvánvalóan nem szerencsés.

Clifford Geerzt, a kultúráról szóló vita egyik kulcsfigurája a '70-80-as években úgy írta le a kultúrát mint *integrált egészet*, ami közös a csoporton belül. (Geertz 1973, 1983) Ez azt jelenti, hogy a tudásban a közösség minden tagja osztozik, amely a megértésnek egy közös alapját hozza létre, s ez a szocializáció útján öröklődik tovább. Vizsgálódásunk nem

szabdalhatja fel a kultúrát különféle elemeire önkényesen meghatározott elemzési egységek mentén, mert egy kultúra valamennyi jelensége egymással kölcsönös összefüggésében nyer értelmet, így csak ily módon elemezhető. (Ráadásul, mint arra Ruth Benedict is rámutat, az egész több, mint részeinek összessége, vagyis a mindig egyedi módon egymáshoz kapcsolódó „részek" teljessége minőségileg több, mint alkotóelemeinek egymás mellé rendelése.) Ez a megközelítés azonban felvet bizonyos kérdéseket: például hogyan értelmezendőek a csoporton belüli variációk, vagy milyen fogalmi keretbe ágyazhatóak a globalizáció hatás átalakuló társadalmak elemzései? Geertz a kultúra központi szereplőinek szimbólumokat tartja: „A kultúra a szimbólumokban megtestesülő jelentések történetileg közvetített mintáit jelöli, a szimbolikus formákban kifejezett örökölt koncepciók azon rendszerét, amelynek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, állandósítják és fejlesztik az élettel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket." (Geertz 1973: 89)

Niedermüller Péter szerint a kulturális antropológia „demokratizálta" a kultúra fogalmát. Ez azt jelenti, hogy a kultúra kifejezést az emberi viselkedéssel hozta kapcsolatba, nem pedig esztétikai értékekkel. Marshall Sahlins is arra hívja fel a figyelmet, hogy igen sok zavar származik mind a tudományos, mind a politikai viták során abból, ha a humanista értelemben vett kultúrát nem különböztetik meg az antropológiailag értelmezett kultúrától, mert ez utóbbi szempontból értelmetlen pl. „kultúra és gazdaság viszonyáról" beszélni, mivel antropológiai felfogásban a gazdaság része valamely nép kultúrájának (Sahlins 1976).

Ugyanakkor azáltal, hogy az antropológia megkülönbözteti egymástól a megfigyelhető kulturális jelenségeket és objektumokat, illetve a kultúra hordozóinak (a „bennszülötteknek") saját gondolatait, fogalmait, értékelését saját kultúrájáról, vagyis a „kulturális jelenségek által reprezentált *mögöttes tartalmak*at", az emberi viselkedés is túlságosan összetett fogalommá vált. A mai antropológia szerint a kultúra fogalma elsősorban azokra a viselkedés mögött rejlő, belső tartományokra vonatkozik, amelyeket *interszubjektív valóság*nak nevezünk. Ennek megfelelően az antropológiai elemzés hangsúlya a viselkedés fogalmáról a tudás, a szimbólum és a jelentés kategóriáira tevődött át. Ezek azok a jelenségek, amelyek megmagyarázzák a viselkedést. (Niedermüller 1994) Ezeket a kategóriákat két irányzat, a kognitív, illetve az interpretív antropológia dolgozta ki következetesen.

Többféle tudományterület tesz fel fontos kérdéseket a kultúrával, annak mibenlétével és az ember viselkedésében való szerepének jelentőségével kapcsolatban. Az egyik legfontosabb kérdés, hogy a különböző embercsoportok és a különböző emberek viselkedése, ízlése, lelki alkata, vagy akár az intelligenciája közötti eltérések (amelyek olykor igen nagyfokúak) *természetszerűen adottak*, vagy a *nevelés* eredményei? Itt a természet és a

kultúra közötti dichotómia vitájáról van szó, ahol a *természet* alatt azokat a folyamatokat értik, amelyek biológiailag leírhatóak, míg a *kultúra* alatt a szociális környezet hatásait, amelyek mindig helyi jellegzetességekkel bírnak, mivel a helyi feltételektől függenek. Ez a szembeállítás, vagyis annak feltételezése, hogy az egyik tényező erőteljesebben van jelen, mint a másik, sokféle elnyomó politikai hatalmat legitimált már. Ha ugyanis feltételezzük, hogy az ember milyenségét, viselkedését, vagy akár a lehetőségeit „természetadta" okokra vezethetjük vissza (mint pl. bizonyos etnikai csoportok vagy a nők esetében), akkor nem kell további – például környezetei, társadalmi stb. – okokat keresni arra, hogy bizonyos csoportokat „biológiailag" alárendeltnek tekintsünk. Hiszen ha az ok biológiai, akkor megváltoztathatatlan. Ezt a magyarázatot az elmúlt századokban gyakorta alkalmazták a gyarmatosítás, az etnikai üldöztetések, a politikai vagy a nemi elnyomás alátámasztására.

A mai antropológia úgy véli, hogy az emberi viselkedés – még most is sok tekintetben ismeretlenül bonyolult összetettsége miatt – nem redukálható sem az egyik, sem a másik megismerési lehetőségre, így elutasítja azokat a megközelítéseket is, amelyek *elsősorban* biológiai, és azokat is, amelyek *elsősorban* kulturális determinizmust látnak az emberi viselkedés mögött. Bizonyos irányzatok – például az orvosi antropológia – éppen e két irány együttesének kombinációit kívánják felfedni, s noha az antropológia alapvetően az ember tanult viselkedését tanulmányozza, nem hagyhatja figyelmen kívül a biológiai eredetű hatásokat sem. Az antropológusok „az emberi viselkedés értelmezésében arra törekszenek, hogy a kultúra, a szociális struktúra, az ökológiai feltételek, valamint az ember pszicho-biológiai természete közti komplex *kölcsönhatást* ragadják meg – egy specifikus környezetben." (Helman 1998: 137)

Láthatjuk tehát, hogy a „kultúrát" mindenki más és más szempontból közelíti meg, mást tart fontosnak és kiemelendőnek. Ez az oka annak, hogy az antropológia fejlődésének folyamán többféle irányvonal és alterület is kialakult, amelyeket a későbbiekben majd részletesen tárgyalunk.

Olvasnivalók magyarul:

BORSÁNYI László (2008) A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

TYLOR, Edward Burnett (1997) A primitív kultúra. (részlet) In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 108-127. old.

További hivatkozott irodalom:

BOAS, Franz (1911) *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press

CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press

GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basis Books; (1983) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

HAVILAND, William A. (1993) *Cultural Anthropology*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers

HELMAN, Cecil G. (1998) *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melania Kiadói Kft.

KROEBER, Alfred L. – KLUCKHOHN, Clyde (1952) A Critical Review of Concepts and Definitions. Harvard University, *Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers*, 47.

NIEDERMÜLLER Péter (1994) Paradigmák és esélyek – avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika,* 13-14. szám, 89-129. old.

ORTNER, Sherry B. (szerk) (1999) *The Fate of „Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

SAHLINS, Marshall D. (1976) *Culture and Practical Reason*. Chicago: Aldine

SAMOVAR L. – PORTER R.E. – STEFANI L.A. (1998) *Communication between Cultures*. Belmont, CA: Wadsworth

TYLOR, Edward Burnett (1871) *Primitive Culture*. London: J. Murray

UTRY Attila (1997) Multikulturalitás és tolerancia. *Új Holnap* (9): 55-60. old.

I.3. Mi az, hogy antropológia?

Maga az *antropológia* szó az ember tanulmányozását jelenti (a görög *anthróposz* „ember” és görög *logosz* „tudás/tan” szavak összetételéből származik). Kulturális antropológiai értelemben eredetileg a „primitív” ember tanulmányozását, majd később általában az emberi tanult viselkedésformák tanulmányozását. Mára a kutatások specializálódtak, amelynek következtében kialakultak a tudomány alterületei. Így született meg például a politikai antropológia, a gazdaságantropológia, a vallásantropológia, a szimbolikus antropológia, a városantropológia, az alkalmazott antropológia, az orvosi antropológia stb.

Az ember tanulmányozásának tudománya a biológiai és társadalomtudományi érdeklődés szakosodásának következményeként a 19. században két irányban fejlődött tovább: így született meg a *fizikai antropológia* és a *kulturális antropológia*. Míg a fizikai antropológia – amelyet itthon *embertan*nak hívunk – elsősorban az emberi faj eredetét, a *Hominoidae* család evolúcióját, variációit és az ember genetikai jellegzetességeit vizsgálja, addig a kulturális antropológia az emberrel mint kultúraalkotó lénnyel foglalkozik. Míg az előbbi a természettudományi, addig utóbbi a társadalomtudományi vizsgálódások tárgya. Az angolszász országokban az antropológia négy alapvető területre oszlik, s egy egyetemi antropológia tanszéken mind a négy terület egyforma súllyal van jelen: ezek a *nyelvészeti antropológia*, amely a nem nyugati nyelveket tanulmányozza az őket beszélő emberekkel együtt, az *ősrégészet*, amely az írásnélküli népek társadalmi lenyomatait, illetve azok változásait kutatja, a *fizikai antropológia*, amely az embert mint biológiai organizmus vizsgálja, végül pedig maga a *kulturális antropológia*, amely jelen jegyzet tárgyát képezi. Ez azt jelenti, hogy az antropológia e felfogásmódja az ember globális megismerésére törekszik.

Bár Magyarországon szokás a kulturális antropológia szinonimájaként emlegetni az *etnológia* kifejezést, fontos pontosítanunk a két elnevezés jelentését, bár a besorolást megnehezíti, hogy a különböző országokban másként és másként értelmezik viszonyukat. Az antropológia szakszót Közép-Európában a 16. században az anatómiai és fiziológiai tudományokra használták, s csak később, a 18. század vége felé jelent meg kulturális értelemben, a különböző etnikai csoportok leírására a német *Anthropologie* megnevezés, elsősorban Oroszországban és Ausztriában, bár még sokáig nem vált széles körben elfogadottá. Ezidőtájt sokkal inkább az *etnológia* kifejezést használták a kulturális különbségek és azon hasonlóságok vizsgálatára, amelyek az emberi viselkedést általában

jellemzik. Az angol *ethnology*, a francia *ethnologie* vagy a német *Ethnology* mind a mai napig jellemzően ezt a tudományterületet jelöli az európai kontinensen és az Egyesült Államokban. Vagyis a hangsúly az etnológia mai értelmezésében az összehasonlításon van. Ahogyan a neves francia antropológus, Claude Lévi-Strauss megfogalmazta, „az etnológia az etnográfiához[6] képest az első lépés a szintézis felé. Anélkül, hogy kizárná a közvetlen megfigyelést, elég széles körű következtetéseket keres, úgyhogy ezeket már nehezen lehet kizárólag első kézből származó ismeretekre alapozni. A szintézis háromféle irányban mehet végbe: lehet földrajzi, ha szomszédos csoportokra vonatkozó ismereteket akarunk ötvözni; történeti, ha egy vagy több népesség múltját akarjuk rekonstruálni; végül pedig szisztematikus, ha egy adott típusú technikát, szokást vagy intézményt próbálunk elkülöníteni, hogy annak szenteljük megkülönböztetett figyelmünket". (Lévi-Strauss 2001 I: 271) Nagy-Britanniában az antropológia társadalomkutató szegmensére hagyományosan a *szociálantropológia* (*social anthropology*) megjelölést használják, ám a brit eredetű szociálantropológia megkülönböztethető az amerikai kulturális antropológiától abban, hogy míg az első hagyományosan a társadalom felépítésével, vagyis különböző társadalmi intézményekkel, például a rokonsági rendszerekkel foglalkozik, addig a második inkább a kulturális tudást, a gondolkodásmódot, illetve ezek kifejezésmódjait (nyelv, szimbolizmus) kutatja. Lévi-Strauss arra mutat rá, hogy lényegében mindkét elnevezés mögött rejlő tudománynak ugyanaz a tárgya, csak a kiindulópont más. (Lévi-Strauss 2001 I: 272) Ma már nem találunk éles választóvonalat a két megközelítés között, de a „brit hagyomány" vagy az „amerikai hagyomány" kifejezések, amelyek e különbségekre utalnak, máig élnek. A kortárs kulturális antropológia mindkét kutatási hagyományt a magáénak vallja, s éppen abban látja az emberi viselkedés megértésének kulcsát, hogy kutatja mindazt, ami egyetemlegesen emberi, s mindazt, ami sajátos. Jelen jegyzet a kulturális antropológia kifejezésbe – amikor például a „kulturális antropológia iskoláiról" beszél – automatikusan beleérti a brit szociálantropológiát is (bár egyes magyar antropológusok következetesen szociálantropológusként definiálják magukat).

Németországban és még néhány közép- és kelet-európai országban egy további adalék is színesíti a diszciplína meghatározását. Különbséget kell ugyanis tenni a *Volkskunde* és a *Völkerkunde* között. A Volkskunde magyarul néprajznak fordítható, többé-kevésbé azonos jelentéssel és tartalommal, mint amit a hazai néprajz alatt értünk, vagyis gyakorlatilag a saját kultúra vizsgálatát, jellemzően a paraszti kultúrát értve alatta. A Völkerkunde tágabb

[6] Az etnográfia Lévi-Strauss megfogalmazásában az antropológiai munkát jelenti a terepmunkától az interpretációig.

jelentéssel bír abban az értelemben, hogy ez már egy összehasonlító tudományként aposztrofálja önmagát, s német nyelvterületen többnyire az *Ethnologie*-val (az etnológiával) szinonim. Az antropológia és az etnológia kifejezések tehát nem jelentik mindenütt ugyanazt, de nem is két különböző területet jelölnek. A határok elmosódnak, s mára talán azt az ellentétet fejezik ki a leginkább, amely az egyetemes emberi (antropológia) és a kultúraspecifikus jellegzetességek (etnológia) kutatása között fennáll. (Barnard 2000)

A kulturális antropológia szoros kapcsolatban áll a társadalomtudományok egyéb területeivel, mint a néprajztudománnyal, a szociológiával, a történettudománnyal, de sokat merít a pszichológia vagy a közgazdaságtan eredményeiből is. A *néprajz* és a kulturális antropológia eredetileg témájában különbözött, hiszen míg a néprajz elsősorban az európai népek paraszti világának leírására vállalkozott, addig az antropológia Európán kívül tette mindezt. Míg a néprajz elsősorban a tárgyi kultúrát és a folklórt kutatta, addig az antropológia a tanult viselkedésmintákat, az értékrendszereket, sőt a nyelvet is vizsgálta a kulturális rendszerbe ágyazva. Míg a néprajz az anyagfeltárási- és tárgygyűjtési módszereivel hatott az antropológiára, addig a fiatal antropológia a résztvevő megfigyelés módszerét dolgozta ki. Ma már elmosódnak az éles határok, s mindkét tudományág nagyon sokat merít a másik kutatási módszereiből és eredményeiből. A *történettudomány* elsősorban az evolucionista és a történeti partikularista antropológiai irányzatokra volt nagy hatással. Az evolucionisták a természeti népeket a korábbi európai történeti korokkal állították párhuzamba, a történeti partikularisták pedig azt hangoztatták, hogy egy nép kulturális sajátosságainak magyarázata elsősorban történeti múltjukban keresendő. Ugyanakkor a 19. századi evolucionista antropológiai kutatások is hatottak az őskorról és az ókorról szóló történettudományi elméletekre. A történettudomány és az antropológia közötti alapvető különbség az, hogy az antropológia a társadalmakat mindig azok *működése közben* vizsgálja, bár hozzá kell tenni, hogy az ún. történeti antropológia éppen a történetiségre helyezi a hangsúlyt. A *szociológia* és az antropológia kapcsolata is igen szoros, hiszen kutatási területük gyakran fedi egymást, amennyiben mindkettő az emberek szociális magatartásával, a társadalmi együttélés szabályszerűségeivel, illetve a társadalom szerkezetével foglalkozik, ám megközelítési módjukban és módszereikben eltérő utat követtek. A szűk értelemben vett szociológia főként saját kultúráját, de legalábbis kevésbé az Európán (és Észak-Amerikán) kívüli társadalmakat vizsgálja (szép számmal akadnak természetesen fontos kivételek, mint Durkheim vagy Weber), míg az antropológia még saját társadalmának vizsgálatakor is az ún. „természeti népeknél" kidolgozott módszereit alkalmazza, elsősorban a *résztvevő megfigyelést*, s csak ellenőrzés- és kiegészítésképpen a szociológiában használt legfőbb módszereket, mint az

interjút vagy a kérdőíves felmérést.[7] Antropológiai módszerekkel dolgoztak a Chicagói Egyetem szociológus kutatói is az 1920-as évektől kezdve, amikor az iparosodó, modernizálódó város társadalmi változásait akarták feltérképezni (*chicagói iskola*). A *nyelvészettől* mindenekelőtt az különbözteti meg, hogy (a későbbi szociolingvisztikához hasonlóan) a nyelv és a beszéd társadalmi és kulturális kontextusát hangsúlyozza.

A kulturális antropológia tudományának megszületését tulajdonképpen a gyarmatosításnak „köszönhetjük". Amikor az európai ember először került kapcsolatba az általa ismert világtól nagyon eltérő idegen civilizációkkal, elsősorban (a szembeszökő különbségek miatt) azok vallási rendszereire csodálkozott rá. Ezt a csodálkozást azonban – a már tárgyalt okok miatt – hamar felváltotta az uralkodás vágya. Hosszú időnek kellett ahhoz eltelnie, míg a kolonizáció pusztítása láttán egyes gondolkodók enyhíteni akarták a károkat – eleinte távolról, kényelmes karosszékük távlatából (ezt nevezik „karosszék antropológiának", *armchair anthropology*), később egyre jobban megközelítve a terepet, mígnem valódi terepkutatókká váltak. Ugyanakkor gyakorlati oldala is volt a kutatások megindításának, hiszen a gyarmati politika gyakran nem tudott mit kezdeni a bennszülöttek számukra érthetetlen viselkedésével, az Egyesült Államokban pedig felmerült a kérdés, hogy az új betelepülők, akik nem Angliából, de még csak nem is Nyugat- vagy Észak-Európából érkeznek, vajon képesek-e ugyanolyan kultúrájú amerikai állampolgárrá válni, mint az ősi telepesek leszármazottai? Ennek megválaszolására is antropológusokat alkalmaztak (pl. Franz Boast, akinek egyébként az volt a válasza, hogy nem a származáson, hanem szocializáción múlik a kulturális viselkedés). Az antropológia kérdései és alkalmazott módszerei aztán sokat változtak, s ezek a kérdések – és természetesen a rájuk kapott válaszok – igen szerteágazóvá tették a diszciplínát. Az antropológia hovatartozásáról és feladatairól így ír A. Gergely András egy bevezető szándékú munkájában: „egyet azonban már itt ki kell kötnöm: az antropológia mibenlétéről, »jogosultságairól«, lefedhető területeiről és »beszédmódjairól« évtizedek óta (vagy legyünk pontosabbak: másfélszáz éve!) folyik a vita. Ám éppen a »kérdezés jogosultága« teszi lehetővé, hogy ne születhessék egyetlen, kizárólagos, »kanonizált«, elvitathatatlan válasz arról, mi az antropológia…! Fölfogásmódok sorozatai rakhatók egymás alá/fölé, széttagolt vagy szoros rendszerben, laza hierarchiában vagy merev historikus rendben. Ez azonban sokszor csupán a múlt, máskor a jelenben is továbbélő hatások egyvelege…" (A. Gergely 2006: 8)

[7] Ma a szociológia kvalitatív módszerei között is ott szerepel a trepmunka és a résztvevő megfigyelés, ám az antropológia által kidolgozott hosszú idejű, állomásozó terepmunka kevésbé jellemző.

Olvasnivalók magyarul:

A. GERGELY András (2006) *Tudományterületi áttekintések. Alkalmazott antropológiai és társ-tudások*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, 5-28. old.

További hivatkozott irodalom:

BARNARD, Alan (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press

LÉVI-STRAUSS, Claude (2001) *Strukturális antropológia I*. Budapest: Osiris

I.4. A kultúra vizsgálata

Amikor kultúráról beszélünk, akkor az egyes embercsoportok kultúrájáról mint egészről beszélünk, kétségtelen azonban, hogy így lehetetlen, vagy legalábbis nagyon nehézkes beszélni róla, nemhogy vizsgálni azt. Ahhoz, hogy megértsük a kultúrát mint egészet, különböző módokon közeledhetünk hozzá. Ahogyan látni fogjuk majd, a kultúra vizsgálata idővel elvont ideává vált, mondván: mivel valamennyi kultúra más és más, nem beszélhetünk egységes emberi kultúráról, hanem csakis kultúrákról. Így, többes számban.

De mi az, ami egyáltalán kutatható? Elsőként és legáltalánosabban a *kulturális elemek* vagy *kulturális vonások*. Ezek lehetnek *tárgyak* (hagyományosan ezeket vizsgálja a tárgyi néprajz: ilyenek a használati eszközök, a ruhadarabok, a hajlék vagy például a kemence), valaminek a *készítési, végzési módja* (szövés, fonás, korongozás, aratás, vadászat), *egy képzet* (hit valamiben, eszme, idea), vagy *egy attitűd* (pl. irtózás a vérfertőzéstől). (Borsányi 2008: 154) Mivel már tudjuk, hogy a kultúra integrált egész, az is világos, hogy egy adott kultúra egyes elemei összefüggenek egymással és rendszert alkotnak. Amikor adott képzet(ek), attitűdök és cselekvési módok rendszert alkotnak, már vallásról vagy ideológiáról vagy létfenntartási módról beszélünk, attól függően, hogy milyen elemek hogyan kapcsolódnak össze. Az előbbi rendszerek alakítják a tárgyakat is, hiszen ha a munkáról van szó, akkor a munkaeszköz is a munka jellegének megfelelően alakul, de ha a vallásról, akkor is azt tapasztalhatjuk, hogy a tárgyi világot igen erősen befolyásolja és alakítja a hit, illetve annak tárgya. A kultúraelemek halmazát *kultúrakomplexumnak* nevezzük, az egyes elemek egymáshoz való kapcsolódása pedig Borsányi László szerint lehet funkcionális és mechanikus természetű (pl. a ló, a nyereg, a kantár és a gyeplő társulása), vagy lehet érzelmi és fogalmi jellegű (a vérfertőzéstől való iszony és az incesztus tilalma[8]). (Borsányi 2008: 154) A már említett holisztikus gondolkodás éppen arra utal, hogy ezeket az elemeket hiába vizsgáljuk önmagukban, valódi jelentésüket csak akkor fogjuk megérteni, ha magát a kultúrát is megértjük annak egyéb elemeinek vizsgálata révén.

Boglár Lajos dolgozott ki egy olyan, jóval tágabb szempontrendszert, amely ajánlásként szerepel kultúrák, illetve szubkultúrák vizsgálatához: ezek tanulmányozhatóak együttesen (bár ez ma már egyre kevésbé elterjedt mód), vagy csak egy-egy eleme mélységeiben feltárva, s természetesen bevonhatóak az elemzésbe egyéb szempontok és

[8] incesztus: vérfertőzés. Az incesztus tilalma olyan társadalmi normákat jelent, ami tiltja olyan kapcsolatok létesítését, amelyek az adott társadalomban vérfertőző kapcsolatnak minősülnek (ez nem jelenti feltétlenül az anya–fiú kapcsolatot, ellenben jelenthet másfajta rokoni kapcsolatokat).

témakörök is, attól függően, ahogyan a terep és a vizsgált téma megkívánja. (Boglár 2004: 26-28) Az minden esetben kérdés, hogy a megfigyelt jelenség mennyire jellemző az adott helyzetre, az adott személyre vagy csoportra (hogy máskor, máshol, más helyzetben is így viselkedik-e?), illetve magára a vizsgált kultúrára, társadalomra (mások is úgy viselkednek-e a kultúrában, mint a megfigyelt személy(ek)? Általános kérdés továbbá, hogy a tanulmányozott jelenségeket hogyan értelmezik maguk a kultúra tagjai (pl. ha a munkavégzést figyelem meg, tudnom kell, hogy mit tekintenek munkának, mennyi időt fordítanak rá, és mit tekintenek pihenésnek?) A kultúra vizsgálata tehát kiterjedhet:

1. A tárgyi környezetre
2. A mozgástérre, illetve általában a térhasználatra (Ehhez bevezető könyvnek ajánlható Edward T. Hall: *Rejtett dimenziók* című kötete)
3. Különböző tevékenységfajtákra (munka, pihenés, közlekedés, vásárlás stb.)
4. Időháztartásra – mire mennyi időt fordítanak?
5. Alaptevékenységek módjára (alvási, evés-ivási, tisztálkodási, öltözködési, háztartásvezetési szokások)
6. Szolgáltatások rendszerére, használatára
7. Fogyasztási szokásokra
8. Test-díszítésre, öltözködésre, hajviseletre
9. Egészség- és betegség-felfogásra
10. Szűk értelemben vett kultúrára (könyv, film, TV, színház, múzeum, sport) – ezek szerepe az egyén és a társadalom életében
11. Kapcsolatrendszerekre (család, rokonság, szomszédság, barátok, csoporttagság, ellenségek stb.)
12. Konfliktusokra
13. Illendőségi, viselkedési szabályokra
14. Nemi szerepekre
15. Életkori szerepekre
16. Kommunikációra (témák, módok, tabuk)
17. Nyelvhasználat sajátosságaira
18. Szimbolikus viselkedésre, metakommunikációra
19. Szimbólumokra, jelképekre
20. Privát- és nyilvános szférára
21. Az öndefiníciók kereteire, referenciapontjaira, referenciacsoportokra (a mások státusához való viszony)

22. Célokra, értékorientációkra, ambíciókra
23. A hatalom és politika viszonyaira (hatalom alatt nem csak a politikai hatalmat értve)
24. A transzcendenshez való viszonyra, vallásra, mágiára
25. Ünnepekre
26. A vizsgált kultúra autochton (belső) fejlődésű és idegen elemeire, ezek viszonyára

A kultúrák igen sokfélék, és sokféleképpen tipizálhatók. Egy igen közkeletű osztályozás a létfenntartás alapján kategorizál, ami egyrészt az alapvető túlélési stratégiák szerint különíti el egymástól az egyes rendszereket, másrészt segíti a hasonló rendszerek összehasonlítását, hogy az emberre általánosan érvényes megállapításokhoz segítsen hozzá. Így megkülönböztethetünk zsákmányoló kultúrákat, speciális zsákmányolókat, pásztortársadalmakat, ültetvényes kultúrákat, földművelő kultúrákat és komplex társadalmakat, illetve ezek keverékeit.

1. *Zsákmányoló kultúrák*. Ez a halász, vadász, gyűjtögető társadalmakat jelenti. Ilyenek az inuit eszkimók, az ausztrál őslakosok, sok esőerdei nép, mint a janomami indiánok, és több sivatagi-szavannalakó nép. Ezekben e kultúrákban rendszerint a férfiak vadásznak és halásznak, a nők pedig gyűjtögetnek. Az élethez szükséges energia elsősorban a gyűjtögetett élelemből származik.
2. *Speciális zsákmányolók*. Ők is zsákmányolók, de már egy bizonyos módon egy bizonyos állatcsoportra vadásznak, s ez jelenti az energia fő forrását. A vadászat itt is a férfiak feladata. Ilyenek a síksági vagy a kaliforniai indiánok.
3. *Pásztortársadalmak.* Azok a társadalmak, ahol a fő gazdasági tevékenységet az állattartás – többnyire a nagyállat-tartás – jelenti (és nincs növénytermesztés), rendszerint nomád, vándorló életmódot folytatnak – mindig az állatok szükségleteinek megfelelően. Ilyenek az afrikai maszaik, vagy a nuerek.
4. *Ültetvényes kultúrák***.** Az ültetvények olyan művelt területet jelentenek, amelyek ideiglenesek, mégis nagyobb stabilitást jelentenek a csoport számára, mint a pásztorkodás vagy a zsákmányolás. Rendszerint igen egyszerű technológiát alkalmaznak. Egy ültetvényt addig használnak, amíg a terület kimerül, aztán odébb költöznek. Így élnek például a venezuelai piaroa indiánok.
5. *Földműves kultúrák***.** A földművelés nagyon sokféle megoldást jelenthet, a lényeg, hogy az energiát ezekben a kultúrákban elsősorban a növények biztosítják, amit apróállat fogyasztásával egészítenek ki. Az ültetvényes gazdálkodást lehet ide is sorolni, de az előbbi nem egyértelműen a növényi táplálék fogyasztására támaszkodik.

6. *Komplex társadalmak***.** A komplex társadalmakban jelen van mind a mezőgazdaság, mint az állattartás, mindkettő intenzív formában. Elsősorban a modernizálódott társadalmakat szokás ide sorolni.

Ezeket nevezzük *etnokulturális típusoknak*. Mindegyik sokféle megoldást takar, nehéz az egyes típusokat általánosságban jellemezni, ezért itt is az az antropológus elsődleges feladata, hogy az egyes kultúrákat írja le, ne azok típusait. Ezek vizsgálatához nyújthatnak támpontot például Boglár fenti szempontjai.

A klasszikus antropológia olyan társadalmakat kutatott, amelyek minden ízükben mások voltak, mint a kutató világa. A posztgyarmati időszakban azonban, amikor a klasszikus terepek lassan visszanyerték függetlenségüket, a kutatók felfedezték maguknak a saját társadalmuk másságát is. Hiszen az etnikai és eltérő nyelvi csoportok, a szubkultúrák vagy intézményi kultúrák, a szakmai közösségek vagy a társadalmi mozgalmak éppen úgy kutathatóak a klasszikus antropológia által kidolgozott módszerekkel, mint a bennszülött kultúrák. Sőt, bármilyen társadalmi jelenség vizsgálható antropológiai szempontból és módszerrel, így tehát az antropológia a saját kultúrát is kutató tudományterületté vált. Ennek megvannak a maga előnyei és hátrányai. Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor a *Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban* (2008) című tanulmányukban előnyként értékelik, hogy a társadalom működésének alapvető elveit könnyebb hazai terepen feltárni, hiszen ha a saját társadalomról van szó, nem kell feltétlenül adatközlők segítségére támaszkodni, és az idegen nyelvű gyűjtésből adódó torzításoktól sem kell tartani. A saját társadalom vizsgálatakor könnyebb beilleszkedni, és „nem kell külön figyelmet fordítani arra, hogy a vizsgált társadalom kategóriáit, fogalmait használjuk, mert benne élvén a »saját« társadalomban, eleve azokat használjuk (sőt nemcsak kategóriáit, de például szertartásait, viselkedésformáit is)”. (Kapitány-Kapitány 2008: 372) A szerzők ugyanakkor hátrányként értékelik, hogy a kutatás során „*meg kell teremtenünk azt a megfigyelői távolságot*, ami egy idegen terepen eleve adva van”, mivel ha „túl közelről” látjuk a történéseket, előfordulhat, hogy nem tűnnek föl bizonyos összefüggések, szabályszerűségek, mert természetesnek tekintjük őket. A legnehezebb feladat, hogy eredeti státusainkból kilépve a megfigyelő státusába helyezkedjünk, s hogy utóbbit ne zavarják meg az előbbi feltételei. „Ugyanígy meg kell teremtenünk a távolságot saját *kategóriáinkkal, fogalmainkkal* szemben is. Bizonyos értelemben a saját társadalom megfigyelése tehát az idegen társadalmakéval ellentétes irányt követ, bár logikájában sok az azonosság.” (Kapitány-Kapitány 2008: 373)

Olvasnivalók magyarul:

BOGLÁR Lajos (szerk) (2004) *"Így kutatunk mi...". Az antropológiai terepmunka módszereihez.* I-II-III. Budapest: Szimbiózis.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor (2008) Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

További hivatkozott irodalom:

BORSÁNYI László (2008) A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

HALL, Edward T. (1980) *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat.

II. A GYAKORLAT ELMÉLETE

II. 1. A kulturális antropológia módszerei

A kulturális antropológia valódi mibenléte a gyakorlatban ölt testet. Az antropológia akkor nyer értelmet, amikor az csinálják. Mégis erről lehet a legkevesebbet írni. Sokat vitatkoznak elméleti alapvetéseken, de az elmélet értelme csak a gyakorlatban, a terepen dől el. Az igazán nagy antropológusok valódi terepmunkások, akik elutaznak a vizsgálat helyszínére, ott élnek, együtt a kutatottakkal, sokáig maradnak, kérdeznek, feltárnak, és megint kérdeznek. Kérdés tehát, hogy ez a munka mennyiben írható le. Sokféle könyv született már az antropológiai kutatás módszertanáról (sajnos egyik sem magyarul), de valamennyi csak a gyakorlat elméletét képes leírni. Mert a gyakorlat maga a terepmunka, ami mindig más, mert minden terep, minden közösség és minden kutató más. Ezért aztán nincsen olyan egységes terepmunka-módszer, amely sablonszerűen alkalmazható bármilyen terepen, bármely nép kutatásakor. Minden egyes terepnek megvannak a maga speciális problémái, sajátos megközelítési lehetőségei. Így elsősorban az adott helyzet és a sajátos körülmények, a helyi adottságok alapján határozhatjuk meg a legcélravezetőbb, legjobban alkalmazható kutatási módszert, természetesen az alapos megismerés, alkalmazkodás és befogadás után. Ahogyan Boglár Lajos fogalmazott, „nincsen olyan kulcs, amelyik minden zárat nyit, mert amelyik mindenre jó, az csak álkulcs lehet”.

Az antropológiai munka alapvetően abban különbözik a szociológiaitól, hogy rendszerint kis közösségekben kutat, ahol nincsenek olyan nagy társadalmi és kulturális különbségek, mint a szociológia által kutatott összetett társadalmakban. Ezért nem is reprezentatív mintavétellel dolgozik, hanem igyekszik elmerülni a kultúra egészében, s a vizsgált problémát minél több oldalról tanulmányozni. Bár az antropológia hajnalán még az adatgyűjtés és az őshonos kultúrák maradványainak múzeumokba való átmentése volt a cél (ezt nevezte az utókor *megmentő antropológiának*), ma már elsősorban nem a gyűjtés, hanem a *megértés* az antropológia feladata. A modern antropológia alapvetően első kézből származó információkkal dolgozik, vagyis a vizsgált társadalom tagjaival személyes kapcsolata van, és kevésbé támaszkodik készen kapott adatokra. Jellemző, hogy nemcsak a szakirodalomból megismert információkat, hanem a saját maga által gyűjtött ismereteket is ellenőrzi, ami azt jelenti, hogy sok antropológus rendszeresen visszajár ugyanarra a terepre, és felülvizsgálja saját korábbi megállapításait (ezt nevezik *reflexivitásnak*), vagy újraértelmezi

tereptapasztalatait és logikai következtetéseit. Ez lehetőséget ad arra is, hogy tapasztalatot szerezzen a kultúra változásait illetően is. Mivel az antropológus általában nem statisztikai módszerekkel dolgozik, az elemzései sem statisztikai analízisen alapulnak.

A korai antropológusok keveset írtak arról, hogyan készültek a terepre, mit vittek magukkal (ismereteket, tárgyakat, szakfelszerelést, ajándékot, gyógyszert stb.), hogyan léptek kapcsolatba a helyiekkel, hogyan fogadtatták el magukat, illetve milyen nehézségekkel kellett megküzdeniük. Malinowski ugyan leírta, hogyan teltek az első napjai (lásd később, a megfigyelés mint módszer tárgyalásakor), de a valódi küzdelmeiről csak a halála után kiadott személyes naplójából tudunk. (Malinowski 1967) Ma már elvárás, hogy az olvasó megismerhesse azt az összefüggésrendszert, amelynek a terep és az antropológus is része, s az ún. „önreflexív antropológia" keretében a kutató személyes reflexióin keresztül a terepmunka technikáiba is bepillanthassunk. A helyiekkel való kapcsolatfelvétel az egyik olyan kényes pont, amelynek helyi specifikumait a legtöbb mai kutató már fontosnak tartja leírni.

Clifford Geertz és felesége híres beilleszkedése a *bali* kultúrába a maga extremitásával tulajdonképpen nem is kirívó eset: „A kicsiny, körülbelül ötszáz fős, viszonylag elszigetelt település lakói egy sajátos, maguk teremtette világban éltek. Itt mi betolakodók voltunk, szakértők, a falubeliek ugyanúgy kezeltek bennünket, mint bárki mást, aki nem tartozik hozzájuk, s mégis rájuk erőlteti magát: úgy viszonyultak hozzánk, mintha ott sem lettünk volna. […] Szinte senki sem köszönt; de mogorva pillantást sem vetett ránk senki, és nem mondtak semmi kellemetlent, pedig a tényleges helyzetnél még ez is jobb lett volna." Aztán, amikor szemtanúi voltak egy illegális kakasviadalnak, s egy rendőrségi razzia során ők is futásnak eredtek (ijedtükben, pedig elég lett volna hivatalos papírjaikat felmutatni), hirtelen minden megváltozott. „Úgy félúton járhattunk, amikor egy másik menekülő hirtelen berohant egy házba – mint kiderült, a sajátjába. Mivel a falun túl semmi egyebet nem láttunk magunk előtt, mint rizsföldeket, az elénk táruló vidéket és elénk tornyosuló vulkánt, mi is követtük őt. Amint teljesen ziláltan mindhárman beestünk az udvarra, a felesége, aki korábban nyilvánvalóan átélt már hasonló dolgot, előhúzott egy asztalt, terítőt, három széket és három csésze teát, mi pedig valamennyien, minden explicit kommunikációt mellőzve, elkezdtük szürcsölni a teát és megpróbáltuk összeszedni magunkat. […] Másnap reggel a falu egészen más világ lett. Nemcsak hogy nem voltunk többé láthatatlanok, hanem mi kerültünk a figyelem középpontjába. Hirtelen melegséggel, érdeklődéssel vettek körül az emberek, legfőképpen pedig szórakoztatóak voltunk számukra." […] Majd levonva a konklúziót, hozzáteszi: „Az, hogy valakit kis híján elkapjanak egy razzia során, lehet, hogy nem a legáltalánosíthatóbb receptje a sikeres terepmunkának, de az én esetemben bevált. Azt

eredményezte, hogy hirtelen és szokatlan teljességgel befogadott a közösség, amelybe pedig egy kívülállónak rendkívül nehéz behatolnia. Ezzel megadatott nekem, hogy a »paraszti mentalitást« azonnal, belülről láthassam. Ez az antropológusoknak általában nem adatik meg, hacsak nincs akkora szerencséjük, hogy vizsgálatuk alanyaival fejvesztve menekülhetnek a fegyveres hatalom elől. Talán a legfontosabb az, hogy így nagyon gyorsan közel kerültem annak a társadalomnak az érzelmi kitöréseihez, stásusharcaihoz és központi jelentőségű filozófiai drámájához, amelynek belső természetét annyira meg akartam érteni." (Geertz 2001a: 144-149)

Ami közös – főként a modern – antropológiai munkákban, hogy nemcsak leírni akarja egy adott közösség jellemző életvitelét és annak külső megnyilvánulásait, hanem meg is kívánja magyarázni azt. Mégpedig úgy, ahogyan azt az adott kultúra megéli, vagyis a kutatott nép szemszögéből, saját logikai rendszeréből próbálja levezetni a magyarázatot. Arra kíváncsi, hogyan néz ki a világ a kutatott társadalom tagjainak látószögéből.

Ennek érdekében a megfigyelt jelenségeket igyekszik mélységeiben feltárni, vagyis például egy viselet kapcsán nemcsak azt jegyzi fel, hogy adott alkalommal milyen ruhát hordanak a vizsgált kultúra képviselői, hanem arra is kíváncsi, hogy miért éppen olyat, ez a viselet milyen szimbolikus jelentéseket hordoz, mikor nem hordható ez az öltözék, más alkalmakkor mit viselnek, hogyan épül be ez a viselet a kulturális hagyományba, s minderre úgy derít fényt, hogy megkérdezi azokat, akik a kultúrát sajátjukként élik meg. Őket nevezi a hivatalos szaknyelv *adatközlőknek.* Az antropológiai munkában a kutató és az adatközlők (különösen az úgynevezett *kulcs-adatközlők*, vagyis akik központi szerepet játszanak a vizsgálatban) viszonya rendszerint nagyon szorossá válik, s ez meglehetősen ambivalenssé teszi azt a módot, amellyel egyszerűen adatközlővé redukáljuk azokat az embereket, akik hosszú időn át oly nagy segítségünkre voltak. A legtöbb kutatásra jellemző, hogy idővel a kutató az általa vizsgált emberek elkötelezettjévé válik, hiszen olyan mélységeiben ismeri meg életmódjukat, gondolkodásmódjukat, problémáikat, hogy nehéz pártatlan maradni. Az antropológus és az adatközlők emiatt gyakran olyan szoros kapcsolatba kerülnek egymással, ami már-már (vagy valóban) baráti viszonyt jelent, ami egy életen keresztül elkíséri és kötelezi a kutatót.

Az adatközlők megkérdezése/kikérdezése nem egy-egy interjú formájában történik, hanem állandó megfigyelésen és részvételen alapszik a vizsgált közösség életében. Ezt az „együttélést" nevezi az antropológia *résztvevő megfigyelésnek*. Ahhoz, hogy résztvevőként figyelhessünk meg egy kultúrát, huzamosabb ideig ott is kell tehát élnünk (*hosszú idejű, állomásozó terepmunkaként* tartjuk számon a módszert Magyarországon), mint ahogy azt

annak idején Malinowski is tette. Így fedezhetjük fel ugyanis a kultúrát a maga teljességében, hiszen például legalább egy év kell ahhoz, hogy a gazdasági év valamennyi mozzanatának szemtanúja lehessünk, és megértsük az összefüggést a gazdaság, a termelés, a politikai berendezkedés, a rokonsági rendszer és a szakrális gondolkodás között, hogy csak egy fontos példát említsünk. De szintén hosszú időre van szükségünk ahhoz, hogy meglássuk a különbséget a vallott és a gyakorolt értékek között, hogy milyen ellentét feszül aközött, ahogyan az adatközlők a saját társadalmukat láttatni akarják és aközött, ahogyan az a valóságban működik (az ideák és az empirikus adatok között). Boglár Lajos, aki Magyarországon az elsők között hangsúlyozta az antropológiai terepmunka fontosságát, és aki maga is kimerítő terepmunkákat végzett, így fogalmaz: „az antropológus kötelessége, hogy felfedje informátorának (adatközlőjének) az okfejtését még akkor is, ha annak logikája ismeretlen előtte. S azért vág neki a kutató a terepmunkának, hogy az emberi különbözőség tényét személyesen átélje, mindennemű dilemmáival és ellentmondásaival, és így részese lesz egy szakmai beavatásnak.” (Boglár 2004: 17)

Az antropológiai interjú tehát a fent vázolt környezetben zajlik. Amikor az antropológus terepmunkát végez, gyakran olyan kérdéseket tesz fel adatközlőinek – rendszerint strukturálatlan interjú során – amelyek engedik kibontakozni magát az interjúalanyt, segítik abban, hogy saját nyelvezetét, gondolatmenetét, saját hangsúlyait kövesse, így téve megismerhetővé a teljes gondolati struktúrát. Ez a módszer kognitív megközelítésű. A továbbiakban az interjúalany saját fogalmait felhasználva a kutató pontosító kérdéseket tehet fel, s a válaszok belső struktúrájának elemzése során feltárja azoknak a kifejezéseknek a jelentéseit (vagy inkább jelentésrétegeit), amelyekkel az interjúalany a világot leírja. Nem mindegy persze, hogy a kutató kivel, mikor, milyen hangulatban, milyen körülmények között készíti az interjút. Könnyű belátni, hogy a szubjektív kijelentések szubjektív értelmezése, majd azok szubjektív interpretációja mindig csak egy lehetséges valóságot jeleníthet meg (a problémáról lásd a következő fejezetet).

Könnyű persze általánosságban arról beszélni, hogy kell interjúzni. Csakhogy az antropológiai terepmunka gyakran idegen nyelvi közegben történik, sőt, gyakran előfordul, hogy olyan nyelvet kellene használni a munka során, amelyről még nem született szisztematikus leírás. Amikor Vargyas Gábor a vietnámi brúk tanulmányozásába kezdett, azon tanakodott, hogy megtanulja-e a vietnámi nyelvet, vagy rögtön a brú-ra térjen. „Úgy döntöttem, hogy én nem bonyolítom a dolgomat, és ezzel egyben meg is nehezítettem a helyzetemet: nem tanulom meg a vietnámit. Ebben, nem tagadom, volt egy kis szándékosság, félve mondom el. […A vietnámi] egyfajta idegen nyelv, hogy azt ne mondjam, a hódítók

nyelve, és az nem föltétlenül szerencsés, hogy ha az ember azt a nyelvet ismeri. Szóval mindenképpen egyfajta olyan nyelv, ami ugyan hasznos, […] az embernek nagyon sokat segít, de végső soron bizonyos kapcsolatokat eleve meghatároz vagy kizár. Sokkal jobban rá voltam kényszerítve arra, hogy minden energiámmal a helyi nyelvet tanuljam. Az első két hónap, sőt a második két hónap is arra ment el, hogy minden lehetséges eszközt fölhasználva napi hat-nyolc órában megpróbáltam nyelvet tanulni. Ehhez hozzátartozik, hogy a brú törzsi nyelv, amelynek tehát se szótára, se nyelvtana nincs. Úgyhogy egész egyszerűen úgy kezdtem, mint valaha a 17-18. században a híres kutató, Nikolaj Nikolajevics Mikluho-Maklaj, aki a pápuák között kutatott. Megpróbáltam a funkciókat ellesni. Nos, ez rendkívül sok frusztrációval járt. […] Mikluho-Maklaj leírta annak idején, neki milyen nehézségbe került annak idején például ilyen elvont fogalmaknak a megtanulása, hogy keserű, édes, sós, mert az, hogy ez asztal, ez a rádió, az ember rámutat. Meg kell hogy nézze, és megtanulja, ha ez lehetséges, hogy kell megkérdezni, mert én ezt a harmadik hónap végén tanultam meg, s ez bizony sok gondot okozott. […] …egyszer megkérdezték tőlem, hogy miként hívják az egyik felszerelési tárgyamat, és akkor tanultam meg a kérdést. Emlékszem, vastag betűvel jelöltem meg a napot, és akkor attól kezdve tudtam megkérdezni! Na, ennyit a nyelvről." (Interjú Vargyas Gáborral. Boglár 2004 I: 32-36)

Amikor idegen terepen kutatunk, óhatatlanul átértékelődik saját világszemléletünk is. Világképünk kitágul, az árnyalatok sokkal erőteljesebbek lesznek, és megszűnik a „fekete" és „fehér" kategória. Megtanuljuk más szemmel nézni a világot, sokkal érzékenyebbek leszünk a társadalmi problémákra, és mindenképpen fejleszti toleranciára való hajlamunkat. Ezt minden antropológus átéli, s nyilván Mysore Narasimhachar Srinivas-t (indiai antropológus) is ez vezette rá „háromszori megszületés doktrínájának" kidolgozására: 1. Beleszületünk saját kultúránkba. 2. Terepmunkára megyünk egy idegen társadalomba. Megismerjük e másik kultúra belső rendszerének szabályait, s ha minden jól megy, idővel meg is értjük azt. 3. Visszatérünk szülőföldünkre, s rájövünk, hogy ami korábban a saját társadalmunkban megszokott volt, most esetleg magyarázatra szorul. Így közelebb kerülünk ahhoz, hogy tudományos elfogulatlansággal legyünk képesek szemlélni saját társadalmunkat is.

Borsányi László 2001-ben írt egy igen hasznos cikket az antropológiai megfigyelés módszereiről a *Kultúra és Közösség* című folyóiratban. Alább e tanulmány főbb pontjait foglalom össze.

Mindenekelőtt Borsányi fontosnak tartja megjegyezni, hogy akár interjút készítünk, akár megfigyelünk, óhatatlanul kényszerhelyzetbe hozzuk az érintetteket. Csupán azzal, hogy kérdezünk valakit – függetlenül attól, hogy őt foglalkoztatja-e a téma – és hogy rákérdezünk

számára természetes jelenségekre, máris „természetellenes” légkört teremtünk. A „mesterséges” körülmények pedig „mesterkéltté” teszik/tehetik a legőszintébb reakciókat is.

A megfigyelésnek különböző szintjei, technikái vannak, amelyek vagy önmagukban, vagy egymást kiegészítve, vagy egymást követve alkalmazandók. Ezek pedig a következők: 1. közvetett megfigyelés, 2. a feltűnést kerülő közvetlen megfigyelés, 3. résztvevő megfigyelés. Nézzük ezeket sorjában!

Közvetett megfigyelés

A közvetett megfigyelés egyfajta „tartózkodó felmérés”, melynek során a kutató különösebb feltűnés nélkül hasznosíthatja a kézenfekvő eszközöket és lehetőségeket. Számtalan – a nem szakember számára sokszor érdektelen – dolog észrevétele (!), megfigyelése és rendszerezése hasznosan egészítheti ki a később más úton-módon szerzett ismereteket, de gyakran olyasmire is felhívja a figyelmet, amire korábban nem gondolt a kutató (pl. egy-egy személy deviáns magatartása, vagy a hétköznapi ruha változatainak szabályszerű felbukkanása).

Egy-egy településen az otthonok, iskolák, munkahelyek, közösségi helyek, terek stb. pontos, részletes megfigyelését ún. *ökológiai leírások* formájában is rögzíthetjük, amelyek arra is rávilágítanak, hogy a környezet és a körülmények milyen módon befolyásolják a viselkedést. A környezethez tartozó tárgyakban, épületekben, térkonstrukciókban kifejezésre jutnak olyan emberi tevékenységek, gondolkodásmód, illetve a megalkotásukkor érvényes társadalmi szokások, normák, ízlés és szellemiség, amelyet az érdeklődő turista szintén észrevehet, de az antropológus számára az a fontos, hogy milyen összefüggések testesülnek meg ezekben. (Pl. milyen a szerepe /és ennek megfelelően az elrendezése/ a „főtérnek”: sokat elárul a településről az, hogy van-e főtér, jelzi-e azt valamilyen közösségi épület /templom, kocsma stb.?/) Fontos lehet egy jól kitaposott ösvény, amely két házat, vagy települést köt össze, vagy egy élénk forgalomról tanúskodó út, amely intenzív kapcsolatokra utalhat, s így ezen a nyomon elindulva már csak a forgalom jellegét és célját kell kideríteni. Az általános életszínvonalra utal a település épületeinek állapota, de a szemétlerakó helyeken található italosüvegek is „beszédes dokumentumok”. A helyi temető szintén érdekes adatokkal szolgálhat. A sírkövek, sírjelek, fejfák, sírfeliratok a rokonsági csoportokról nyújtanak információt, a születések és halálozások időpontjáról, az elhunytak családi és társadalmi státusáról (erre utal a síremlék anyaga, mérete, díszítettsége, környékének rendezettsége vagy elhanyagoltsága, stb.).

Ha a tanulmányozott társadalomban kevesen tudnak olvasni, érdemes megfigyelni az egyes családokban, hivatalokban előforduló könyveket, újságokat, magazinokat, kalendáriumokat és egyéb nyomtatványokat. Hasznos lehet tanulmányozni a „házi oltárt”: mit és hogyan helyeznek a szentkép mellé: fényképeket (kit ábrázolnak, milyen helyzetben örökítik meg őket, milyen ruhában, milyen testtartásban stb.), emléktárgyakat stb.

A közvetett megfigyelés módszere természetesen csak korlátozottan hasznosítható, kiegészítő forrásként. Ám mivel a bennük foglalt, általuk közvetített információk rendszerint a későbbiekben más kutatási technikák által ellenőrizhetőek és pontosíthatóak, gyakran válhatnak döntő jelentőségűvé.

A feltűnést kerülő megfigyelések

Ez a megoldás annyiban különbözik az előzőtől, hogy ezúttal a kutató nem „ráakad” a figyelemre méltó jelenségre, hanem tudatosan keresi azokat. Ebben a szakaszban már nem az egyének, illetve a közösség „lenyomatai” képezik a vizsgálódás tárgyát, hanem maga az egyén, illetve a közösség, de a vizsgálódás még mindig a háttérben történik.

Számtalan információt gyűjthetünk ennek a módszernek a segítségével, de ez már feltételezi az előzetes ismereteket, így a megfigyelés ebben a szakaszban már tervszerű. Például, ha a kutató tudja, hogy X nép körében a férfivá avatás velejárója a homlok két oldalán ejtett bevágás, akkor szükségtelen ezt a külső jegyet „megfigyelnie” – ezt magától értetődően látja. Inkább az hívja föl magára a figyelmét, ha egy felnőttnek látszó férfin nem látja a bevágásokat.

Kérdés persze, hogy mit lehet feltűnést kerülve megfigyelni? Például a külsőségeket, a metakommunikációt és a nyelvhasználatot.

Külsőségek

Sok mindenről árulkodhatnak a tetoválások (beavatás, társadalmi hovatartozás, értékrendszerek, művészet, divat), a hegek (oroszlánvadászat a maszaiknál, amelynek a társadalmi státuszban van jelentősége) vagy az öltözködés (lokalitás, társadalmi helyzet, alkalom).

Mimika, metakommunikáció

A mozdulatok, a gesztusok fontos kommunikációs szerepét nem kell ecsetelni. Ezeket az „árulkodó jeleket” az antropológus is előszeretettel figyeli meg: az egyénekre jellemző taglejtésekből, testmozgásokból, illetve a társadalmilag egységesen

értelmezhető mozdulatokból, metakommunikációs jelekből sok minden megtudható. Vannak olyan mozdulatok, gesztusok vagy reakciók, amelyek a valláshoz vagy valamilyen szokáshoz kötődnek. Ezek megfigyelése és lejegyzése igazolhat korábbi állításokat, vagy újabb kérdések kiindulópontja lehet.

Nyelvhasználat

Általában feltűnés nélkül figyelhető meg az, hogy az emberek hogyan beszélgetnek egymással a mindennapi életben. De az is, miként nyilvánulnak meg élőszóban ilyen vagy olyan közösségi megmozduláskor (önreprezentáció). Tükrözhetik a beszélő társadalmi hovatartozását (iskolázottságát, műveltségét, az adott társadalmon belüli csoport-hovatartozását, szakmáját stb.) a meghatározott szókapcsolatok, egyes szavak előfordulásának gyakorisága, ezek tartalma, érzelmi töltete, illetve ezek állandósága vagy változatossága, stb. (Ezt legkönnyebben saját társadalmunk szubkultúráiban figyelhetjük meg: a társadalmi hovatartozás és az iskolázottság általában szoros összefüggésben van a nyelvi kifejezésmóddal, illetve sokat elárul egy bizonyos társadalmi- vagy szakmai csoport egyéni szókincse, vagyis a szleng). Ezek a tényezők utalhatnak a beszélők kapcsolatának minőségére (két szomszéd pl. másként üdvözli egymást és másként cseveg a buszmegállóban, mint a templomban; más kifejezéssel közelít egymáshoz két ismerős és két rokon; másról és másként beszélget egymással tanár és diák, mint diák és diák, stb.).

Az antropológia kitüntetett módszere, a résztvevő megfigyelés

A fent vázolt előzetes vizsgálódások nemcsak információkkal és tapasztalatokkal látnak el minket, hanem segítenek abban is, hogy állandó jelenlétünkkel elfogadtassuk magunkat, hogy megismerkedjünk az emberekkel, és egyengessük a befogadásunkhoz vezető utat. 1922-ben Malinowski is beszámolt már erről a közeledésről, amikor leírta, hogy az etnográfiai gyűjtőmunka hogyan ágyazódik be az antropológus napirendjébe: miközben megérti (és bizonyos szinten talán át is veszi) a helybéliek gondolkodásmódját és szokásainak nagy részét, az érvényes viselkedésformákat „beépíti” saját magatartásába (részben azért is, hogy meg tudjon felelni a helyi elvárásoknak).

„Alighogy megtelepedtem Omarakanán, bizonyos mértékben részt vettem a falu életében, figyelemmel kísértem a fontos vagy ünnepi alkalmakat, és érdeklődtem a kis falu eseményeinek fejleményei iránt. Reggelente többé-kevésbé olyan napokra ébredtem, mint a helybeliek. Kibújtam a szúnyogháló alól, hogy lássam az éledező falusi életet, a háztartástól

és az évszakoktól függő munkanapba belelendülő embereket, hiszen olyan korán vagy későn kelnek és látnak munkához, ahogy a tennivalók megkívánják. Amikor reggeli sétámat tettem, a faluban láthattam a családi élet bensőséges részleteit, az öltözködést, a főzést, az étkezést. Láthattam a napi munka előkészületeit, feladataikat végző embereket, valamilyen kézművességben serénykedő férfiakat és nőket. Viták, tréfák, családi jelenetek, általában hétköznapi, olykor drámai, de mindig lényeges események határozzák meg mind az én napjaimat, mind az övékét. Visszaemlékezve meg kell állapítanom, hogy mivel a bennszülöttek folyamatosan mindennap láttak, megszűnt az irántam tanúsított érdeklődésük, illetve a riadalmuk miattam, vagy hogy tudatosan kezdjenek viselkedni a jelenlétemben; többé nem jelentettem zavaró tényezőt az általam tanulmányozott törzsi életben, nem befolyásoltam a puszta jelenlétemmel – ahogy általában szokásos egy új jövevény megérkezésekor minden primitív [eredetiben: savage] közösségben. Valójában amint rájöttek, hogy mindenbe beleütöm az orromat, még olyan dolgokba is, amibe egy jól nevelt bennszülött álmodni sem mert, az életükhöz tartozó szükséges rossznak tekintettek, amin a dohányadományok enyhítettek valamennyit.

Napközben bármi történt, könnyen megtudtam, semmi sem kerülhette el a figyelmemet. Jelzések a mágus (sorcerer) esti felbukkanásával kapcsolatban, egy-két nagy, igazán fontos veszekedés és szakítás a közösségben, betegségek, gyógyítási kísérletek és halálesetek, mágikus rítusok, amelyeket elő kellett adni, s mindezt nem kellett felhajtanom attól félve, hogy elszalasztom őket, mert a szemem előtt zajlottak, mondhatnám, a saját házam küszöbe előtt. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy ha bármikor valamilyen drámai vagy fontos dolog történik, azon melegében tanulmányozni kell, mert a bennszülöttek akkor csak arról tudnak beszélni; erősen izgatottak lesznek, ezért nem tartózkodók; erősen foglalkoztatja őket, felélénkül a gondolkodásuk és emiatt belemennek a legapróbb részletekbe. Mindazonáltal sokszor megszegtem az etikett szabályait, amire a bennszülöttek, most már eléggé ismerve engem, nem voltak restek azonnal felhívni a figyelmemet. Meg kellett tanulnom viselkedni, és egy bizonyos fokig »megtanultam ráérezni« a helyes és rossz bennszülött-viselkedésre. Ezzel, meg azzal, hogy élveztem a társaságukat, és részt vettem egyes játékaikban és szórakozásaikban, kezdtem érezni, hogy valóban kapcsolatban vagyok a bennszülöttekkel, ami előfeltétele a sikeres terepmunkának.” (Malinowski 1961: 7-8, idézi Borsányi 2001: 80-81)

Malinowski után egyre hangsúlyosabbá vált az *émikus* szemlélet fontossága, amely a tanulmányozott közösség látásmódját igyekszik megvilágítani, mintegy átvéve annak logikáját. Az is bizonyos azonban, hogy „bennszülötté válni” legalább annyira hátrányos,

mint amennyire előnyös lehet a munka hatásfoka szempontjából. Bármilyen ellentmondásosan hangzik is, meg kell tanulni kívülről szemlélni a belülről való részvételt. Csak így lehetnek a közvetlenül szerzett információk megbízhatóak, és csak így lehet őket kellő tárgyilagossággal leírni, elemezni és a kutatási célnak megfelelően szelektálni.

Amikor a kutató már kellő ideje él a vizsgált közösségben, a megfigyelés révén szerzett elsődleges adatokra, tényekre és benyomásokra építve konkrét kérdéseket tud megfogalmazni, amelyekre célirányos kérdések segítségével tud választ kapni. A folyamatos ellenőrzés – egy adott kérdés minél sokoldalúbb megközelítése, feltárása – elengedhetetlen a feldolgozó munkához.

Ahhoz, hogy a kutatás igazán tervszerű legyen, az antropológusnak meg kell ismernie a közösség napirendjét, heti, havi eseménynaptárát, a gazdasági és rituális események időpontjait, s ennek, illetve vizsgálódása tárgyának megfelelően kell kialakítani saját napirendjét: mikor hová *kell* mennie, miben kell feltétlenül részt vennie, stb.

Gyakori hiba, hogy a megfigyelések következtetései a kutató saját kultúrájában érvényes értékeket és normáikat tükrözik, s az ilyenfajta általánosítások alkalmatlanok a tudományos következtetésekre. Az is előfordulhat, hogy amit pl. egy szubkultúra tanulmányozásakor „ellenséges" reakcióként érzékel a társadalomtudós, az adott közösségben éppen az ellenkezőjét jelenti.[9] Ezért fontos, hogy a *megfigyeléseket jegyezzük le*, ne pedig a *megfigyelésekből eredő következtetéseket*.

A jó terepmunka-jegyzetek tele vannak eseményleírásokkal, a megfigyelő érdeklődését felkeltő momentumokkal, de az elkészült monográfiákban már csak elvétve fordulnak elő konkrétumok. Pl. a terepmunka-jegyzet így szól: „Találkoztam „A"-val és feleségével az ösvényen. Az asszony egy köteg rőzsét cipelt a hátán, és kb. 2 ½ éves gyermekét az ölében. „A" egy lándzsát vitt. Libasorban haladtak, „A"-val az élen." Az antropológus ilyenkor megjegyzi magának, hogy a nő a tehercipelő, és a férje mögött halad. A továbbiakban nyitva tartja a szemét, vajon mindig a férj megy-e elöl, és mindig a feleség viszi-e a terhet? Ha minden esetben ezt tapasztalja, és a szóbeli információk is megerősítik, hogy ez a szokásos viselkedésforma, a monográfiában már az szerepel, hogy: „X" társadalomban a nők viszik a terhet, s a férjük mögött haladnak." (De ebből még nem szabad

[9] Ilyen például a tibeti hagyományos üdvözlési mód: az emberek a nyelvüket öltik ki egymásra (noha ma már ritkán találkozhatunk ezzel a köszöntéssel). Ha ismerjük a mitológiát, tudjuk, hogy a szokás alapja egy 9. századi királyhoz (Langdarmához) kötődik, akit a hagyomány szerint egy gonosz démon szállt meg – ezzel magyarázzák, hogy üldözni kezdte a buddhizmust –, s feketévé változott a nyelve. Mivel tehát a fekete nyelv a megszállottság ékes bizonyítéka, logikus, hogy az emberek megmutassák egymásnak: nincsen mit tartani tőlük. Egy olyan kultúrában, ahol a népi hiedelmek minden talpalatnyi helyet ártó és segítő lényekkel népesítenek be, érthető e tisztázó rítus jelenléte.

azonnal azt a következtetést levonni, hogy a nőket alacsonyabb rendűnek tartják!) A kutatónak azt kell kiderítenie, hogy az adott közösség értékrendjében hogyan értelmezhető ez a szokás. (Lehet, hogy egy mítosz a magyarázata, vagy, hogy a férj vigyáz az asszonyra, nehogy megtámadják, stb.)

Mindezek után a lehető legrövidebb időn belül érdemes leírni a látottakat és hallottakat. A magnó, a fényképezőgép vagy a videó segít az események visszaidézésében, az ellenőrzésben, illetve hozzásegít a megfigyelői elfogultság kiküszöböléséhez. Persze sok közösségben előfordul, hogy még a legbennfentesebb kutatónak sem engedik bizonyos esetekben az efféle eszközök használatát – különösen rituális és intim közösségi megmozdulásokon. (Borsányi 2001: 77-83)

Amikor a kutatás befejeződik, az antropológus leírja mindazt, amit látott, hallott és megtapasztalt, amit vizsgálódásai alapján az általa kutatott népről megtudott. Ezt nevezzük *monográfiának*. Azt a folyamatot pedig, ami magában foglalja az antropológiai munkát a terepmunkától, a terepmunka-napló írásán keresztül az interpretációig, *etnográfiának* hívjuk. A monográfia egyben annak megfogalmazását is jelenti, hogyan értettünk meg, hogyan értelmeztünk egy másik gondolkodásmódot, ezért az antropológiai írást *interpretációnak* (értelmező leírásnak) nevezzük. Amikor az antropológus kellő mennyiségű információval rendelkezik kutatott témájával kapcsolatban, lefordítja ezeket az olvasók számára, ami nem pusztán egy esetleges nyelvi fordítást jelent, hanem egy kulturális, ha úgy tetszik szimbolikus fordítást, ami egyfajta magyarázatot is jelent. A feladata az, hogy kulturálisan érthető formában tálalja a mondandóját, átültesse saját kulturális hagyományunk, gondolkodásmódunk logikájára, hiszen egy-egy szokáscselekvés, rituális megnyilvánulás, világnézet jelentése általában nem fordítható át egyik nyelvről a másikra, éppen a gondolkodásbeli, viszonyításbeli, értékrendbeli eltérések miatt. Ezért van szükség egy szimbolikus fordításra is, amely mintegy megvilágítja azt a gondolatkört, értelmezési rendet és logikát, amelybe az adott cselekvés beágyazódik és értelmet nyer. Ehhez a munkához van szükség a *holisztikus szemléletmód*ra, amely azt segíti, hogy egy-egy kulturális jelenséget az egész kultúra integráns részeként lássunk, és így is fedezzük fel annak értelmét.

Bár az antropológia rendszerint a *partikuláris jelenségek* vizsgálatából indul ki, részletekbe menő, aprólékos kutatást végez, a célja rendszerint az egész vizsgált kultúra megértése és magyarázata. Az antropológia klasszikusan tehát úgy dolgozik, hogy a kutató elmegy a vizsgált közösségbe, és egy-egy esemény, jelenség kapcsán értelmezi magát a kultúrát. Amikor a megfigyelt jelenséget meg akarja magyarázni, az egész életmódot és a

gondolkodásmódot is figyelembe veszi, és az etnográfiában már az általa vizsgált jelenségből bontja ki az egész kultúrát, mert ez fogja megmagyarázni magát a jelenséget.

A megfigyelésen és különösen a résztvevő megfigyelésen, illetve az interjún kívül az antropológusok ma már természetesen használnak audiovizuális eszközöket az adatrögzítésre, illetve családtörténeteket, életutakat gyűjtenek, családfákat, írott emlékeket, fényképgyűjteményeket, népszámlálási- és egyéb statisztikai adatokat elemeznek, vagy az interneten megjelenő alternatív valóságot értelmezik.

Olvasnivalók magyarul:

BOGLÁR Lajos (szerk) (2004) *"Így kutatunk mi...". Az antropológiai terepmunka módszereihez.* I-II-III. Budapest: Szimbiózis

BORSÁNYI László (2001) A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és Közösség*, 5. évf. 1. szám: 77-83. old.

További hivatkozott irodalom:

GEERTZ, Clifford (2001a) *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris

MALINOWSKI, Bronislaw (1967) *A Diary in the Strict of the Term*. London: Routledge & Kegan Paul

II. 2. Az antropológia elméleti és módszertani dilemmái

1986-ban jelent meg James Clifford és George E. Marcus szerkesztésében a *Writing Culture* (Clifford – Marcus 1986) című tanulmánygyűjtemény, amely óriási vitákat kavart a diszciplínán belül. Tette ezt elsősorban azzal az alapállással, amely megkérdőjelezte az antropológiai kutatásmódszertan messzemutató lehetőségeit, illetve a nyugati kutatók által írt etnográfiák hitelességét. Clifford máshol (2001) felvetette a kérdést, hogy vajon Malinowski terepmunkáján mi is történt valójában? Vajon Malinowski, aki megvetette a résztvevő megfigyelés alapjait és lefektette módszertani szabályait, „lejött a teraszról", és egy trobriandi falu közepén a főnök kunyhója mellett felállította a sátrát, vajon tényleg megfigyelőként tudott jelen lenni? Vagy esetleg éppen ő volt az, akit megfigyeltek? S vajon a lokalizált vizsgálatot, a behatárolt helyszínt, az ott tapasztaltakat mennyiben azonosíthatjuk magával a kultúrával? Vajon nem mond-e ellent a holisztikus szemléletmódnak az a felfogás, amely a hagyományos etnográfia esetében marginalizálja a terepet azzal, hogy kiszakítja egy regionális, országos, globális viszonyrendszerből, és nem veszi figyelembe a „kultúra" külső kapcsolatait és helyváltoztatásait? Ahogy James Boon is írja: „amit balinéz kultúrának hívnak, sokszerzős kitalálás, történelmi alakulat, amit bevezettek, politikai konstrukció, elmozduló paradoxon, folytonos fordítás, embléma, márkajelzés, a szembeálló identitások nem-konszenzuális egyeztetése és még sok minden más". (Boon 1990, idézi Clifford 2001)

Tulajdonképpen a gondolatot már a brit szociálantropológus, Edmund Leach (1996) is felvetette, miszerint az, amit az antropológus leír egy adott kultúráról, vajon nem inkább „irodalmi alkotásként" értékelhető, mintsem objektív adatforrásként egy adott közösségről. Irodalmi alkotás, mert a szöveg magán viseli szerzője szemléletét, egész szubjektumát, mégha bármily pontos etnográfiai adatokra támaszkodik is. Ám ezek az etnográfiai adatok is az adatközlő, a beszélő szubjektív világlátását közvetítik, ami nem azonosítható magával a kultúrával, s végül ez a két (illetve sok) szubjektív szemlélet alkotja magát az etnográfiát. Ez a probléma vezetett aztán a *writing culture* vitájához, amely kérdésként tette fel, hogy vajon az antropológia voltaképpen tudomány-e, vagy inkább az irodalom egyik ága? Ez a gondolat nem egyedül az antropológián belül merült fel, hanem a „posztmodern fordulat" részeként szerte a társadalomtudományokban, amelynek alapja az objektív valóság megkérdőjelezése volt, nevezetesen az, hogy vajon létezik-e objektív valóság, az megragadható-e, illetve objektív marad-e a mondanivaló, ha azok valamilyen interpretáció részeként nyilvánulnak meg. Ezzel a problémával küzdött Bakó Boglárka is, amikor döbbenten tapasztalta, hogy az általa *hosszú idejű, állomásozó terepmunkával* vizsgált közösség reakciója a nyomtatásban is

megjelent, róluk szóló, az etnikai ellentéteket elemző írására egészen más volt, mint ahogyan még a nyomtatás előtt reagáltak az összegző műre. Azzal, hogy a megjelent tanulmánnyal egyfajta „új valóságot” teremtett, etikai kérdéseket vetett fel a közölhetőséggel kapcsolatban. (Bakó 2004)

A kortárs antropológia számára már nyilvánvaló, hogy az a hagyományos, izolált és idealizált terep, amelyen Malinowski dolgozott, ma már nem létezik. A klasszikus antropológusok idejében még viszonylag elszigetelten élő kis közösségeket (hordákat, törzseket) ma már elérte több integrációs hullám is, amelyek közül a legmélyebb hatással az urbanizáció és a globalizáció, illetve a kis közösségek komplex társadalmakba való beolvadásának folyamatai voltak. Megváltozott tehát a terep jelentése, a hozzá való viszonyunk, és áthelyeződtek a kutatások hangsúlyai is. Néhány évtizeddel ezelőtt különösnek hatott, ha egy európai antropológus európai terepen kutatott, hiszen azok a hagyományos életmódok, „egzotikus” életformák, amelyekre az antropológia a kezdetekben a figyelmét hangsúlyosan kiterjesztette, Európában kevéssé találhatóak meg, vagy legalábbis semmiképpen nem izolált, jól körülhatárolható formában. Mivel azonban a klasszikusan vizsgált törzsi társadalmak sem léteznek ma már érintetlen, a nyugati világ hatásaitól mentes formában, úgy, mint az antropológia klasszikusainak korában, a felvetett kérdések is módosultak.

Ha azonban e kérdéseket kritikusan megvizsgáljuk, látnunk kell, hogy azok a szempontok, amelyeket magunknak a kutatás céljával és módszereivel kapcsolatban felállítunk, saját logikai rendszerünkből, saját kulturális beidegződéseinkből táplálkoznak, és tulajdonképpen saját problémáinkra keressük a válaszokat. Hiszen nyilván az fogja felkelteni az érdeklődésünket, ami számunkra különös, így maga a kutatási téma gyakran már eleve etnocentrikus attitűdöt hordoz. Ezért hasznos, ha engedjük, hogy a terep is formálja kérdéseinket.

Szintén az antropológiai terep és annak tapasztalatai vetették fel azt a dilemmát, vajon a kutató által adott helyen megtapasztalt pillanatnyi „valóság” mennyiben járulhat hozzá a tudományosságot biztosító modellalkotáshoz és az univerzális érvényesség igényéhez. (Pulay 2005: 77)

A terep jelentésének változása arra is utal, hogy ma már nem feltétlenül lokálisan behatárolt egyhelyszínes kutatásokról beszélhetünk, hanem olyan rendszerekről is, amelyek valamilyen módon strukturálják az életviszonyokat. George Marcus (1995) vezette be a *multi-sited ethnography* kifejezést, amely arra utal, hogy a *többterepű etnográfiai kutatás* az emberek és élettörténeteik, az áruk és a termékek, az eszmék, a szimbólumok, az allegóriák

vagy a metaforák alakváltozásainak nyomon követéséből állhat. Marcus szerint ez a nyomkövető antropológia határozza meg a 21. század antropológiájának sajátosságait is: a kultúra terjedése és formálódása hálózatokban, értelmező nyelvi közösségekben és a legkülönfélébb médiumok reprezentációiban zajlik. Ez a megközelítés már nem magát a kultúrát értelmezi, hanem a kultúra mibenlétéről folytatott vitákat értelmezi és elemzi kritikai módon. Ebben a megközelítésben hangsúlyossá válik az elméleti igényesség, a gyakorlati hasznosság, és a politikailag érzékeny, kritikai hozzáállás egysége. Ez a megközelítés olyan területeken vált kikerülhetetlenné, amelyek a természettudományok társadalomra való hatásait vizsgálják, elsősorban a *cultural studies*[10] területén (a reprodukció és reprodukciós technológiák, a járványtannal kapcsolatos kutatások az orvosi antropológiában, a modern elektronikus kommunikációval kapcsolatos kutatások (pl. Internet), a környezetvédelemmel (ember és környezet) kapcsolatos kutatások, vagy a biotechnológiai kutatások elemzése). (Marcus 1995)

Az antropológia e kihívásra egyfelől úgy válaszolt, hogy a leírásokban mind nagyobb hangsúlyt fektet a *folyamat* kérdésére, arra, hogy az adott kutatás és az interpretáció milyen körülmények között, milyen időszakban és hol történt, ami nagyban befolyásolja az interpretáció értelmezését, illetve a tanulmányok jelentős részévé vált a *kutató és a terep* viszonyának elemzése. Fontossá vált tehát annak hangsúlyozása, hogy az antropológiai írás nem statikus állapotokat mutat be, hanem egy folyamat adott időben és térben megtapasztalható állomását, amely állandó változásban van, és az egyik legfontosabb feladat éppen ezen változások megragadása és értelmezése.

Szintén a fent vázolt problémára adott válaszként formálódott az inerpretív antropológia terep-értelmezése, amely terepnek tekint mindenfajta *interpretív közösség*et, amely a valóság megragadásának értelmezési keretét adja. Az interpretív közösség nem valamely *a priori* definiált réteg vagy csoport (pl. elit, polgárság, jobbágyság), hanem az a bármekkora és bármilyen összetételű, formális vagy informális szerveződésű csoport, amelynek tagjai adott dolgot adott időben és összefüggésrendszerben azonos módon értelmeznek. (Boglár et al. 2005: 28) Geertz, az interpretív antropológia legismertebb képviselője ebből kiindulva a kultúrát egy olyan szövegként is felfogható jelenségnek tartotta, amelynek különféle olvasatai vannak.

[10] A cultural studies-t hazánkban Vörös Miklós és Nagy Zsolt nyomán *kritikai kultúrakutatásként* ismerjük, amely a lehető legtágabban értelmezett társadalmi egyenlőtlenségek és ezek társadalmi okainak vizsgálatát, illetve a társadalom ellentmondásainak tanulmányozását jelenti.

Ugyanakkor ez a helyzet kiváltotta az antropológia érdeklődését a *szubkultúrák* tanulmányozása iránt, ahol a résztvevő megfigyelés módszerével gyakorta városi közösségek jelentették a terepet (pl. Robert Redfield, a városantropológia megteremtőjének neve említendő e helyütt), vagy olyan falusi közösségek, amelyek a kutató saját társadalmának részét képezik. Ma már a közösség definíciója is problematikussá vált, ezért indokolt, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül a közösség dinamikus felfogásait sem. A szociológiától örökölt kapcsolatháló-kutatás újraértelmezi a csoport és a közösség fogalmát, s alternatív csoport-fogalom lehet az *új típusú közösségek* vizsgálatában Barry Wellman *„személyes hálózati közösség”* kifejezése is, amely alapvetően a közös cél megfogalmazásán és a kölcsönös segítségnyújtáson alapszik. (Wellman 1999)

Mára fontos kutatási problémává vált továbbá a *nemzetté válás folyamata*, amely eklatáns példája a kulturális konstrukció működési mechanizmusának. Hasonlóképpen izgalmas kérdéseket vet fel a komplex társadalmakon belül elkülönülő-integrálódó *etnikumok* identitásproblémája is, új kihívást jelent a kulturális érintkezésből eredő változások és reakciók társadalomtudományi vizsgálata (multikulturalizmus, transznacionalizmus, turizmus), vagy akár a sport világához és hatásához kapcsolódó kulturális reprezentációk elemzése is (a sport antropológiája).

Olvasnivalók magyarul:

BAKÓ Boglárka (2004) A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás* 2004 (3) http://www.hhrf.org/kisebbsegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8 (Letöltés ideje: 2012.08.03.)

CLIFFORD, James (2001) Utazó kultúrák. *Magyar Lettre Internationale* 41. http://epa.oszk.hu/00000/00012/00025/clifford.htm

További hivatkozott irodalom:

BOGLÁR Lajos et al. (2005) *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk) (1985) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press

LEACH, Edmund (1996) Szociálantropológia. Budapest: Osiris

MARCUS, George E. (1995) Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multy-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 95-117. old.

PULAY Gergő (2005) Mary Douglas: Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok. *BUKSZ* 17(1): 77-79. old.

WELLMAN, Barry (1999) The Network Community. In Wellman, Barry (szerk) *Networks in the Global Village.* Boulder: Westview Press

III. ANTROPOLÓGIAI ESZMETÖRTÉNET DIÓHÉJBAN

Az antropológiai gondolkodás gyökerei a 18. századig nyúlnak vissza, amikor a felvilágosodás eszméit követve a tudományos gondolkodásban megjelent az igény a szabad, elfogulatlan vizsgálódásra, az egyenlőségre és az emberi jogok valamennyi emberi lényre történő kiterjesztésére. Bár az individualizmus és a haladás felértékelésével a hagyományos értelemben vett hagyomány elveszítette talaját, új hagyományokat – persze nem tudatosan – többek között idegen kulturális elemek felhasználásával alkottak szerte a nyugati világban. (Shils 1987)

Ebben a törekvésben nagy szerepet játszottak azok az útleírások, amelyeket eleinte (a kultúrakutatásban legalábbis) képzetlen és gyakran igen elfogult utazók vagy misszionáriusok készítettek, akiknek lehetőségük volt kapcsolatba lépni idegen kultúrákkal. Az általuk tudósított, egymástól távol élő népek egyes kulturális jegyeinek különös hasonlósága vagy feltűnő különbsége arra sarkallta a társadalomtudósokat, hogy felleljék ezen különbözőségek és egyezések okát, illetve felmerült a kérdés, hogy vajon ezek a furcsa emberek milyen viszonyban vannak a nyugati civilizációkkal. Mivel a korabeli európai gondolkodás alapvetően a keresztény eszmerendszerre támaszkodott, a válaszokat elsősorban a Bibliára való utalásokkal alkották meg. Eszerint tehát Isten – az akkori kifejezéssel élve – a színesbőrű, „primitív" embereket nem ugyanakkor teremtette, mint a fehéreket, hanem egy olyan teremtési folyamatban, amelyről nem szól a Teremtéstörténet. Egy másik elképzelés szerint mégiscsak ugyanattól az őstől származnak, mint a „civilizáltak", de valamilyen bűnük miatt Isten egy másik kontinensre száműzte őket, akik lassan meg is feledkeztek a Biblia tanításairól. Ez volna a magyarázata annak, hogy ezek a népek a fehér ember számára olyan visszatetsző szokásokkal élnek – vélték a korabeli tudósok. (Hollós 1995: 7-8) Tulajdonképpen ez az eredete az ún. *degenerációs elméletnek* is, amely szerint ezek a társadalmak egykor magasan fejlett civilizációk lecsúszott maradványai lehetnek. Később ezt a vélekedést éppen az Egyesült Államokban megszületett **evolucionista iskola** vetette el, és felváltotta azzal a nézettel, hogy a „primitív" népek soha nem éltek magasabb civilizációs szinten, hanem éppen hogy *még* nem elég fejlettek ahhoz, hogy átvegyék a nyugati társadalmak technikai, gazdasági vívmányait, sőt, hogy megértsék erkölcsi tanításait – amelyet természetesen szintén magasabb rendűnek tételeztek fel. *Lewis Henry Morgan*, az iskola alapító atyja elméleteit egy olyan országban és egy olyan korban dolgozta ki, amelynek

éppen nagy szüksége volt a világ rendjének megmagyarázására, s amelynek számára a civilizáció csúcsát az éppen kibontakozó amerikai demokrácia jelentette. Ezt az igényt elégítette ki Morgan azzal, hogy tudományos bizonyítékokat hozott fel amellett, hogy a világ valamennyi népe számára éppen Amerikának kell példát mutatnia, hiszen az összes társadalmi-kulturális jelenség és intézmény tekintetében éppen az Egyesült Államok dolgozta ki a legfejlettebb formát. Azt állította, hogy erre a szintre csakis bizonyos lépcsőfokok megtételén keresztül lehet eljutni, amely lépcsőfokokon szükségszerűen végighalad valamennyi társadalom. A mai antropológia sok mindenben vitatkozik az evolucionista felfogással, mert tételeit túlontúl *etnocentrikus*nak érzi, és elveti azt a lehetőséget, miszerint minden kultúra hasonló lépcsőfokok szerint fejlődne, hiszen egy kultúra alakulását számos olyan tényező befolyásolhatja, amely lehetetlenné teszi a forgatókönyvszerű fejlődést. Morgan egy olyan meghasonlott világban élt, ahol a keleti parton egyes gondolkodók – mint például maga Morgan – védelmükbe vették a bennszülött kultúrákat, mintegy az erősebb jogán pártfogolták az „elmaradott primitíveket", s munkásságuk nyomán kialakult a „nemes vadember" eszményképe, míg a kontinens középső területein még módszeresen irtották a bennszülötteket.

Európában az 1920-as évektől más úton közelítették meg a kulturális fejlődés kérdését. Itt ekkoriban a világ különféle kultúráiban egyezéseket kereső **diffúzionizmus** uralkodott, amely *Adolf Bastian* gondolatmenetét követve – „az emberiség pszichikai egységét" alapul véve – azt hirdette, hogy hasonló problémák egymástól távoli kultúrákban is hasonló megoldásokat szülnek. *Friedrich Ratzel* nyomán a hasonló kulturális jelenségek eredetét keresték, amelyek tanításuk szerint kölcsönzések vagy a népcsoportok közötti migráció révén terjedtek el. Ez utóbbi álláspontot fejlesztette tovább *Leo Frobenius*, *Fritz Graebner* és *Wilhelm Schmidt*. Ők már nemcsak „kultúrelemekben", hanem egész „kultúrakomplexumokban", illetve „kultúrkörökben" gondolkoztak, sőt, feltételezték egy őskultúra, az „*Urkultur*" létezését is, amelyet a Nagy-Britanniában is megjelenő irányzat két híve, *G. Elliot Smith* és *William J. Perry* Egyiptomban jelölt ki. Szintén Angliában *William H.R. Rivers* azt állította, hogy a kulturális minták térbeli- és időbeli terjedése univerzális jelenség.

Ugyanebben az időben Amerikában már új irányt vett a kultúrakutatás, amely elsősorban *Franz Boas*nak köszönhető. Az általa kidolgozott **történeti partikularista** elmélet szembeszállt a kulturális evolúció hirdetőivel azzal az indokkal, hogy a kultúrák alakulásának magyarázatát nem lehet sémák közé szorítani, hiszen minden kultúrának éppen az a legfőbb jellemzője, hogy egyedi. Egyedi, hiszen minden kultúrát más és más hatás ér történelme

folyamán, amely köszönhető állandóan változó szomszédainak, változó környezeti feltételeinek, stb. A diffúzionistákat pedig összehasonlító módszerük miatt kritizálta, amelyről úgy tartotta, hogy túl kevés adaton alapszik, és túlontúl felületes. Ez a felfogás azonban oda vezetett, hogy a történeti iskola legtöbb képviselője óvakodott mindenfajta elmélet gyártásától, mert úgy vélték, hogy valamennyi elmélet általánosításokon alapszik, ami nem egyeztethető össze az antropológiai szemléletmóddal.

Boas nagyhatású munkássága elsősorban tanítványai életművén keresztül mérhető le, akik kutatásaikat sokáig a boasi relativizmus szellemében folytatták. Ebben a tudományos miliőben született meg a „**kultúra és személyiség**” irányzat (illetve az ezt megalapozó iskola) – elsősorban és először női kutatók (*Ruth Benedict, Margaret Mead*) vezetésével –, amely abból az alapvetésből indult ki, hogy a kultúrákat éppen azon elvek és hatások mozgatják, mint magát az egyént, így tehát a kultúra sajátos jellegét az egyéni attitűdök hozzák létre, amelyeket viszont a nevelés alakít. Ugyanakkor természetesen mindenki annak megfelelően viselkedik, hogy kultúrája milyen mintákat rajzol elé: ez jelenti az iskola számára a kulturális relativizmust. Az irányzat legnagyobb erényét abban kell látnunk, hogy hangsúlyozottan nagy figyelmet szentel az egyénnek, sőt, az egyénből kiindulva igyekszik megmagyarázni a társadalmi-kulturális sajátosságokat – bár a kritikusok szerint túlontúl leegyszerűsítve.

Míg az amerikai antropológia a történeti- és a személyiségkutatásokban látta a kulturális jellegzetességek magyarázatához elvezető utat, addig Franciaországban és Nagy-Britanniában a társadalomtudományok egészén belül egyre inkább a **funkcionális megközelítés**ben bíztak. Ez a hozzáállás francia földön *Émile Durkheim*, *Marcel Mauss* és *Lucien Lévy-Bruhl*, Nagy-Britanniában pedig *Bronislaw Malinowski* és *Alfred Reginald Radliffe-Brown* munkásságában kristályosodott ki, akik amellett kardoskodtak, hogy a formát mindig a funkció határozza meg, így a társadalmi-kulturális jelenségek értelmezéséhez azok funkcionális jelentőségét kell elsősorban feltárnunk, a múlt rekonstruálása viszont sokszor túlontúl spekulatív, ezért tudományos tézisek felállítására alkalmatlan. Ennek ellenére az etnográfusokra (is) nagy hatást gyakorló Durkheim úgy vélte, hogy a törzsi társadalmak tanulmányozása közelebb vihet minket az emberiség történetének megértéséhez. Az antropológiára elsősorban *Émile Durkheimnek* és *Marcel Maussnak* a társadalmi szolidaritásról és integrációról szóló elméletei gyakoroltak igen termékenyítő hatást, illetve az a megközelítés, amely a társadalmi törvényeket a kultúra felől próbálta megmagyarázni. Durkheim és Mauss alapállása erősen evolucionista beállítottságú, akik kutatásaik közepette – nagy elődeikhez hasonlóan – még szintén nem hagyták el dolgozószobájuk falait.

A *prelogikus gondolkodásmód* fogalmát bevezető Lévy-Bruhl amellett érvelt, hogy a preindusztriális[11] életmódot folytató ember gondolkodásmódját a kollektív tudat alakítja, ami azt jelenti, hogy az általa észlelt jelenségeket ő úgy fogja fel, hogy az megegyezzen a társadalmi eredetű képzetekkel, mivel nem jellemzője a racionálisan elemző, kritikai szemléletmód.

Malinowski funkcionalizmusa, amely az ember biológiai szükségleteiből indul ki, s ebből levezetve jut el a társadalmi intézmények felrajzolásáig, alapvető összefüggésekre mutat rá, ám a kutató legmesszemutatóbb tevékenysége mégsem ebben keresendő. Legfontosabb, a mai napig minden antropológus előtt példaként álló törekvése módszertanában, az *antropológiai terepmunká*ban rejlik. Terepmunka alatt alapvetően ma is azt értjük, amit Malinowski értett alatta: hosszú ideig (ideális esetben, illetve lehetőség szerint legalább egy évig) tartó aktív részvételt a tanulmányozott közösségben, amelynek során a kutató a lehető legnagyobb mértékben törekszik az *émikus szemléletmód*ra (amennyiben a sajátjától idegen közösségben kutat), megfigyelései és következtetései pedig *holisztikus igényű*ek és a lehető legnagyobb pontosságúak.

A funkcionalisták legfőbb törekvése az volt, hogy kimutassák az egyes társadalmi intézmények közötti összefonódásokat, azt, hogy a politikai, a gazdasági, a vallási, a családi stb. intézmények nem függetlenek egymástól. Kutatták, hogy az egyes intézmények hogyan járulnak hozzá a társadalom működéséhez, fenntartásához, s hogy ezen intézmények hogyan hatnak a szociokulturális rendszer többi intézményére.

A 20. század közepén újra nagy népszerűségnek örvend a haladás gondolatát népszerűsítő evolucionizmus, amely megújult formában *neoevolucionizmusként* jelentkezett. *Leslie White* fogalmazta meg azt az elméletet, amely szerint egy nép társadalmi-kulturális berendezkedését úgy érthetjük meg a legjobban, ha azt a technológiai ismeretrendszert vizsgáljuk meg, amely segíti abban, hogy megszerezze a létéhez szükséges energiát. Véleménye szerint a technológia azonban nem lehet független az ökológiai feltételektől, vagyis szerinte a kultúrát csakis a környezeti hatásokkal együtt lehet értelmezni. *Julian Steward* szintén az ökológiai feltételek és a kulturális fejlődés között keresett összefüggéseket. Hasonló elgondoláshoz tartották magukat az elsősorban Marx elméletére alapozó **történelmi materialisták**, akiknek téziseit a későbbi tudomány túlontúl Európa-

[11] A *preindusztriális* kifejezés szó szerint az „iparosítás előtti”-t jelenti, s nagy általánosságban a pejoratív csengésű „primitív” kifejezést kívánták vele kiváltani az antropológiai irodalomban. Egységes, általánosító használata azonban pontatlanságra ítélte ezt a kifejezést is.

centrikusnak vélte, illetve a természet kihasználásának a módozatait vizsgáló **kulturális materialisták**.

A materialista szemléletet, amely az emberi életformák különbözőségének lehetséges okait igen leszűkíti, a második világháború után kialakult iskolák némelyike azon az alapon vonta kritika alá, hogy az ember szubjektivitását, egyéni látásmódját és gondolkodásmódját nem lehet mellékes tényezőként kezelni a kulturális minták elemzésekor. A nyelvészeti vizsgálódások inspirációjára kialakult **strukturalizmust**, amely az emberi gondolkodás egyetemes mintáit hangsúlyozza, *Claude Lévi-Strauss* neve fémjelzi. Szerinte a világ bármely népének valamennyi képviselője alapvetően azonos elvek szerint osztályozza a világot, vagyis modelleket alkot, és ezen struktúrák segítségével értelmezi környezete jelenségeit. Alapvetése, hogy az emberi viselkedést a gondolkodás struktúrái határozzák meg, ami azt is jelenti, hogy az, amit a kutató egy társadalomban megfigyelhet, nem maga a kultúra, hanem annak lenyomata.

Szintén a nyelvészet, illetve a pszichológia felől közelít a **kognitív antropológia** iskolája, amely a kulturális tudás, illetve a megismerés problémáját állítja kutatásai középpontjába. Követői Claude Lévi-Strausshoz hasonlóan szintén a nyelven keresztül válik megragadhatónak a kultúrát, amelyet az elsődleges szimbólumrendszernek tartanak, ezért a kultúra kutatását is a kognitív folyamatok megismerésen keresztül tartják célravezetőnek.

Igen fontos szimbolikus rendszernek tekintik a nyelvet a **szimbolikus antropológia** képviselői is, ám nem az egyetlennek, hiszen a viselkedési normák, az önkifejezés formái, a művészet stb. szintén olyan szimbólumrendszerek, amelyeken keresztül megfigyelhetőek valamely társadalom alapvető értékei. *Victor Turner* és *Mary Douglas* az irányzat vezéralakjai. Hasonló alapokról indult *Clifford Geertz* is, amikor a nevéhez köthető **interpretív megközelítést** kidolgozta. Az „interpretív” kifejezés az „interpretáció” szóból származik, ami az értelmező tolmácsolás hangsúlyos szerepére utal. Geertz interpretáció alatt azt érti, hogy az antropológus oly módon közvetítse egy idegen kultúra jelenségeinek értelmét, hogy közben ne veszítse szem elől az eredeti jelentésrétegeket, jelentéstartalmakat és jelentéskontextust, s maga az interpretáció (a szöveg, a film, a fotó vagy a hanganyag) is tartalmazza ezeket.

Mint a társadalomtudományok egészén belül, az antropológiában is bekövetkezett az ún. *posztmodern fordulat*, amely a modernizmussal való szembehelyezkedésre, annak kritikájára utal – ám ezen kívül nehéz volna olyan jellemzővel leírni, amellyel egységes irányzatként utalhatnánk rá. A **posztmodern antropológia** osztozik abban az új paradigmában, amely szembehelyezkedik azzal a pozitivista felfogással, amely a világ

objektív megismerhetőségét vallja. Az 1970-es évektől egyre inkább a szubjektivitásra és az egyéni megismerés folyamatára helyeződik át a hangsúly. Ez azonban nemcsak a kutatottakra, hanem a kutatóra is vonatkozik. Mint ahogy arról már korábban *Az antropológia elméleti és módszertani dilemmái* című részben szó esett, súlyos kritikák érték azt a módot, ahogyan az antropológus mintegy kívülállóként igyekszik leírni a látottakat. A ’90-es évekre egyre erőteljesebb az elvárás arra vonatkozóan, hogy a kutató egyértelművé tegye saját álláspontját, hogy ne úgy beszéljen a kutatott közösségről, mint amelyhez semmi köze nincsen. Ezt nevezik *visszacsatolásnak* (*feedback*), ami azt az elvárást fogalmazza meg, hogy a kutatásnak része legyen annak vizsgálata is, hogy milyen hatást vált ki az antropológus jelenléte, munkája és az elkészült interpretáció a kutatottak körében.

Az antropológia mára igen nagymértékben specializálódott. A kutatók egyéni érdeklődésének és a tudományos kihívásoknak megfelelően olyan alterületekre bomlik, mint a politikai-, gazdasági-, ökológiai-, művészet- vagy vallásantropológia, vagy más megközelítésben az elméleti-, alkalmazott- vagy akcióantropológia, de beszélhetünk a kultúrakutatás feminista antropológiai megközelítéséről, vagy akár városantropológiáról is. Ezek a területek azonban rendszerint nem függetlenek egymástól, csupán az elméleti és gyakorlati megközelítés alapkérdéseit jelzik.

IV. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA „ISKOLÁI”

A kulturális antropológia tudományának, megközelítésmódjainak, kutatási eredményeinek, módszereinek és természetesen a terepként értett témák változásainak és felhalmozódásának nyomán maga is szükségszerűen változott. Ezt a változást nevezhetjük fejlődésnek is, hiszen az egymásra rakódott tapasztalatok mindenképpen előnyére válhatnak az antropológia egymást követő művelőinek, mindazonáltal Morgan, Boas vagy Malinowski mondanivalója ma is éppen olyan értékes, mint saját korában volt. Sőt, mivel mai tapasztalatainkkal és tudásunkkal talán könnyebb is megérteni őket, munkásságuk mind jobban felértékelődik – függetlenül attól, hogy elméleteik hibáit is könnyebb meglátnunk. Mint látni fogjuk, az „antropológiai iskolák” ritkán jelentenek szigorú besorolást, megbonthatatlan határvonalat, sokkal inkább olyan közös látásmódot, kutatási programot, amely abban segíthet minket, hogy viszonyítási pontokkal rendelkezzünk a tudományos viták értelmezésekor. Az elméleti behatárolás szükségének ambivalenciájáról így ír Boglár Lajos egyik őszinte beszámolójában: „Alighogy Budapesten kicsomagoltam, felkértek, írjak a neves magyar folklór kutató születésnapjára készülő *Festschrift*be. Heteken át, minden este betöltötte a kunyhót a piaroa sámán mitikus éneke, amelyet más elbeszélők nappal mesékkel és igaz történetekkel fűszereztek. Nekifogtam, hogy leírjam a frissen hallott és látott orális alkotásokat: hiszen előadásuk néha valóságos performance volt, rögtönzések színezték és bontották meg a kötött formákat. Gondoltam, ez tanulságul szolgálhat minden európai folklórkutatónak, hiszen kiderül: mennyire érzékenyek a törzsi közösségek a változásokra, és mennyire merev a tradicionális „story-telling”. A tanulmány megíródott, annak rendje és módja szerint megjelent, angol nyelven. A különlenyomatokból több külföldre került, többek között egy amerikai kollegához, aki megígérte, értékelést ír a dolgozatról. Az egészet most azért említem, mert kollegám elemzésének az volt a lényege, hogy kimutatta: tanulmányomban »legalább huszonöt különböző irányzat« jelenik meg! Meg kell mondjam: az általa felsorolt iskoláknak még a feléről is alig hallottam, nemhogy alkalmaztam volna (»gondolta a fene!«)! Igyekeztem felvilágosítani bírálómat, hogy maga a sokrétű-sokértékű valóság teremtette a különböző aspektusokat, nem pedig a teoretikus háttér!” (Boglár é.n. kézirat)

Félreértés azonban ne essék: mégsem haszontalan „holisztikusan”, rendszerként tekinteni az antropológia eddig megszületett alkotásaira, hiszen egyrészt számtalan példával szolgálhat a világ népeinek megismeréséhez, s ezen megismerés különböző lehetőségeihez,

másrészt pedig segít „rendet tenni a fejünkben”, hogy „tudjuk hova tenni” azt a számtalan utalást, amellyel a kortárs antropológiában találkozunk. Az antropológia történetének felvázolásához nélkülözhetetlen segítséget nyújt Paul Bohannan és Mark Glazer kötete (1997), amelyben az alább említett kutatók többségétől magyarul is olvashatóak szemelvények. Lássuk tehát az előző fejezetben felsorolt irányzatokat most jóval részletesebben.

IV.1 Klasszikus evolucionizmus

Az első elmélet, amelyet már antropológiai vizsgálatok és elemzések eredménye hozott létre, az *egyvonalú evolúció* elmélete. Azért *egyvonalú*, mert követői amellett érveltek, hogy a világ valamennyi kultúrája hasonló szakaszokban fejlődik, minden kultúra hasonló utat és lépcsőfokokat jár végig. Ezzel magyarázták, hogy az emberek életmódja világszerte miért különbözik egymástól annyira, egyesek pedig miért olyan hasonlóak. Véleményük szerint a különböző kultúrák és közösségek különböző fejlődési fokokat reprezentálnak. A fejlődési fokok magyarázatot adnak arra is, miként lehet az, hogy néhány szokásra és vallási képzetre a világon szétszóródva bukkantak rá olyan népeknél, akik biztosan nem álltak semmilyen kapcsolatban egymással. A magyarázat az evolucionisták szerint az, hogy ezek a bizonyos népek a fejlődésnek éppen ugyanazon fokán állnak.

Úgy gondolták, hogy e módszer segítségével rekonstruálni lehet múltbéli életmódokat, tehát például modellezni lehet azt, hogy az európai kultúra bizonyos társadalma hogyan élhetett valamely „alacsonyabb civilizációs fokon” – ahogyan az evolucionista gondolkodók az övékénél kevésbé rétegzett társadalmakat nevezték. Egyszerűen példaként vettek néhány olyan törzset, akik ezt a szintet képviselték, és az összehasonlítás módszerével messzemenő következtetéseket vontak le.

A korszak viktoriánus gondolkodóinak efféle elképzeléseit a technikai haladásba vetett optimista hit és a gyarmatosítás hatotta át, amit gyakran azzal igazoltak, amit Kipling a „fehér ember terheként” írt le: az európaiak közös kötelessége, hogy civilizálják a „vadakat”. (Eriksen 2006: 24)

Az egyvonalú evolucionisták elméleteiket még olyan források alapján állították föl, amelyeket az „ismeretlen” világot bejáró misszionáriusok, felfedezők és más, rendszerint – a kor gondolkodásmódjából eredő – etnocentrikus attitűddel rendelkező megfigyelők

készítettek. Ezen tudósítók beszámolóit hasonlították össze, majd meghatározták azokat a szakaszokat, amelyeken keresztül a társadalmi és kulturális rendszerek kialakulhattak. Ez alapján azt is eldöntötték, hogy egyes népeket a másiknál fejlettebbnek lehet tekinteni, hiszen az általuk felállított fejlődési rendben a felsőbb szinten állnak. Ennek megfelelően a szokásokat, az értékrendet, a vallási képzeteket is *egyszerűbb* és *bonyolultabb* kategóriába szorították anélkül, hogy pontosan meghatározták volna, hogy mi alapján neveznek egy vallást, egy rokonsági rendszert vagy egy nyelvet egyszerűbbnek vagy bonyolultabbnak a másiknál. E módszer kidolgozása csak úgy volt lehetséges, ha a viszonyítás alapjának a kutató a saját társadalmát tekintette, így a későbbi tudósok joggal tiltakoztak a módszer *etnocentrizmusa* ellen. Ugyanakkor az egyvonalú evolucionisták hangsúlyozták először a *holisztikus szemléletmódot* – amely szerint a kultúra egyes aspektusai nem érthetőek meg önmagukban, kiszakítva környezetükből, hanem csakis a kultúra egyéb tényezőivel együtt vizsgálva –, illetve az összehasonlító módszer használát. Sok későbbi antropológus megkérdőjelezte a kultúra törvényszerűségeinek létét, de a társadalmi-kulturális rendszerek általános okainak és a változás törvényszerű sajátosságainak keresése fontos tényező maradt sok modern antropológiai kutatásban. (Hollós 1995: 10)

Az evolucionista elmélet maga is változott az idők folyamán, mert míg kezdetben az ún. *egyvonalú vagy unilineáris evolucionizmus* uralkodott, addig a hagyomány késői követői, vagyis a 20. század közepén tevékenykedő evolucionisták iskoláját *multilineáris evolucionizmus*nak nevezzük. Előbbi arra az egyvonalú fejlődésre utal, amelyet az evolúciós szakaszokkal határoztak meg. A multilineáris evolucionisták azonban már engedtek e szűk behatárolásból, s bár továbbra is a szabályszerű haladás mellett foglaltak állást, már több lehetséges utat képzeltek el.

A kulturális evolucionizmus elméletének kialakulására természetesen óriási hatással voltak azok a természettudományos evolucionista eredmények, amelyek elsősorban *James Hutton* és *Charles Darwin* nevéhez fűződnek. Hutton volt az, aki a 18. század végén azt állította, hogy a természeti világ fizikai jellemzői hosszú évmilliók alatt formálódtak olyanná, amilyennek mi ma megismerhetjük. Ha pedig ez így van, akkor a Föld nem lehet csupán néhány ezer éves, mint ahogy akkoriban képzelték, hanem több millió évesnek kell lennie. Ez a fejlődéselmélet hatott a biológus Darwin gondolkodására is, amikor 1859-ben megírta a *Fajok eredete* című munkáját. Ebben kifejtette elgondolását, miszerint az élő organizmusok mai formájuk kialakulásáig egy olyan fejlődésen mentek keresztül, amelynek során új formák alakultak ki, s mindig a legrátermettebb, legalkalmazkodóbb példányok és csoportok domináltak és szaporodtak tovább. Ez utóbbi folyamatot nevezte *természetes*

kiválasztódásnak. Ezt az elvet a társadalomtudósok logikusan az emberi kultúrára is érvényesnek tekintették, hiszen a régészeti és történeti leletekből világosnak tűnt számukra a törvényszerű és szabályos fejlődés. **Herbert SPENCER** (1820-1903), neves angol filozófus és szociológus már bátran felhasználta az ekkor már szociáldarwinizmus néven létező irányzat elméletét, s a *legalkalmasabb fennmaradásának* tételét ő már egyenesen az emberi társadalomra alkalmazta, miközben magát a társadalmat élő organizmusnak tekintette. Spencer azt tanította, hogy maga az evolúció az, ami a természetből átvezeti az embert a „kultúrába".

A korszak társadalomkutatóinak gondolkodását alapvetően meghatározták a természettudományos kutatások, s módszereikben is a természettudományos módszerekre alapoztak: vagyis osztályoztak, csoportosítottak, s az adatokat egy fejlődési vonal mentén helyezték el. Innen pedig már egyenes volt az út az összehasonlító módszer felé: vagyis azok a népek, amelyek ma a fejlődés alacsonyabb fokait reprezentálják, segíthetnek kideríteni, hogyan éltek eleink a történelem hajnalán. Ez volt tehát az első antropológusok egyik célja.

Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról sem, hogy ez az időszak, vagyis az 1800-as évek második fele a világ nagy területén már a fehér ember uralmát jelentette. Ekkorra már tulajdonképpen eltűntek a nagy fehér foltok a térképekről, s a fehérek annyi még feldolgozatlan információval rendelkeztek, mint még soha annak előtte. A vasútépítések, a járványok, a háborúk miatt pusztuló és a fehér ember felsőbbrendűségének jelszavával módszeresen irtott bennszülött lakosság rohamos fogyása arra késztette a korai antropológusokat, hogy gyűjtsék össze azokat a szellemi értékeket, amelyek még fellelhetőek ezeknél a népeknél. Így kezdődött először az észak-amerikai indiánok, majd a világ más területein élő bennszülöttek életformájának, szokásainak, anyagi- és szellemi kultúrájának, mítoszainak, nyelvének, költészetének, dalainak, társadalmi- és rokonsági rendszerének gyűjtése és tanulmányozása (*megmentő antropológia*). Mivel ekkoriban még e hatalmas munka elején jártak, és nem lehetett képük az egyre csak duzzadó ismeretanyag egészéről, nem lehet csodálni, ha olykor téves és elhamarkodott következtetéseket vontak le, ellenben bátran és korlátok nélkül hasonlítottak össze környezetéből kiragadottan egy-egy hasonlónak vélt kulturális elemet a világ két legtávolabbi pontján is. Munkásságuk nélkül azonban nem született volna meg az antropológia tudománya, s ők vezették be a holisztikus szemléletmód és az – igaz, ma már jóval szigorúbb feltételekkel alkalmazott – összehasonlító módszer használatát a kultúra tanulmányozásába.

Az evolucionista antropológia úttörői az amerikai Lewis Henry Morgan és a brit Edward Tylor, akikkel alább részletesen foglalkozunk, s számtalan követőik közül kiemeljük

James Frazert, majd a *Modern evolucionizmus* című fejezetben Julian Steward-ot, és Leslie White-ot.

Lewis Henry MORGAN (1818-1881) volt az első valódi antropológus, ő volt az, aki a klasszikus antropológia alapjait megvetette. Amerikában élt a kibontakozó demokrácia idején. Keresztény középosztálybeli polgári családból származott, iskolái végeztével ügyvédként és üzletemberként dolgozott. Tanulmányai során került kapcsolatba az amerikai indiánokkal; különösen az irokézek keltették fel az érdeklődését. Sok időt töltött közöttük, elnyerte a törzs bizalmát, beavatást nyert és indián nevet is kapott: így tette meg az első lépést egy mai értelemben használt antropológiai kutatás felé, bár ő maga a résztvevő megfigyelés módszerét még nem alkalmazta. Egyetemi évei után „Gordiuszi csomó" néven titkos társaságot alapított, amelyet az Irokéz Törzsszövetség mintájára szervezett meg. A később „Irokézek Nagy Rendje" elnevezésű társaság célja az volt, hogy elmélyedjen az indiánok tanulmányozásában, és védelmezze jogaikat a kormányzati politika ellen. 1847-ben sikerült is egy földvitán az indiánok érdekeit érvényesíteni, ami a saját korában meghökkentő elköteleződést jelentett, ám előrevetítette az antropológia azon ágának (az akcióantropológiának) megjelenését, amely majd az elnyomott közösségek érdekében lép fel. (A témáról lásd az *Alkalmazott- és akcióantropológia* című fejezetet.)

Morgan régészeti expedíciókat is szervezett, amit összekötött a kortárs indián törzsek vizsgálatával, az anyagi kultúra tárgyainak gyűjtésével, sőt, kérdőíves felmérést is végzett körükben. Első sikeres művét, a *League of the Iroquois*-t *(„Az irokézek szövetsége*") 1851-ben jelentette meg. A könyvet egy szeneka indián segítségével írta, és a mai napig ezt a művet tekintik az „első tudományos beszámolónak" egy indián népről, amely terepmunkán és saját, helyszíni megfigyelésen alapszik.

Több észak-amerikai indián törzs életmódjának tanulmányozása során felkeltette érdeklődését az a rendszer, ahogyan az egyén saját magát, illetve rokonságának tagjait megjelöli és megszólítja, és ezen felbuzdulva az egész világon szétküldött egy kérdőívet, amellyel több száz nép *rokonsági terminológiáját* gyűjtötte össze. Ezekről az adatokról úgy tartotta, hogy nagy lehetőséget nyújtanak a társadalom működésének megértéséhez. A kutatás eredményét 1871-ben a *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family* („*Az emberiség konszangvinikus*[12] *és affinális*[13] *rokonsági rendszerei*") címmel adta közre, amivel a rokonsági rendszerek és viszonyok kutatását egyszer s mindenkorra az antropológia egyik

[12] *Konszangvinikus rokonok*: egymással vérrokonságban álló egyének.
[13] *Affinális rokonok:* egymással házasságon keresztül rokoni kapcsolatba lépő egyének.

központi témájává tette. Felfedezte, hogy egyes etnikumok osztályozó rokonsági terminológiát[14] használnak, ami óriási lendületet adott a rokonsági rendszerek kutatásának.

Morgan legismertebb műve, *Az ősi társadalom* (*Ancient Society,* 1877) magyarul is megjelent. Ebben saját kora számára ismert példák segítségével (görög és római kultúra), ezekhez hasonlítva mutatott be „egzotikus", addig alig-alig ismert népcsoportokat, s ezen keresztül felvázolta az értelem fejlődését, kifejtette a család fejlődéséről vallott elméletét, illetve az unilineáris leszármazási csoportról[15] készített elemzését.

Véleménye szerint a fejlődés fokozatos, mindenütt egyforma és a tökéletesedés irányába mutat. Az *evolúciós fejlődés fokait* a következőkben állapította meg:

1. Alsó vadság
2. Középső vadság
3. Felső vadság
4. Alsó barbárság
5. Középső barbárság
6. Felső barbárság
7. Civilizáció

Ezeket a fejlődési fokokat a „feltalálások és felfedezések", illetve az anyagi termelés korszakai szerint definiálta (ilyenek az íj és nyíl, a fazekasság, a domesztikáció, illetve az ezekhez tartozó társadalmi-kulturális életforma), vagyis úgy látta, hogy az emberiség a legkezdetlegesebb kulturális állapotból a fejlettebbe a tapasztalati tudás fokozatos felhalmozásával jutott el. A társadalmi fejlődés legfelső fokát, vagyis a civilizációt, a korabeli amerikai rendszerben látta.

A *család fejlődéséről* vallott elmélete szerint a legősibb családforma vér szerinti és oldalági fivérek és nővérek csoportházasságán alapult. Ezt követte az ún. *punaluacsalád*, amely több vér szerinti és oldalági nővérnek egymás férjeivel való csoportházasságán alapult. A *syndyasmikus* vagy pároscsalád egyes párok házasságán alapult anélkül, hogy a házastársi hűséget megkövetelték volna. Elmélete szerint ezt a formát követte a *patriarchális család*, amely nála egy férfinak több nővel való házasságát jelentette, végül pedig kialakult a

[14] *Osztályozó rokonsági terminológia*: Ez esetben – a leíró terminológiával szemben – több rokonsági viszonyt jelölnek egyetlen rokonsági terminussal. A legtöbbször ez konkrétan annyit jelent, hogy az egy generációba tartozó férfiakat, illetve a nőket azonos terminussal illetik. Nevezetesen anyámnak nevezem az anyám generációjába tartozó nőrokonaimat és apámnak az apám generációjához tartozó férfirokonaimat, nővérnek a nővérem generációjához tartozó nőrokonokat és fivérnek a fivérem generációjához tartozókat. A rendszernek természetesen többféle változata ismert, de az alapelgondolás mindig az imént leírtak szerinti.

[15] *Unilineáris leszármazási csoport*: egyágú leszármazási rendszer, amelyben a csoport tagjai vagy az anyjukon, vagy az apjukon keresztül vezetik vissza a csoporthoz való tartozást. Ezzel ellentétben a *bilaterális leszármazás* esetében az egyént mind az anyján, mind az apján keresztül számon tartott rokonaihoz hasonló jogok és kötelezettségek fűzik.

monogám család, amely szintén egyes párok házasságán alapul, akárcsak a pároscsaládnál, de ebben az esetben a házastársi hűséget már megkövetelik. Azóta az antropológusok kétlik, hogy a családformákban efféle evolúció végbement volna, inkább a kialakulásukat befolyásoló tényezők alaposabb vizsgálata, illetve jelenlegi működési rendszerük tanulmányozása mellett kardoskodnak, de a könyv adatai kétséget kizáróan nagy jelentőségűek.

„Az ősi társadalom”-ban Morgan külön fejezetet szentelt annak az öt nagy kategóriának, amelyek az *élelemszerzés* és a *termelés módját* osztályozzák, s amelyek szorosan kapcsolódnak valamely általa kidolgozott kultúrfokhoz. Eszerint: 1) A tropikus, szubtropikus éghajlaton a gyümölcsök, gyökerek gyűjtése és fogyasztása biztosítja a létfenntartást, amely a vadság fokát jellemzi. 2) Szintén a vadság fokán álló népek nyerik osztályozása szerint táplálékukat a vizekből, vagyis a tengerből és a folyókból, tavakból. Azok a népek, amelyek már kidolgozták a vízi élőlények vadászatának módszereit, már függetlenedni tudtak a tropikus területektől, s a létfenntartás már jóval kiszámíthatóbbá vált. 3) A barbárság szintjéhez kötődik szerinte a növénytermesztésre való áttérés. Azok a népek, akik már képesek a föld egyszerű kiaknázására, felesleget is tudnak termelni, vagyis maguk irányíthatják létfenntartásukat. 4) A barbárság középső fokának kritériuma az állatok háziasítása, bár Morgan hozzáteszi, hogy míg Ázsia és Európa e téren helyzeti előnyben volt, hiszen háziasíthatta az őshonos szarvasmarhát, disznót, lovat, kecskét, juhot, addig Amerikában csupán egyetlen állat adott lehetőséget a nagyállattartásra, a láma. Az ezen a fokon álló népek számára már alapvető a tej- és hústáplálék. 5) A barbárság felső fokán jelenik meg Morgan szerint az intenzív földművelés. Ugyanez a kor a vas megmunkálásának időszaka is, ami elősegítette a termésátlag növelését, ez pedig lehetővé tette, hogy egy adott terület sokkal nagyobb számú embert legyen képes ellátni élelemmel, ami a letelepedett életformának alapfeltétele.

Morgan tehát úgy tartotta, hogy a társadalmi fejlődés első lépéseként az ember kifejleszti – a technika segítségével – az egyre összetettebb *létfenntartás*i módozatokat. Ezzel párhuzamosan fejlődik a többi társadalmi-kulturális jelenség, mint az egyre bonyolultabb *társadalomszervezet*, amelynek csíráját a vadság fokán létrejött nemzetségi szervezetben látta. A fontossági sorrendben a következő állomásként a *családi élet* szabályainak létrehozását, majd a *vallás* alapjainak kialakulását jelölte meg. Hasonlóképpen fejlődtek teóriája szerint a különféle *hajlék*ok építésének eljárásai, végül pedig elkülönült, majd egyre bonyolódott a *tulajdon* kategóriája, amelynek meglétét Morgan az „ember” definícióhoz, illetve a politikai társadalom létrejöttéhez elengedhetetlennek tartotta. Mindezek közül a vallás kérdését tartotta

a legnehezebben megérthető és megmagyarázható intézménynek, ezért nem is igen foglalkozott vele.

Láthatjuk tehát, hogy az egyes intézmények és létfenntartási módok kialakulását nem a kialakulásukban szerepet játszó körülményekkel kívánta megmagyarázni (mint ahogyan azt majd Boas teszi), hanem ezeket a jelenségeket egymásból vezette le, egymással magyarázta meg. Módszertana kora tudományos nézőpontjából táplálkozott, vagyis merészen alkalmazta az *összehasonlító módszer*t, vagyis az európai ókori *történelmi forrásokat* egybevethetőnek tartotta a *19. századi antropológiai kutatások eredményeivel*. „A technikák, intézmények és az életmód egy-egy fejlődési fokon ugyanis az egyes földrészeken lényegileg annyira megegyeznek, hogy a legfontosabb görög és római családi intézmények ősi formáját az amerikai bennszülöttek megfelelő intézményeiben kereshetjük és találhatjuk meg. (…) Akkor tehát, amikor az egyes törzseket és nemzeteket fejlődésük különböző fokán tanulmányozzuk, végeredményben saját őseink történetével és kultúrájával is foglalkozunk." (Morgan 1961) Ez a hitvallás, miszerint az antropológiai kutatások saját múltunk rekonstruálásához nyújtanak támpontot, sokáig fontos vezérelv maradt a társadalomtudományi gondolkodásban, a hétköznapi vélekedésben pedig ma is erősen tartja magát.

Morgan hatása elsősorban a materialista gondolkodók életművében érhető tetten, miután őt magát is gyakran titulálták materialistának, hiszen a kultúrát, illetve a társadalmat a technika és a gazdaság felől próbálta megmagyarázni. Ez az oka annak, hogy a 19. századi marxista történetírás is erősen támaszkodik Morgan elméletére.

A kultúra vizsgálatának evolucionista szemlélete Darwin szülőhazájában, Nagy-Britanniában is nagy karriert futott be. Az kulturális evolucionizmus legkorábbi brit tudósa, aki antropológusként először kapott egyetemi katedrát, **Edward Burnett TYLOR** (1832-1917) volt. Az ő tanítványai közül kerültek ki a brit szociálantropológia legjelesebb képviselői. Tylor az antropológia kifejezést nemcsak az emberi kultúra vizsgálatára alkalmazta, hanem azt összekapcsolta az ember mint biológiai lény kutatásával, így tehát az elsők között volt, aki a biológia és a kultúra közti szoros kapcsolatot meglátta. (Bohannan – Glazer 1997: 105)

Tylor sosem tanult egyetemen, ám nyitottsága, logikai képessége és szolidáris érzékenysége képessé tette őt arra, hogy amikor egy súlyos betegsége miatt az újvilági trópusokra, Mexikóba utazott, úgy tudta szemlélni az őt körülvevő világot, hogy megértse az eltérő életmódokat azoknak a szemszögéből is, akik azt megélik. Újvilági utazásai során nekiállt olvasni és jegyzetelni, elraktározta mindazt, amit látott, hallott és megtapasztalt, ami

etnológus kortársai egyik legműveltebb képviselőjévé tette. Hozzá kell tenni, hogy akkoriban még kevesen vállalkoztak arra, hogy kutatásaik helyszínén személyesen is ellenőrizzék a korábban írásba foglalt adatokat, hiszen a korabeli társadalom szemében – különösen Nagy-Britanniában – egy tudóshoz nem illett, hogy sivatagok, őserdők mélyén szegényes kunyhókban, mindenféle „civilizációs" felszerelés nélkül a „bennszülöttekkel" együtt töltsön el hosszú éveket. Ezt az életformát inkább a kalandoroknál, misszionáriusoknál tartották megengedhetőnek. Ennek megfelelően az, aki tudós aggyal és előítéletek nélkül a saját bőrén tapasztalta meg az eltérő életformák mindennapjainak küzdelmeit, óriási előnnyel rendelkezett azokkal szemben, akik csak másodlagos forrásokra támaszkodtak. Mindazonáltal Tylor soha nem vált valódi terepmunkássá, később már nem élt a felcsillanó és megtapasztalt lehetőséggel, maradt a „karosszék antropológiánál", mint valamennyi kortársa.

Tylor fő műve, a *Primitiv Culture* („*Primitív Kultúra*") 1871-ben jelent meg. A könyv kezdő lapjain Tylor kísérletet tett arra, hogy meghatározza *a kultúra alapvető definícióját*, amely definíciót azóta is a leggyakrabban idéznek, formálnak, kiegészítenek és leegyszerűsítenek. (A definícióról lásd a „*Mi a kultúra*?" című fejezetet korábban.)

Ebben a könyvében dolgozta ki a *survival* fogalmát, amely azokra a „fennmaradt kulturális csökevényekre" utal, amelyek alapján egy-egy közösség régebbi kultúráját rekonstruálni lehet. Eszerint azok a kulturális elemek, amelyek nem töltik be eredeti *funkcionális szerepüket*, a múltból maradtak fenn, és egy korábbi fokozat maradványának, *„survival"*-jének tekinthetők. Ilyen „*survival"* lehet például egy-egy „babonás" cselekedet egy keresztény közösségben,[16] vagy egyes higiéniai szertartások mai jóléti társadalmakban – mint a körülmetélés Izraelben. Ahogy Tylor fogalmaz: „Ezek olyan eljárások, szokások, nézetek, és így tovább, melyeket a megszokás ereje tartott fenn a társadalom egy új, attól különböző állapotában, ahol honosak voltak, és így ezek bizonyítékaivá és példáivá válnak a kultúra egy régebbi állapotának, amelyből az újabb kifejlődött. (…)…»survival« a szentiványéji örömtűz, vagy »survival« a breton parasztok Mindszentek-vacsorája a halottaik lelkéért. (…) Látható, amint ősi társadalmak komoly foglalatossága a későbbi generációk sportjává süllyed, komoly hiedelmei arra vannak kárhoztatva, hogy a gyermekfolklórban éljenek tovább, miközben a meghaladott régi-világbeli szokások új-világbeli formákká módosulhatnak jó vagy rossz hatást gyakorolva". (Tylor 1997: 120) Ugyanakkor az is

[16] Itt olyan mágikus aktusokra kell gondolni (rontás-elhárítás, szénvetés, gazdasági rítusok stb.), amelyek nem az uralkodó vallásból származnak, hanem egy korábbi formából, mégis hatóerőt tulajdonítanak neki. Ezeket a rítusokat a hívő rendszerint nem tartja a kereszténységgel összeegyeztethetetlennek, sőt, keresztény imákkal erősíti meg hatékonyságukat. A néprajzkutatók számtalan ilyen képzetet és gyakorlatot gyűjtöttek a magyar néphitből. (Lásd pl. Dömötör 1981, vagy Pócs Éva könyveit, tanulmányait.)

előfordul, hogy régi, vagy már kihalófélben lévő gondolatok vagy szokások bukkannak fel, újra bekerülnek a kultúra vérkeringésébe, s mintegy újjáélednek, *survival*-ből („túlélés”-ből) *revival*-be („újjászületés”-be) mennek át. Példaként a modern spiritualizmus térhódítását említi, de mi hozzátehetjük: *revival* a mai ruhadivatban a népi motívumok és formavilág felbukkanása, vagy a keleti vallások elemeinek európai elterjedése, melynek során – az új környezetben, új feltételek között – új értékek születnek.

Tylor hozzáfogott a vallások tanulmányozásához, amelyeket szükségszerűen evolucionista alapon osztályozott. Könyvének jelentős témája az *animizmus* (lélekhit): úgy találta, hogy a legalapvetőbb vallásos eszme a szellemek létében való hit (erről a témáról bővebben lásd a kötetben a Vallásantropológia című fejezetet!). Véleménye szerint a *vallás evolúciója* három fokozaton megy keresztül, az *animizmus*, a *politeizmus* (többistenhit) és a *monoteizmus* (egyistenhit) lépcsőfokain át (ezzel kapcsolatban is a Vallásantropológia című fejezet ad bővebb elemzést). Vallástörténeti vizsgálataiban elsősorban a közös kulturális tudás, a kulturális ismeretek érdekelték, akárcsak a későbbi *kognitív antropológiát*[17] művelő kutatókat. Nem törekedett arra, hogy a jobb–rosszabb kategóriába sorolja, értékelje ezeket a vallásokat, csupáncsak tudományos szempontból kívánta őket egyfajta fejlődési sorrendbe állítani, és valamennyi vallást az emberi kultúra különböző megnyilvánulásaként elemezte. Tylor azt vallotta, hogy az emberi elme minden kultúrában és a világ minden részén alapvetően hasonló, azaz az emberiség *„pszichikai egységének tanát*” hirdette. Tehát nem állította, hogy a primitív vallással rendelkező népek tudata is primitívebb, csupán azt állította, hogy vallásuk egyszerűbb.

A későbbi antropológusok számára már világossá vált, hogy ezek a vallási formák (animizmus, politeizmus, monoteizmus) általában nem tiszta alakban jelennek meg, és egyáltalán nem szükségszerűen alakul ki az egyik a másikból, vagyis a Tylor-féle lineáris evolúciós séma nem életszerű. Ahogyan a kutatók közelebbről is megismerkedtek a világon található számtalan vallással, kiderült, hogy mindenképpen értékítéletet hordozna egy fejlődési rend felállítása, ami már *etnocentrikus* lenne, tehát nem alkalmas tudományos antropológiai tézisek felállítására. Ráadásul mi alapján határozzuk meg, hogy például az ausztrál őslakók bonyolult álomidő-rendszere kevésbé fejlett-e más vallásoknál – nyitva hagyva persze a kérdést, hogy mit is értünk vallás alatt (e kérdés felgöngyölítéséhez is hasznos olvasmány a Vallásantropológia című fejezet).

[17] *Kognitív antropológia*: az antropológia azon ága, amely azokat az elveket vizsgálja, amelyeken keresztül az emberek a társadalmi és természeti világot osztályozzák.

Az azonban mindmáig nagy jelentőségű a vallástörténet számára is, hogy Tylor a vallás eredetét az animizmusban jelölte ki, mert ez pezsgő vitát indított el a vallás kezdeteinek, s az animizmus mibenlétének problémájáról.

Tylor – Morganhez hasonlóan – *a kulturális fejlődés törvényszerűségeit* igyekezett meghatározni, s ehhez ő is a kultúrák *összehasonlító módszerét* tartotta a megfelelő tudományos eljárásnak. Az antropológia történetében ő volt az első, aki statisztikai módszert is alkalmazott. Jó evolucionistaként Tylor is úgy tartotta, hogy a hasonló gazdasági fejlettségű és hasonló körülmények között élő népek tértől és időtől függetlenül egymás mellé állíthatók és összehasonlíthatók. S ez nemcsak életmódjuk általános vonásaira, hanem vallásukra és mitológiájukra is vonatkozik.

Az evolúciós séma módszerének alkalmazását Tylor azért tartotta hasznosnak az emberiség számára, mert úgy gondolta, a múlt rekonstruálásának segítségével a jövő is megjósolható, s a vizsgálatok „…fontos gyakorlati útmutatóval szolgálnak a jelen és a jövő alakulásának megértéséhez”. (Tylor 1997: 126)

A későbbi antropológiai kutatások rávilágítottak ezen elmélet túlontúl leegyszerűsített voltára azáltal, hogy bebizonyították: bármely kultúra alakulása annak egyedi helyzetében keresendő, hiszen nincs a világon két olyan nép, amelynek mind ökológiai környezete, mind történelme, mind kapcsolatai a szomszédos vagy távoli kultúrákkal éppen ugyanúgy alakultak volna az idők folyamán.

Sir **James G. FRAZER** (1854-1941), Tylor tanítványa, Angliában látta meg a napvilágot. Bár végzettsége szerint Frazer jogtudósként élte le életét, joggyakorlattal soha nem foglalkozott. Minden szabad pillanatát a vallástörténeti kutatásoknak szentelte, s bár 1907-ben etnológiai katedrát kapott Liverpoolban, egy év után erről a lehetőségről is lemondott, hogy semmi ne hátráltathassa etnológiai munkájában, amelyet egy élethossziglan neki ítélt ösztöndíjból tudott finanszírozni. Számunkra – sok egyéb mellett – azért fontos, mert főműve, az *Aranyág* (1890, magyarul 1965, 1998) magyarul is olvasható (egy kötetbe szerkesztve, noha az eredeti kiadás 12 kötetes).

Könyvében a *vallás eredetével* foglalkozik, amelyet szerinte nem dogmatikusan, hanem történetileg kell vizsgálni, s amely elképzelés a maga korában igen eretnek nézet volt. Azt vallotta, hogy egyetlen vallás sem érthető meg a többivel való összehasonlítás nélkül, amely ugyan valóban igen hatékony módszer lenne, de mélységeiben és holisztikus igénnyel nyilvánvalóan kivitelezhetetlen. Az Aranyágban felvázolja az *emberi gondolkodás fejlődését* a *mágia* és a *vallás* egymást követő fokain át a *tudományig* (tehát: mágia – vallás –

tudomány). Véleménye szerint az emberi elme először mágikus hiedelmeken, majd vallásos képzeteken keresztül, végül pedig tudományos teóriákban fogalmazta meg a világ és benne az ember létezésének problémáját, amelyek között egyfajta hierarchiát feltételezett. „Míg névlegesen az ókori mitológia egy részproblémáját vizsgálom, valójában azokat a sokkal általánosabb érdekű kérdéseket tárgyalom, amelyek az emberi gondolkodásnak a vadságból a civilizációba történő fokozatos fejlődésére vonatkoznak". (idézi Frazert Bodrogi 1998: 467) A könyv egy ókori mítosszal kezdődik, amelyben a nemi (Nemi-ben található) Diana szentély papja, az Erdő Királya, úgy nyeri el tisztségét, hogy megöli elődjét, s majdan őt is megölik, hogy új papja lehessen a szentélynek. Mivel Frazer nem találta a szokás magyarázatát az ókori irodalomban, a világ különféle kultúráiban keresett párhuzamokat, hogy aztán visszatérve az eredeti problémához, választ adjon saját kérdéseire. Lebilincselő és adatokban gazdag írásában tulajdonképpen az emberi gondolkodás történetét (fejlődését) kívánta felrajzolni. A kiindulópontot szerinte – Tylorral ellentétben – a *mágia* jelenti, amelyben egyfajta tudomány előtti tudományt látott, amelyet maga – a tudománnyal szemben – „áltudománynak" minősített. Tanulmánya szerint a primitív ember a természet működésében a „hasonlóság" és az „érintkezés" törvényét látja, amelyeken az ún. *homeopatikus* (hasonlósági), illetve az ún. *szimpatetikus* (átviteli, érintkezési) *mágia* alapul. Eszerint hasonló a hasonlóval, azonos az azonossal áll kapcsolatban. A hasonló hasonlót hoz létre: a dolgok, amelyek egyszer kapcsolatban álltak egymással, továbbra is hatnak egymásra, még akkor is, ha a fizikai kapcsolat megszűnik köztük. „A hasonlóság törvényén alapuló varázslatot homeopatikus vagy utánzó mágiának is nevezhetjük, a kapcsolat vagy az átvitel törvényén alapuló varázslatot pedig átviteli mágiának. A mágia e két ága közül az elsőnél a homeopatikus megnevezés talán előnyben részesíthető, mivel az alternatívaként ajánlott utánzó vagy »mímelő« mágia kifejezést talán úgy lehetne – bár nem volna szabad – érteni, mintha lenne egy tudatosan cselekvő személy, aki utánoz; ezzel a mágia területét túl szűk határok közé szorítanánk. A varázsló ugyanis magától értetődően azt hiszi, hogy azok az elvek, amelyeket művészetének gyakorlásakor alkalmaz, szabályozzák az élettelen természet működését is, más szavakkal: hallgatólagosan feltételezi, hogy a hasonlóság törvénye és a kapcsolat törvénye egyetemes érvényű, és nem korlátozódik csak az emberi cselekvésre". (Frazer 1998: 21)

Frazer szerint a mágiának két oldala van: a pozitív a varázslat, a negatív a tabu. Úgy találta, hogy a korai mágia nem ismerte el a természetfelettit, így tehát a mágia követői hisznek a természet rendjében és változatlanságában, akárcsak a természettudományok korabeli képviselői. Ezért aztán mindkét esetben az ember az, aki képes megismerni, kiismerni a természet rendjét, s képes ennek megfelelően cselekedni. Így tehát kezében tartja

a világegyetem működését, vagy legalábbis beleszólási lehetősége van – mágikus vagy tudományos manipuláció által.

A vallásnak szintén két oldalt tulajdonít: a *teoretikusat* (hit a természetfölöttiben) és a *gyakorlatit* (a természetfeletti közreműködéséért való könyörgés), vagyis szerinte a vallás tagadja a változatlan természetet, hiszen az is csak egy felsőbb hatalom akarata szerint működik. Vallásról csak akkor beszélhetünk – állítja –, ha az ember életében mind a teoretikus, mind pedig a gyakorlati oldal jelen van. Szerinte, amikor az ember a vallásban is csalódik, visszatér a kiindulóponthoz: ez a tudomány.

Sem Tylor, sem Frazer nem volt igazi terepkutató, következtetéseiket az emberiség viselkedésének mozgatórugóiról kényelmes karosszékükben ülve vonták le. Egy anekdota szerint egy vacsorán William James, a pragmatista filozófus megkérdezte Frazert, hogy találkozott-e már akár csak eggyel is azon vadak közül, akikről olyan sokat írt. Frazer állítólag megbotránkozva így válaszolt: „Isten őrizz!”. (Evans-Pritchard 1951, idézi Eriksen 2006: 26)

Frazer munkái, különösképpen a harmadik kiadásként 1906 és 1915 között tizenkét kötetben megjelenő *Aranyág* (*The Golden Bough*) az összehasonlító módszert javasolják, amellyel kapcsolatban majd később Franz Boas nagy óvatosságra int. Bodogi Tibor szerint Frazer koncepciójának tévedései a 19. századbeli evolucionizmus mechanikus szemléletmódjából, az összehasonlító módszer kezdeti hibáiból és a korai társadalmi szervezetek működésének pontatlan ismeretéből adódnak (Bodrogi 1998: 470) Ugyanakkor az Aranyág – bár sokszor nagyon pontatlan – adatai igen bő forrásul szolgáltak olyan további elmélkedésekhez, amelyek az emberi univerzálék keresését tűzték ki célul, így például Freud is Frazer adataira támaszkodott, amikor megírta híres *Totem és tabu* című könyvét.

Ebben az időszakban még igen szegényes forrásokra voltak kénytelenek a kultúra mibenlétét kereső tudósok támaszkodni, nem voltak kimerítő terepkutatások, pontos monográfiák, így lassan fölmerült az igény megbízhatóbb adatok gyűjtésére, megindultak az antropológiai expedíciók elsősorban Észak-Amerika nyugati partvidékére, Ausztráliába, illetve legnevesebbként W.H.R. Rivers által vezetve a Torres-szorosba. Ezek a kutatások már számtalan olyan adattal szolgáltak, amelyek megkérdőjelezték az egyvonalú evolúciós elmélet tarthatóságát, és új utakat keresve új kutatók léptek az antropológia porondjára. Mindeközben a klasszikus szociológiai elmélet (Comte, Marx, Tönnies, majd később Durkheim, Weber és Simmel) olyan általános társadalomelméletekkel szolgáltak az antropológusok számára, amelyeket felhasználhattak elemzéseik kiindulópontjához, ám a nem európai társadalmakra való alkalmazhatóságuk továbbra is vitatott maradt.

Olvasnivalók magyarul:

FRAZER, James G. (1998) *Az aranyág*. Budapest: Osiris 1998.

MORGAN, Lewis Henry (1961) *Az ősi társadalom*. Budapest: Gondolat

TYLOR, Edward Burnett (1997) A primitív kultúra. (részlet) In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem,108-127. old.

További hivatkozott irodalom:

BODROGI Tibor (1998) James George Frazer. In Frazer, James G.: *Az aranyág*. Budapest: Osiris, 465-474. old.

ERIKSEN Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat

HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5.

MORGAN, Lewis Henry (1851) *League of the Iroquois,* Rochester: Sage and Brothers; (1871) *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington:* Smithsonian Institution; (1877) *Ancient Society*. New York: Henry Holt and Company

TYLOR, Edward Burnett (1871) Primitive Society. London: John Murray; (1878) The game of Patolli in Ancient Mexico, and its probably Asiatic origin. *Journal of the Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, vol. 8, 116-131. old.; (1997) A primitív kultúra. (részlet) In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 108-127. old.

IV.2. A kulturális diffúzionizmus

Míg a kulturális jellegzetességek magyarázatát az evolucionista nézet szerint a fejlődés adja, addig egy osztrák-német paradigma arról beszélt, hogy a kulturális hasonlóságok és különbözőségek magyarázatát sokkal inkább a történelmi elterjedés adja meg. Bár az irányzat, amely 1900 és 1930 között élte virágkorát, a német nyelvterületen kívül soha nem került be a fősodorba. Mindazonáltal hatása az angol nyelvterületen is érezhetővé vált, majd az 1990-es években a globalizációelméletekben kapott újra jelentőséget, amikor azt próbálták megmagyarázni, hogy a modern „globális jelenségek" milyen módon kerülnek kölcsönhatásba a helyi kultúrákkal. A diffúzionista elmélet kritikusai nem azt vitatták, hogy a diffúzió, vagyis a kulturális jelenségek térbeli terjedése végbe ne ment volna, csupán azt állították, hogy a klasszikus diffúzionisták által megállapított elterjedés módjának konkrét, tételes bizonyítása nem vált soha tudományosan teljesen megalapozottá.

A 20. század legelejére az antropológusok már meglehetősen sok adatot halmoztak fel. A világ egymástól távol eső népeinél számtalan hasonló vonást, szokást, rendszert jegyeztek le. Például különböző kontinensek népeiről tudták, hogy ismerték/ismerik a piramisépítés titkát, a mumifikálást, a naptárrendszereket, a nulla használatát, az öntözést vagy a teraszos földművelést, a parittyát, a halászhorgokat vagy a kereket. Erősen gondolkodóba ejtette őket, vajon mi lehet ennek a magyarázata.

A válasz, mint már láthattuk, a korabeli ismeretek szerint kétféle lehetett. Az egyik elmélet a fejlődéselméletre alapozott, ezt képviselték az evolucionisták. Úgy vélték, hogy azok a népek, akiknél a hasonló kulturális jegyeket találták a különböző kontinenseken, soha nem álltak semmiféle kapcsolatban, és egymástól teljesen függetlenül alakították ki ezeket a szokásokat. Az evolucionista tudósok szerint ez azért lehetséges, mert az emberiség pszichikailag egységes, mint ahogyan azt Tylor kifejtette. Ennek megfelelően, ha az emberi gondolkodás mindenhol egyformán működik, a különféle népek hasonló módon reagálnak, amikor hasonló körülményekkel és problémákkal kerülnek szembe. Vagyis ezek az egyezések a hasonló ingerekre adott hasonló válaszoknak tekinthetőek. Csakhogy figyelmen kívül hagyták a kulturális eltéréseket: az eszkimók és Patagónia népei például teljesen különbözőképpen alkalmazkodtak a hasonló, szubarktikus környezethez. Az eszkimók nagy technikai tudásról téve tanúbizonyságot fejlesztették ki ruházatukat, míg a patagóniaiak egy vállukon átvetett köpenyen kívül semmit nem viselnek. Hasonlóképpen a trópusi őserdőkben

is más és más típusú társadalmak alakultak ki, és egyáltalán nem alkalmazzák mindig ugyanazon megoldásokat a túlélés alapvető problémáira. (Leach 1996: 17)

Az evolucionisták nézeteitől merőben különbözött az az elmélet, amely szerint olyan népeken keresztül terjedtek el bizonyos találmányok, szokások, akik valamilyen módon (szomszédság, kereskedelem, háború) kapcsolatba kerültek egymással. Erre a jelenségre vezették be a **diffúzió** (azaz szétterjedés) szakszót.

A két tábor a vitában a rendelkezésükre álló bizonyítékokat kétféleképpen is értelmezte. Nemritkán amit az egyik kutató a diffúzió meggyőző bizonyítékának tekintett, azt a másik épp ellenkező módon értelmezte. Egy Frazer nevű tudós (aki nem azonos James G. Frazerrel) kimutatta, hogy a „pacsézi" nevű ázsiai és az ahhoz nagyon hasonló „patolli" nevű mexikói táblajátékot mind a diffúzionisták, mind az evolucionisták[18] a maguk elméletének alátámasztására használták fel. Az egyik tábor azzal érvelt, hogy a két játék hasonlatossága miatt e területek lakosainak kapcsolatban kellett valamikor állniuk, a másik tábor viszont azt állította, hogy a távolság és egyéb tényezők minden rokonságot kizárnak, így e játék tökéletesen igazolja az önálló felfedezés elméletét.

A diffúzionista irányzat Németországban és Ausztriában mint *„Kulturkreis" iskola*, Amerikában mint *„Cultural Area" iskola* is ismert, maga a „*kulturális diffúzionizmus*" elnevezés pedig Nagy-Britanniából származik.[19] Egy német etnológus és vallástörténész, aki jogi, orvosi és természettudományi tanulmányokat is végzett, **Adolf BASTIAN** (1826-1905) az 1850-es években hajóorvosként bejárta az Európán kívüli világ nagy részét, s miután utazásai során egymástól távoli kultúrákban olyan hasonló vonásokat fedezett fel, amelyek túlontúl szembetűnőek voltak ahhoz, hogy egyszerű fejlődéselmélettel megmagyarázhatóak lettek volna, szembefordult a korabeli evolucionizmus leegyszerűsítő osztályozási sémáival, és a kulturális jegyek magyarázatára egy új teóriát dolgozott ki. Úgy vélte, hogy a világon mindenütt megtalálhatóak olyan gondolkodási minták (ezeket ő *Elementargedanken*-nek, „*elemi gondolatoknak*" nevezte), amelyek egyetemesek, s ezek bizonyítják, hogy az emberi faj egyetlen család, amelynek közös az eredete. Emellett gyűjtötte a lokálisan felbukkanó, történetileg és a környezeti hatások következtében kialakuló „*népi gondolatokat*" (*Völkergedanken*), amelyek megmagyarázzák a kultúrák közötti különbségeket. (Bastian 1884) Az 1870-es évek végén Bastiant kinevezték a berlini egyetem etnológia professzorává, ahol megszervezte a Berlini Antropológiai és Őstörténeti Társaságot, illetve megalapítója volt

[18] Lásd pl. Tylor 1878

[19] A diffúzionizmusról Vajda László írt még 1949-ben egy tanulmányt az Ethnographia hasábjain, amely kritikusan, ám elemző módon mutatja be az irányzatot. Ennek az alfejezetnek az alapját ez a tanulmány adja.

a berlini néprajzi múzeumnak, amely intézmények még sokáig a bastiani szellemben működtek tovább.

Bastian nyomán a diffúzionisták abból indultak ki, hogy a preindusztriális népek *túlságosan primitívek* ahhoz, hogy önállóan alakíthassanak ki bonyolult szokásrendszereket, és azt hirdették, hogy a legtöbb kulturális-társadalmi jelenség néhány társadalomból származik, ahonnan eljutott a kevésbé újító szellemű népekhez. Kultúrtörténeti szempontból jelentős lehet, hogy éppen ebben a korban, éppen Németországban születik meg egy olyan elmélet, amely az egyik kultúra magasabbrendűségével magyarázza a másikat.

A diffúzionizmus egyik irányzata, a *bécsi iskola* követői az általuk, illetve mások által gyűjtött adatok összehasonlításából indultak ki, és úgynevezett *„objektív kritériumok”* alapján építettek ki *kultúrköröket*, amelyeket egymással történeti összefüggésbe hoztak. Ezeket a kultúrköröket egyes kulturális jegyek alapján határozták meg, nem pedig a kultúra integráns egésze alapján. Az egyik „fő kritériumra”, a *formai kritériumra* Vajda szerint jó példát szolgáltatnak az ún. *búgófa* különböző megjelenési formái, amelyet Ausztráliában, Melanéziában, néhol Afrikában és Dél-Amerikában is használnak. Hangját a szellemek hangjának tartják, és nagyon sokrétű kultusza van. A forma mindenütt igen hasonló (egy botra erősített zsineg, amelynek végén valamilyen nehezék lóg, s ennek pörgetése adja a búgó hangot), ám a búgófa használatából nem következik automatikusan a misztikus jelleg és a nőkre vonatkozó tabu. A *mennyiségi kritérium* több formai kritérium gyűjtését jelenti. Az osztrák katolikus pap, nyelvész s etnológus **Wilhelm SCHMIDT** (1868-1954) például a kelet-afrikai maszaiknál és a délnyugat-afrikai hereroknál a tehéntrágyával tapasztott házakon kívül a tárgyi kultúrában, a társadalmi rendszerben és a vallásban is talált azonosságokat. A *folytonosság* (kontinuitás) *kritériuma* (amely a „segédkritériumok” közül az első) akkor kap jelentőséget, ha a hasonlóság két egymástól távoli helyen fedezhető fel, de ki tudják mutatni a „folytonos elterjedést” a köztes területeken is. A *rokoni fok* kritériuma adott jelenségek között keres „rokonságot”, amikor pedig egy kulturális elem jellegzetesen hiányzik, mint például a zsákmányolóknál a védőfegyver, azt n*egatív formai kritériumként* jelölték meg. (Vajda 1949)

Vajda László szerint ezek az „objektív” kritériumok nagyon is szubjektívek. Az elmélet legnagyobb hibáját abban látta, hogy az a kultúrát az elemek egyszerű számtani summájának tekintette. Vajda szerint a bécsi iskola kultúrkörei egymással össze nem függő, csupán a keletkezés időbeliségében egybeeső „elemek” véletlen halmazának tekinthetőek.

Fritz GRAEBNER (1877-1934) és **Bernhard ANKERMANN** (1859-1943) 1904-ben tették közzé azon nézeteiket, miszerint Óceániában és Afrikában a kultúrkörök és kultúrrétegek lényeges vonásaikban azonosak. Feltételezték egy *őskultúra*, az *Urkultur*

létezését, ami nem a társadalmi fejlődés egy primitív stádiumát jelenti, hanem egy olyan műveltségi struktúrát, amely szétterjedt (ez a diffúzió), ám az összehasonlító módszer segítségével ez az eredet rekonstruálható. Az őskultúra is több kultúrkörből áll. Ilyen például az *amerikai* (akik az arktikus őskultúra népeivel /szamojédek, korjákok, ainuk, ős-eszkimók/ alkottak egy őskultúrát), a *pigmeus*, a *délkelet-ausztrál* stb. Ezeket a népeket mindig egy rasszhoz tartozónak igyekeztek felmutatni. Schmidt például a pigmeus rasszhoz tartozónak tartott minden kisnövésű, göndörhajú, brachykefál[20] negrid csoportot, csakhogy a busmanok például, akik megfelelnek ezeknek a kritériumoknak, egyáltalán nem rokonaik! Schmidt szerint, ha a vizsgálatok alapján a kultúrkörök közös elemeit kiemeljük, a kezdeti formák rekonstruálhatóak lesznek. Erre a nézetre azonban ellenpélda a másodlagos primitivitás[21] léte. Valamivel később Nagy-Britanniában **William H.R. RIVERS** (1864-1922) és Sir **Grafton Elliot SMITH** (1871-1937) fogalmazta meg azon feltételezését, miszerint a civilizáció alapvető formái az ősi Egyiptomból eredtek.

A diffúzionista korszak tudósai úgy írtak, mintha az emberi fajhoz számtalan rassz tartozna, ugyanis előszeretettel alkalmazták ezt a szót egy bizonyos földrajzi területen élő populációra, ami azt az előfeltevést tartalmazza, hogy a kérdéses nép különbözik minden másiktól 1) fizikai jegyeiben a Homo faj egy alfajaként (fajtájaként), 2) nyelvében, 3) „kultúrájában" (azaz szokásaiban és anyagi tárgyaiban), 4. történeti előzményeiben. (Leach 1996: 17) A diffuzionisták tehát elsősorban a rasszok elosztását kutatták, de hierarchiájuk felépítésére kisebb gondot fordítottak, mint az evolucionisták, bár korántsem tekintették a különböző népeket egyenlőnek. A felsőbb- és alsóbbrendűség létét nem kérdőjelezték meg. Diffuzionisa eredetű az a módszer is, amikor a rasszokat nemcsak kultúrájuk alapján osztályozták, hanem például koponyaformájuk vizsgálatán keresztül is, majd erre vonatkozóan vontak le következtetéseket az elmebeli képességekre vonatkozóan. (Vajda 1949)

A diffuzionisták magyarázatai ellen tesz még néhány észrevételt Vajda. Először is, nem egy példát találhatunk arra, hogy hosszas egymás mellett élés során olyan népek, akik kulturális kapcsolatban is állnak egymással, megtartják a rájuk jellemző, a másikétól különböző életformájukat. Másodszor, a diffuzionizmus teoretikusai azt sem magyarázták meg, hogy miért éppen azon a helyen és azoknál a népeknél alakultak ki az első jellegzetességek, ahonnan eredeztetik a szokás kialakulását. Végül pedig azon nézet ellen

[20] Brachykefália: rövidfejűség. Olyan koponyaméret, amelynek szélessége meghaladja a koponyahosszúság négyötödét.
[21] Olyan népcsoportokról van szó, akik egy összetettebb társadalmi-kulturális struktúrából valamilyen külső ok miatt (háború, természeti katasztrófa stb.) „visszasüllyedtek" egy „egyszerűbb" életformába.

emeli fel a szavát Vajda László, miszerint egyes népek egész egyszerűen képtelenek önálló kulturális jegyeket kialakítani, és ezért azokat más népektől veszik át.

Mindazonáltal nyilvánvaló, hogy egyetlen kultúra sem izolált, és soha nem is volt az. A szokások, képzetek, tárgyak, nyelvi jelenségek terjedése, átvétele és átadása a kulturális változások nyomon követhető eleme, amelynek kutatása fényt deríthet fontos kölcsönhatásokra. Franz Boas vagy Melville Herskovits is magáévá tette a diffúzionizmus alapkérdését, amely a népek közötti kapcsolatokra vonatkozott. Az *akkulturáció* vizsgálatában is alapvetés a kultúrák közötti kapcsolat, amelynek következményei igen sokfélék lehetnek. Maga az akkulturáció kultúrák közötti kölcsönhatást jelent, ám a kifejezés magában hordozza azt az előfeltevést, hogy ez a kölcsönhatás az egyik fél dominanciáját jelenti a másik felett.

A diffúzionisták táborát gyarapította **Wilhelm KOPPERS** (1886-1961), osztrák katolikus pap és etnológus, **Leo FROBENIUS** (1873-1938), német etnológus és régész, aki a kultúrkörökre vonatkozó elméletét, amelyeket ő organikus egészként értelmezett, afrikai példákon keresztül mutatta be (erről szól a magyarul is megjelent könyve, az *Afrikai kultúrák* /1981/). Szintén a diffúzionista iskolához szokás sorolni a dán **Kaj BIRKET-SMITH**-t (1893-1977) is, akinek *A kultúra ösvényei. Általános etnológia* című könyve 1969-ben jelent meg magyar nyelven. Birket-Smith fő kutatási területe az inuit és eyak indiánok (eszkimók) kultúrája volt, akik között mind nyelvi, mind pszichológiai vizsgálatokat is tett. Ezek a kutatók már végeztek terepmunkát, de az utazások általában egy-egy expedíció keretében zajlottak, ahol különböző tudományterületek képviselői vettek részt egy-egy összehangolt vizsgálatban. (Ilyen volt pl. a híres Torres-szorosi expedíció, amelynek W.H.R. Rivers is tagja volt, s amely az északnyugati partvidéken élő indiánok kultúrái közötti életmódbeli variációkat kutatta.)

A magyar néprajz egyik jelentős generációjára is nagy hatással voltak a diffúzionista elméletek, mint Bátky Zsigmondra (1874-1939), aki a paraszthá̀z típusainak és tüzelőberendezéseinek osztályozását végezte el, Solymossy Sándorra (1846-1945), aki népmese-, néphit-, és népballada-vizsgálataival szerzett hírnevet, Joó Tiborra (1901-1945), valamint Gunda Bélára (1911-1994), aki már az egyetemes néprajz jegyében a zsákmányoló életformát kutatta, illetve építkezés-, település- és táplálkozáskutatást végzett, valamint elméleti néprajzzal foglalkozott; kutatóúton járt a Balkánon, Skandináviában és észak-amerikai indiánoknál.

Olvasnivalók magyarul:

BIRKET-SMITH, Kaj (1969) *A kultúra ösvényei. Általános etnológia.* Budapest: Gondolat

FROBENIUS, Leo (1981) *Afrikai kultúrák*. Budapest: Gondolat

VAJDA László (1949) A néprajztudomány kultúrtörténeti iránya és a bécsi iskola. *Ethnographia* 1949/60: 45-71.

További hivatkozott irodalom:

BASTIAN, Adolf (1902) *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der Naturwissenschaftlichen Psychologie, für Überleitung auf die Geistewissenschaften*. Berlin: Dümmler Berlin

LEACH, Edmund (1996) *Szociálantropológia*. Budapest: Osiris

TYLOR, Edward Burnett (1878) The game of Patolli in Ancient Mexico, and its probably Asiatic origin. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 8, 116-131. old.

IV.3. Francia etnológia

Az antropológia és a szociológia – mint arról már korábban szó esett –, nagyon sok szállal kapcsolódik egymáshoz. Sokáig – főként Európában – nem is igen lehetett a határvonalat meghúzni a két tudományterület között, ám a 20. század fordulóján lassan elszakadtak egymástól. Ebben óriási szerepe volt Émile Durkheimnek, aki az egyszerű és összetett társadalmak vizsgálata és összehasonlítása során etnográfiai adatokat is felhasznált, s tudományszervező tevékenysége folytán letette az önálló francia szociológia alapjait; illetve unokaöccsének és munkatársának, Marcel Maussnak, akit a francia etnológia atyjaként emlegetnek. Az európai antropológia kezdeteiről általában is elmondható, hogy erősen szociológiai irányultságú, amely alapvetően a társadalmi csoportokkal és azok kapcsolataival, illetve a társadalmi élet törvényszerűségeivel foglalkozik. A francia antropológia saját diszciplínájának megjelölésére rendszerint az *etnológia* kifejezést használja. A korai időszakban jellemzően a francia etnológusok is Európán kívüli területek népeivel foglalkoztak, akárcsak az evolucionisták vagy a diffúzionisták, ám ők is éppen olyan „karosszék antropológusok" voltak, mint amazok. Valódi terepmunkán alapuló kutatásokról csak az 1930-as évektől kezdve beszélhetünk – Claude Lévi-Strauss már ebbe az áramlatba tartozott. Kezdjük azonban az elején!

Lucien LÉVY-BRUHL (1857-1939) eredetileg filozófiát tanult, ám szociológusként és etnológusként is jegyzik. Egész életében foglalkoztatta a vallás eredetének kérdése, illetve az, hogy az archaikus társadalmakban hogyan működik az emberi gondolkodás. Hogy vajon van-e valamiféle megragadható különbség aközött, ahogyan a „primitív", és aközött, ahogyan a modern ember gondolkodik. A *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* („*Mentalitás a primitív társadalmakban*", 1910), majd tételeit részleteiben kifejtve a *La mentalité primitive („A primitív gondolkodás",* 1922) című munkáiban a válasza igenlő volt. Úgy gondolta, hogy a totemisztikus – véleménye szerint a vallásos hitet megelőző – gondolkodás sajátos mentalitást adott a korai embernek, amelyet „primitív gondolkodásnak" nevezett. Ez a gondolkodásmód „prelogikus", hiszen mágikus hiedelmeken alapszik, amit a logikus gondolkodást megelőző fázisnak tekintett. Ezt a gondolkodásmódot élesen megkülönböztette a modern ember racionalizmusától, amelyet nem intuitív érzések irányítanak, , hanem logika és az ok-okozati összefüggések felismerése, s amely különbséget tud tenni a természetfeletti a valóság(os) között. Tulajdonképpen magát a vallást is ebből a

primitív gondolkodásmódból eredeztette, amely nélkülözi a modern logikát, amely jól szemlélteti alapvetően evolucionista beállítottságát. Azt vallotta, hogy a *prelogikus* és *logikus* gondolkodás között az antik görög világban találjuk meg az átmenetet. A gondolkodás egyetemességének (vagy nem egyetemességének) problémájával majd Lévi-Strauss is foglalkozik, aki viszont azt állítja, hogy a „primitív" és a „modern" ember gondolkodása között valójában nincsen különbség, ám ő a kérdést nem filozófiai, hanem strukturális úton közelítette meg.

Émile DURKHEIM (1858-1917) úgy vonult be a történelembe, mint minden idők egyik legnagyobb társadalomtudósa, aki igen szerteágazó témákban inspirálta a modern gondolkodókat. Ennek az inspirációnak forrásai a társadalmi munkamegosztásról (1893), az öngyilkosságról (1897) vagy a szociológiai módszertanról (1896) írott művei.

Durkheim antropológiai jelentőségét alapvetően az alapozta meg, hogy a társadalmat a kultúrán keresztül akarta megmagyarázni, s azt vizsgálta, hogy a társadalmi szolidaritás hogyan teremt különféle intézményeket, amelyek fontos szerepet játszanak a társadalmi integrációban. Úgy gondolta, hogy nem az egyén határozza meg a társadalmi életet, hanem éppen fordítva: a társadalom határozza meg az egyén mindennapi lehetőségeit, cselekvési kereteit, gondolkodásmódját és erkölcsét. Ezért aztán a társadalmat csakis közösségi szinten lehet vizsgálni, nem lehet az egyénből kiindulni, mert a társadalmat nem lehet tagjainak összességeként felfogni, hanem csak egy azon túlmutató kollektív jelenségként. A vallás eredetéről vallott elmélete is ebből az indíttatásból született, amelyet ő a totemizmusban mint kollektív képzetben jelölt meg. A kérdést ausztrál példákon keresztül tárgyalta, de nem saját terepmunkára, hanem más antropológusok leírásaira támaszkodva. Noha többi munkájában kínosan ügyelt a statisztikai adatok felhasználásának pontosságára, ebben a kérdésben nem állt rendelkezésére valódi statisztika. A totemizmus rendszerének elemzése 1912-ben látott napvilágot *Les formes élémentaires de la vie religieuse* címen, amely magyarul 2002-ben *A vallási élet elemi formái* címmel jelent meg.

Durkheim így foglalja össze művének és elméletének alapvetését és célját: „Jelen tanulmányban tehát újratárgyaljuk, de immár új körülmények között, a vallások eredetének problémáját. Ha azonban eredeten abszolút, őseredeti kezdetet értünk, akkor a kérdés tudománytalan, és ezt nyomatékosan el kell vetnünk. Nincs olyan határozott pillanat, amelytől fogva a vallás létezni kezdett; s nem is valamiféle kerülőutat keresünk, hogy gondolatilag ehhez a pillanathoz jussunk. Amiként minden emberi intézmény, a vallás sem kezdődik sehol. Bármiféle effajta spekuláció joggal vesztette hitelét; ezek szubjektív, önkényes

gondolatmenetek, amelyek minden alapot nélkülöznek. Mi egészen másféleképpen vetjük fel a kérdést: olyan módszert keresünk, amelynek segítségével el tudjuk különíteni a mindmáig jelen lévő hatóokokat, amelyektől a vallásos gondolkodás és gyakorlat legfontosabb formái függenek. A fent említett okokból kifolyólag ezek a hatóokok akkor figyelhetők meg a legkönnyebben, ha minél kevésbé bonyolult társadalmakban vizsgáljuk őket. Ezért igyekszünk közel jutni az eredethez." (Durkheim 2002: 18) Mindazonáltal Durkheim evolucionista sémában gondolkodott, ám ő arra volt kíváncsi, hogy mi volt az az ok, ami a vallás születését kiváltotta, és milyen funkciót tölt be. Véleménye szerint valamennyi vallás ugyanazoknak a szükségleteknek felel meg és ugyanazt a szerepet játssza, tehát ennyiben nem rangsorolhatóak. Csak annyiban – mondja Durkheim –, amennyiben az egyik „fejlettebb mentális funkciókat mozgat meg" és tudatosabb, mint a másik. (Durkheim 2002: 14) A vallás Durkheim számára *társadalmi tény*, ami kötelező jellegű előírásokat szab az egyén számára, amit megöröklünk, és ami közös. Ugyanakkor különbözik más vallástól, más kultúrától. Durkheim nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az egyes *társadalmi tények* nem vethetőek össze a különböző kultúrákban, mert a társadalmi tény annak a társadalmi rendszernek a függvénye, amelynek része, s abból kiszakítva nem lehet megmagyarázni.

Durkheim unokaöccse, aki egyben tanítványa volt a Sorbonne-on, majd későbbi munkatársa, **Marcel MAUSS** (1872-1950) filozófiát és vallástörténetet tanult. Munkáin, amelyeket főként más szerzőkkel közösen jelentetett meg, erősen érződik Durkheim hatása, ám ezeket a munkákat nehéz egyetlen szálra felfűzni. Sokak szerint Mauss saját munkásságát éppen a Durkheimmel való szoros kapcsolata nem engedte kibontakozni, mert a nagy szociológus számtalan munkájához ő végezte a háttérmunkát, vagy szállította az adatokat (pl. az *Öngyilkosság* statisztikai anyagának összeállításában is részt vett, s a Durkheim által alapított *L'Année Sociologique*-ban megjelent recenziók jó részét is Mauss írta). Oktatói tevékenységének legtöbb témája főként az archaikus társadalmakra fókuszált, amelynek saját korában már nem csak egzotikus különlegessége miatt volt jelentősége, hanem az evolucionista fejlődéselmélet hatására „az egész társadalomfejlődés kulcsává minősült át". (Karády 2000: 544)

Még 1903-ban Durkheimmel közösen írtak egy tanulmányt *De quelques formes primitives de classification*-t („*Az osztályozás néhány elemi formája*") címmel (magyarul Durkheim – Mauss 2005). Ebben azokat a klasszifikációs mechanizmusokat vizsgálták, amelyek segítségével véleményük szerint az archaikus ember az őt körülvevő világot értelmezi, pontosabban, amelyek a világ jelenségei közötti kapcsolatokat képesek

meghatározni. Ezeket az osztályozási kategóriákat egymással hierarchikus viszonyban írták le, amelyeket a megismerés rendszereiként fogtak föl, s amelyeket az ember mint társadalmi lény kizárólagos jellemzőjeként határoztak meg. Vagyis azt állították, hogy a gondolkodás társadalmi lenyomata nem a hiedelmek tartalmában keresendő, hanem abban, hogy képesek vagyunk gondolkodni, vagyis kategóriákat logikai úton létrehozni. „Az első logikai kategóriák társadalmi kategóriák voltak, a dolgok első osztályai pedig valójában emberek osztályai, amelyekbe ezeket a dolgokat besorolták. Az emberek tehát csak azért csoportosították gondolatilag a dolgokat, mert maguk is csoportot alkottak, és csoportként is gondolták el magukat." (Némedi 1996: 225)

Mauss 1923-ban írt egy tanulmányt a *L'Année Sociologique*-ba, amellyel lefektette a gazdasági antropológia alapjait, s amelyet egyben legjelentősebb munkájának tartanak: ez az *Essai sur le don*, vagyis a „*Tanulmány az ajándékról*", amely magyarul is olvasható (Mauss 2000: 195-342). Ebben több, általa „archaikusnak" nevezett társadalomról írja le, hogy az egyes törzseken belül a kölcsönös ajándékozás hogyan tölt be integráló szerepet, amint a rendszeres ajándékozások a társadalom valamennyi tagját kölcsönös függőségben tartják a viszonosság kötelezettsége miatt. Ez a kölcsönösség azonban mégsem az egyének, hanem a csoportok között biztosítja a szolidaritást. Mauss az általa vizsgált ajándékozás egyik típusának a *totális szolgáltatás* nevet adta, ami azt jelenti, hogy az ajándék adásának, fogadásának és viszonzásának aktusába az egész személyiséget és az interperszonális kapcsolatok valamennyi lehetséges irányát belevonják, ami szimbolikusan fejezi ki a közösség értékeinek összességét. Ez a rendszer egyszerre jeleníti meg a jog, a vallás, az erkölcs és a gazdaság intézményeit. (Mauss ezen írásáról bővebben lásd a *Gazdasági antropológia* című fejezetet).

Mauss tanulmányai meglehetősen töredékes formában maradtak fenn, több tervezett cikket nem fejezett be, aminek egyik fő oka a második világháború és a német megszállás okozta elkeseredés volt. Munkássága nagy hatással volt Claude Lévi-Straussra, aki maga is szellemi folytonosságot látott Mauss gondolkodása és saját strukturalista szemlélete között.

A francia etnológiában minden bizonnyal Claude Lévi-Strauss a legdominánsabb személyiség, ám mivel a nevéhez egy olyan önálló irányzat fűződik, amelyet a későbbiekben tárgyalt antropológusok is befolyásoltak, indokolt lehet munkásságát külön fejezetben tárgyalni.

Olvasnivalók magyarul:

DURKHEIM, Émile (2002) *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan

DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel (2005) Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 113-132. old.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1974) A természeti népek világképe. In Huszár Tibor – Somlai Péter (szerk) *A szociológia története 1917-1945 között.* Budapest: Tankönyvkiadó

MAUSS, Marcel (2000) Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcsere formája és értelme az archaikus társadalmakban. In *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 195-342. old.

VARGYAS Gábor (2002) E. Durkheim és A vallási élet elemi formái. In Émile Durkheim*: A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan

További hivatkozott irodalom:

DURKHEIM, Émile (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Félix Alcan

DURKHEIM, Émile – Marcel MAUSS (1902) De quelques formes primitives de classification. *L'Année Sociologique* 1901-1902 (6): 1-72.

KARÁDY Viktor (2000) Utószó. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 537-553. old.

LÉVY-BRUHL, Lucien (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan = (1926) *How Natives Think.* London: George Allen & Unwin; (1922) *La mentalité primitive.* Paris: Félix Alcan

MAUSS, Marcel (1923) Essai sur le don. *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-24

NÉMEDI Dénes (1996) *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó

IV.4. Az amerikai történeti iskola, avagy a történeti partikularizmus

A történeti partikularizmus a diffúzionizmussal nagyjából egy időben, a 20. század elején alakult ki Amerikában, az egyvonalú evolucionizmus elméleteire válaszképpen, s Franz Boas munkássága nyomán igen hosszú ideig meghatározta az antropológiai gondolkodást.

A történeti iskola nézeteinek lényege, hogy a különböző életmódok azoknak a hatásoknak az eredményeképpen jönnek létre, amelyek a múltban befolyásolták. Ez azt jelenti, hogy mivel minden népnek megvan a maga története, amely különbözik minden más etnikum történetétől, *minden nép egyedülálló*. Felismerték, hogy *nem lehet más életmódokat saját normáink, értékeink és fogalmaink szerint leírni*, hiszen a mi kategóriáink saját, egyedülálló történelmünkből származnak, ezért a miénktől eltérő életformák kulturális megnyilvánulásait nem írhatjuk le velük. Tehát minden kultúrát annak saját fogalmai szerint kell tanulmányoznunk, ahelyett, hogy saját kategóriáinkkal próbálnánk megmagyarázni például az ázsiai gazdasági rendszereket vagy a hinduizmust. Egyfajta relatív perspektívával kell tekintenünk a számunkra szokatlan életmódokra, ha valóban meg akarjuk érteni. (Hollós 1995: 11-12)

Az történeti iskola alapító atyja és egyben az antropológia történetének egyik legkiemelkedőbb alakja Franz Boas, ismerkedjünk meg hát vele elsőként. Ezután bemutatkoznak legjelesebb tanítványai: Edward Sapir, Alfred Louis Kroeber és Melville Herskovits, a fiatalabb generációból pedig Benjamin Lee Whorf.

Mint arról már szó volt, az iskolák és irányzatok távolról sem jelentenek merev kategóriákat, inkább csak jellegzetes megközelítési módokat, amely egyáltalán nem zár ki másfajta irányultságokat sem. Ennek megfelelően akár itt is említhetnénk a „kultúra és személyiség” irányzatának képviselőit, hiszen többségük szintén Boas-tanítvány vagy Boas-követő volt, ám elméleti alapállásuk már olyan mélyen kötődött a személyiség kultúrán belüli helyének problémájához, hogy szokás őket külön iskolaként emlegetni. Ez azonban egyáltalán nem kötelező érvényű.

Franz BOAS (1858-1942) Németországban született, ám élete nagy részét már az Egyesült Államokban élte le. Rövid ideig Bastiannál is tanult Heidelbergben. Sokan úgy tartják, hogy az antropológiát ő tette valódi tudománnyá, s az első amerikai antropológiai tanszéket is ő alapította meg a Clark Egyetemen (1888).

Jómódú családból származott. Fizikát, matematikát és földrajzot tanult, s amikor ennek kapcsán expedíciót szervezett Baffin-földre, egy évig eszkimók között élt, s közben szép lassan valódi antropológussá vált. Rájött arra, hogy ha egy nép életmódját meg akarjuk ismerni, a puszta megfigyelés útján szerzett tudás nem vezet sehová, ha nem ismerjük azokat a hagyományokat, amelyekbe az észlelt jelenségek ágyazódnak. (Bohannan – Glazer 1997: 131) Ez a felismerés volt az, amely elvezette őt a *terepmunkához*. Tehát alapvetően Boas munkássága nyomán kerül be az antropológiába a tudományosan megalapozott *empirikus*[22] kutatási módszer, s ezt mindig erősen hangsúlyozta is. Életét a Brit-Columbia partvidékén élő indiánok kutatásának szentelte, melynek során a módszertanba forradalmi újítást vezetett be: megtanította kulcs-adatközlőit (indiánokat) írni és olvasni, s velük íratta le mítoszaikat. Ezzel a módszerrel nemcsak a konkrét tényanyagot gyűjtötte egybe igen nagy számban, hanem a tanulmányozott nép értékrendjére, kategorizálási elveire és logikai rendszerére vonatkozóan is következtetéseket tudott levonni. Kérdés persze, hogy egy ilyen drasztikus beavatkozás milyen következményekkel jár, mennyiben változik meg az írásos formában az eredetileg szóbeli hagyomány.

A rasszizmus elleni állandó harca szülte egyik legjelentősebb művét, a *The Mind of Primitive Man*-t („*A primitív ember értelme*”), ami 1911-ben jelent meg. Ebben a kultúra és az emberiség fizikai típusai közötti kapcsolatokat, pontosabban ezek hiányát igyekezett megvilágítani. Vagyis azt állította, hogy az emberi kultúrák közötti különbségek nem vezethetőek vissza biológiai okokra. Boas *tagadta a biológiai determinizmust*, mert véleménye szerint az ember kulturális viselkedését nem valamiféle biológiailag öröklött kód határozza meg, hanem az, amit a kultúra tanít meg neki a szocializációs folyamatokon keresztül. Ezt azzal kívánta bebizonyítani, hogy rámutatott: egy rasszon belül is annyiféle kultúra alakult ki, hogy az eleve kizárja, hogy a valamely rasszhoz tartozás határozná meg egy kultúra milyenségét. Hiszen ha csak az europid rasszhoz tartozó kultúrákat vesszük szemügyre, akkor is azonnal nyilvánvalóvá válik, milyen hatalmas különbségek vannak például a német (ami megint csak gyűjtőnév) vagy a francia (szintén) kultúra között (vagy akár azokon belül is). Ezek a különbségek ma igen feltűnőek a nemzetközi vállalatoknál, ahol külön kurzusokon oktatják a dolgozókat arra, miként kell értelmezni a másik kultúrából származó ember közléseit és reakcióit. Boas azt is leszögezte, hogy éppen a rasszon belüli fenotípusok[23] változékonysága miatt lehetetlen alsóbbrendű és felsőbbrendű rasszokról beszélni, hiszen ha elfogadjuk, hogy a környezeti és történelmi feltételek különbözősége miatt

[22] Empirikus: tapasztalati alapokon nyugvó.
[23] Fenotípus: az örökölt tulajdonságok és a környezet együttes hatására létrejött megjelenési alak.

minden kultúra más, akkor milyen kritériumok alapján lehetséges egy olyan rangsort felállítani, ami alapján egymás alá vagy fölé rendezhetnénk az egyes társadalmakat. Természetesen felállítható ilyen rangsor, de annak kritériumai annak a normáit fogja tükrözni, aki felállította azokat, és nem biztos, hogy egy másik kultúrában értelmes szempontoknak tűnnének (például erkölcsi, jogi, vagy a kifejezésmódokra vonatkozó normák, amelyek igen változékonyak). Ellenben azt tanította, hogy *minden emberi tevékenység társadalmilag determinált*. „Az egyén cselekedeteit társadalmi környezete határozza meg igen nagy mértékben, ugyanakkor cselekedetei visszahatnak a társadalomra, amelyben él, és módosulásokat idézhetnek elő annak formájában". (Boas 1997: 150-151) Az a cikk, amelyben a biológiai determinizmus tagadásának logikáját kifejtette, éppen egy évvel azelőtt jelent meg német nyelven, hogy Hitler hatalomra került. (Bohannan – Glazer 1997: 133)

A társadalmak vizsgálatát Boas csakis olyan módon tartotta lehetségesnek, amely figyelembe veszi a kultúrák egyediségét. Ez a *kulturális relativizmus* lényege, ami annyit jelent, hogy minden kultúra az őket hordozó társadalmak igényei és lehetőségei szerint formálódik, ezért *csakis saját társadalmi- és történeti környezetében értelmezhető*, s ebben az értelemben *minden kultúra egyenlő értékű.* Hiszen – mint ahogyan erről az imént már szó esett – ha nincs olyan objektív kritérium, ami alapján rangsorolhatunk, akkor *nem beszélhetünk magasabb és alacsonyabb rendű kultúrákról*. Ez pedig alapjaiban mond ellent az evolucionista sematizálásnak.

Nyelvészeti kutatásokat is végzett, amelyben azt hangsúlyozta, hogy *a nyelveket az azt beszélő emberrel együtt, saját kulturális közegében kell vizsgálni*, s amely megközelítés óriási lökést jelentett az összehasonlító nyelvészet fejlődésének.

Boas az összehasonlító módszertan ellen is hadjáratot indított. Ezzel kapcsolatos téziseit a *The Limitations of Comparative Method of Anthropology* („*Az összehasonlító módszer az antropológiában*") címmel 1896-ban tette közzé.[24] Úgy gondolta, nincsen ahhoz elegendő adatunk, hogy tudományos igényességgel végezzünk összehasonlító munkát – ehhez, úgy vélte, először alaposan tanulmányozni kell az egyes társadalmakat. Bár holisztikus szemléletmódja szerteágazó munkásságában mindig tetten érhető, az előbbiekből következően az átfogó kultúramagyarázat helyett *az egyes kultúrák megismerését* tekintette az antropológia feladatának.

A relativista elmélet szerint egy nép etnográfiai adatait *helyi informátorok* és *émikus modellek* alapján kell megértenünk. Vagyis helyben, terepmunka során. Ez a hozzáállás volt az első olyan tudományos megközelítés, amelyik elfogulatlanul tanulmányozott idegen

[24] Magyarul lásd Boas 1997: 135-146, illetve az etnológia módszereiről ugyanitt a 146-tól a 155 oldalig.

kultúrákat. Úgy találta, hogy nem lehet a kultúrák között felbukkanó hasonlóságokat csupán azzal megmagyarázni, hogy az emberi elme is mindenütt hasonló, de ugyanakkor azt is állítja, hogy „nincs alapvető különbség a primitív[25] és a civilizált ember gondolkodásmódja között. Rassz és személyiség között nem lehet megállapítani szoros kapcsolatot." (Boas 1975: 7) Sőt, szerinte a kulturális hasonlóságok nem is olyan nagy fontosságúak, mint azt a diffúzionista vagy evolucionista iskola állítja. Hasonló jegyek ugyanis – állítja Boas – a legkülönfélébb okok miatt is kialakulhattak. (Boas 1997: 138, 140) Szerinte éppen hogy a kulturális különbségek az igazán lényegesek, illetve annak vizsgálata, hogy azok miért alakultak ki. Vagyis az egyes szokások történetének elemzése fogja megmagyarázni magát a szokást.

A diffúzionistákkal párhuzamosan maga is úgy gondolta, hogy az emberiség különböző típusai egyetlen forrásból származnak, talán egy közös őstől, és lehetségesnek tartotta, hogy ez az ősforrás egyetlen földrajzi területet is jelent egyben. Ám őt nem az érdekelte, hogy hol lehetett ez az őseredet, hanem az, hogy ha ezt a feltételezést elfogadjuk, akkor éppen az magyarázza meg a kultúrák közötti különbségeket, hogy minden kultúra a maga szükségleteinek megfelelően, a saját környezetéhez és történelmi feltételeihez alkalmazkodva egyedi módon fejlődött. S mivel valamennyi kultúra kifejleszti a túlélés alapvető eszközkészletét, sőt, ezen túl valamilyen területen mindegyik páratlan teljesítményt nyújt, nem hasonlíthatóak össze felületesen, s nem lehet őket rangsorolni. Boast elbűvölték az inuitok földrajzi ismeretei, mítoszviláguk és technikai tudásuk, s úgy vélte, hogy az arktikus körülmények között az inuit kultúra a legfejlettebb társadalomnak számít.

Boas kultúra-meghatározása is elméleti alapállását tükrözi: „a kultúra azoknak a szellemi és fizikai reakcióknak és tetteknek az összessége, amelyek egy társadalmi csoport egyedeinek kollektív és egyéni magatartását jellemzik természeti környezetükkel, más csoportokkal, a saját csoportjuk tagjaival és minden egyénnek önmagával szemben. Magában foglalja ezeknek a tetteknek az eredményeit, s azoknak a csoport életében játszott szerepét". (Boas 1975: 63)

Több mint hatszáz tanulmányt publikált (magyar nyelven válogatott tanulmányai jelentek meg 1975-ben *Népek, nyelvek, kultúrák* címmel), sokat foglalkozott a faji problémákkal és az emberi jogokkal, éppen abban az időben, amikor a fajelmélet és a gyarmati ideológia végzetes módon ültette át a gyakorlatba ideológiáját. Amikor Hitler hatalomra jutott, Boas összes írását nyilvánosan elégették Kielben.

[25] Boas – korának szóhasználatát követve – használta a *primitive* kifejezést a preindusztriális tárasadalmakra, ám nem a *bárdolatlanul egyszerű* értelmében, hanem az *egyszerű felépítésű társadalom* értelmében. Ma már az antropológusok nem használják ezt a kifejezést, túlontúl pejoratív asszociációk társulnak hozzá.

Boas kritikusai azt hiányolják, hogy noha az antropológiai attitűd és a módszertan finomításában perdöntő szerepet játszott, s kétségtelen, hogy az antropológiát ő tette valódi tudománnyá, átfogó elméletekkel nem szolgált. Ezt persze betudhatjuk annak, hogy Boas kevesellte azokat az adatokat, amelyek alapján bármiféle tézis felállítható lett volna a kultúra természetére vonatkozóan, ám kétségtelen, hogy ez a hozzáállás még sokáig nyomot hagyott az amerikai antropológiában.

Boas hatása mégis rendkívüli. Egy olyan antropológus nemzedéket nevelt ki, akik tanítása nyomán egyre nagyobb hangsúlyt fektettek a kultúrák sokszínűségének feltérképezésére, a nyelvre mint a kultúra kifejeződésére, az egyén közösségen belüli helyére, a kulturális sajátosságok alakulásának okaira, illetve a viselkedés társadalmi meghatározottságának jellegzetességeire.

Alfred Louis KROEBER (1876-1960), Boas tanítványa, szintén német származású volt, ám ő már Amerikában született. Irodalmat tanult, és ennek kapcsán iratkozott be Boas indiánnyelv-szemináriumára. Boas hatására már antropológiából doktorált, amelynek során észak-amerikai indiánokkal foglalkozott, elsősorban kaliforniaiakkal.

1911-ben egy éhező és kimerült indiánt találtak a kaliforniai Oroville-ben, akit a Kaliforniai Egyetem Antropológiai Múzeumába vittek, ahol Kroeber volt az igazgató. A tudós és – mint kiderült – az utolsó jana indián, Ishi, életre szóló barátságot kötött. Ishi 1916-ban bekövetkező haláláig Kroeber az indián történetének és nyelvének feldolgozásával foglalatoskodott, amelyről felesége jóvoltából – magyarul is – olvashatunk az „*Ishi, az utolsó vadember*” című könyvben (magyarul 1981). Ahogy Kroeber Ishivel visszatért az indián születésének, majd bujdosásainak színhelyére, a tudós előtt lassan kibontakozott egy nép sajátos története, amely egyedülállóan hatott kultúrájára.

Legjelesebb munkái az *Anthropology* (1923) című kézikönyv, illetve az 1925-ben közreadott *The Handbook of the Indians of California* (*„A kaliforniai indiánok kézikönyve*”), amely mű máig alapmunkának számít a kaliforniai indiánokkal foglalkozó irodalomban. Az észak-amerikai indián kultúrákon kívül foglalkozott még közép-amerikai, indiai, közel-keleti és délkelet-ázsiai társadalmakkal is, amelyekről számtalan leírást készített.

A *The Nature of Culture* (*„A kultúra természete*”, 1949) című elméleti munkájában úgy értelmezi a kultúrát, mint amely az egyének fölött áll, s csakis a társadalomban létezik. Ugyanakkor a kultúra az, amely meghatározza az adott társadalomban élő emberek viselkedését és cselekedeteit. Vagyis, amikor Kroeber személyiségről beszél, akkor az alatt *kulturális személyiséget* ért, vagyis annak a viselkedésmintának a kifejeződését, amelyet a

kultúra befolyásol. A kultúra ezen szerepét Kroeber erősen hangsúlyozza, sőt olykor egyenesen az egyén felett uralkodó természetéről beszél. Mivel kutatásai során (egyébként saját betegsége kapcsán) az egyes ember lélektana is foglalkoztatta, a *pszichológiai antropológiában* végzett munkássága is említésre méltó.

Olyan elemeket keresett a kultúrában, amellyel egy-egy életforma jellemezhető, így bukkant az *érték* fogalmára. Szerinte a *kulturális értékek* mindig kulturális formákban jelennek meg, és társadalmi eszményekben tükröződnek. Az értékek vizsgálatát azért tekintette elsőrendűen fontos feladatnak, mert minden emberi társadalom más-más eszményeket és eltérő kulturális értékeket alakít ki, amelyből viszont kiolvasható az az eszményi minta, amely a jellem alakulását alapvetően befolyásolja. Ebből és sok egyéb tényezőből következően a kultúrák igen nagy változékonyságot mutatnak, ami lehetetlenné teszi, hogy a kultúra *egzakt*[26] képletekkel vagy szabályokkal jellemezhető legyen. Kroeber szerint sokkal eredményesebb, ha az antropológusok egy-egy kultúra belső kapcsolatainak tanulmányozására helyezik a hangsúlyt.

1958-ban a szociológus Talcott Parsonssal együtt publikált egy cikket, amelyben felosztották a szociológia és az antropológia között a vizsgálati területeket. Ez volt a híres *Kroeber–Parsons paktum*, amely szerint a szociológiáé lett a társadalom, az antropológiáé pedig a kultúra kutatása (bár hamarosan már senki nem tartotta be, a határokat mindkét fél rendre átlépte, s a fogalmakat újragondolta). A *kulturális rendszert* a következőképpen határozták meg: „az emberi viselkedés, illetve a viselkedés formálásában szerepet játszó *értékek, eszmék és más szimbolikus, jelentéssel bíró rendszerek* létrehozott és áthagyományozott tartalma és mintája”; a *társadalmi struktúrát* pedig ekképpen: „az egyének és a csoportok közötti interakció sajátos *viszonyrendszere*”. (Kroeber – Parsons 1958)

Kroeber sokat tett azért, hogy az antropológiát szervezetten működő, nemzetközi kapcsolatokon alapuló tudománnyá tegye, ennek érdekében 1951-ben megszervezte az első nemzetközi antropológiai konferenciát. Az itt elhangzott előadásokat az általa szerkesztett *Anthropology Today* című gyűjteményes kötetben adta közre 1953-ban, amely felvonultatja a korabeli antropológia jelentős elméleteit, kutatási irányvonalait és módszertani javaslatait.

Edward SAPIR (1884-1939) szintén Boas, illetve Kroeber tanítványa volt. Szegény németországi családba született, de már Amerikában nőtt fel. Az egyetemen germanisztikát és sémi filológiát tanult. Tanulmányai során találkozott Boasszal, és ettől kezdve a *nyelvészeti antropológia* felé fordult. Sok indián nyelvvel foglalkozott, elsőként írta meg a *takelma* indián

[26] Egzakt: pontos, egyértelmű; természettudományos.

nyelvtant. Mindezeken kívül érdekelte a pszichiátria, a pszichológia, a szociológia, az etnológia, a folklór és a vallás is. A későbbiekben egyre nagyobb figyelmet szentelt annak a problematikának, hogy a *kultúra és a személyiség* milyen viszonyban lehet egymással, illetve az egyén kultúrán belüli helyének, ami nem kis mértékben köszönhető Jung hatásának is. Ennek megfelelően kutatásaiban szüntelenül visszatért az egyén fontosságára.

Sapir azonban mindenekelőtt nyelvész volt. A korban, amelyben élt, még fontos volt tudományos szinten is bizonyítani, hogy a nyelv típusának, amelyet egy adott nép beszél, semmi köze nincs a rasszhoz. Hogy egy nyelvet semmilyen objektív kritérium alapján nem lehet primitívnek nevezni, hiszen saját kulturális céljainak keretein belül *minden nyelv tökéletesen fejlett*. (Bohannan – Glazer 1997: 209) Sapir szerint tehát *nincs oksági kapcsolat kultúra és nyelv között*. A kultúrát az emberi cselekedetekben és gondolatokban vélte felfedezni, a nyelvet pedig „szimbolikus kalauznak" tekintette, amellyel a kultúra megismerhető. (Sapir 1997: 213) Állította, hogy a nyelv kalauzként szolgál a társadalmi valósághoz. „Naiv dolog azt hinni, hogy az emberek a valósághoz a nyelv nélkül viszonyulnak, s hogy a nyelv csupán a kommunikáció és a reflexió alkalmi eszköze. A való helyzet az, hogy a világképet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna." (Sapir 1997: 212)

Magáról a nyelvről úgy nyilatkozott, hogy „a nyelv lényegét legjobban alighanem úgy érthetjük meg, ha a nyelvet a társadalom által kialakított másodlagos szimbólumok legbonyolultabb szövevényének tekintjük". (Sapir 1997: 214) Ehhez kapcsolódik a Sapir-Whorf-hipotézis, amelyről a következő oldalakon szintén szó esik.

Számtalan cikke és tanulmánya mellett egyetlen könyve jelent meg, a *Language* („*A nyelv*", 1921). További jelentős írásai a *The Social Orgenization of the West Coast Tribes* („*A nyugati parti törzsek társadalomszervezete*", 1915), *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method* („*Időperspektíva az amerikai bennszülött kultúrában: módszertani tanulmány*", 1916).

A szintén Boas nyomdokain járó **Benjamin Lee WHORF** (1897-1941) Amerikában született, s igen fiatalon, 44 éves korában egy hosszú betegséggel küszködve halt meg. Rövid élete mégis igen tevékeny volt, s maradandót alkotott. Vegyészmérnöknek tanult, majd tűzbiztonsági mérnökként egész életében megfelelő anyagi hátteret tudott magának teremteni ahhoz, hogy nyelvészeti antropológiai vizsgálatokat végezzen.

Érdeklődött a Biblia nyelvészeti kérdési iránt, megtanult héberül, és belevetette magát a nyelvészeti szakirodalomba. Ennek során kezdett el behatóan foglalkozni a maja és azték

nyelvvel, amelynek eredményeképpen komoly fordításai és elemzései láttak napvilágot. Beiratkozott Sapir amerikai indián nyelvészeti kurzusára, majd professzora ösztönzésére hozzákezdett az aztékkal távoli rokonságban álló hopi nyelv tanulmányozásához egy New Yorkban élő hopi adatközlő segítségével.

Munkásságának alapgondolata igen egyszerű: „a nyelvészeti vizsgálódásban a jelentés az alapvetően lényeges, és a jelentéskategóriák kulturális tradíciónként változnak". (Bohannan – Glazer 1997: 220) Véleménye szerint a megtanult nyelv szükségszerűen strukturálja és korlátok között tartja azt, amit mondunk, s mivel mindenki a saját nyelvén gondolkodik, a gondolkodás kategóriái az adott kultúra kategóriáinak tekinthetők. (uo.)

Sapirral együtt dolgozta ki híres tézisét a *nyelvi relativizmusról* (*Sapir–Whorf-hipotézis*), amely szerint a nyelv meghatározza a megismerést, mert elsősorban a gondolataink kialakításában játszik fontos szerepet (s távolról sem csak abban, hogy a gondolatainkat megfogalmazzuk általa). S mivel a világ nyelvei igen különbözőek, nem csodálható, ha a világ megismerésének és felfogásának számtalan módját kínálják a különféle kulturális rendszerek.

Whorf elsősorban a *nyelv és a gondolkodás* közötti viszony terén kifejtett munkásságának köszönheti antropológiai jelentőségét. Leghíresebb munkája is ehhez a témához kapcsolódik: *The Relations of Habitual Thought and Behavior to Language* („*A szokáson alapuló gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez*", 1939). Whorf amellett érvel, hogy saját nyelvi rendünk, annak kulturális vonatkozásai úgy érthetőek meg a legjobban, ha egy „egzotikus" nyelv tanulmányozásába fogunk, mert ezzel kizökkenünk megszokott logikai sémáinkból, és újragondolhatjuk viszonyunkat a nyelvhez. (Whorf 1997: 221-249) A hopi nyelv tanulmányozása során például felvetette, hogy hiába tudjuk a megtanult nyelvet helyesen képezni morfológiailag, ha nem ismerjük a használat kulturális logikáját. A hopi nyelv többes szám kategóriája például más, mint az angol nyelvé, mert a többes szám képzése más gondolkodási rendszer szerint indokolt, mint az angolban, a franciában, vagy a németben. A fent említett műben azt kívánta körüljárni, „(1) vajon az, hogy a mi »időről«, »térről« és »anyagról« alkotott fogalmaink lényegileg azonos formában adottak-e a tapasztalat révén minden ember számára vagy az egyes nyelvek struktúrái által kondicionáltak? (2) Vajon feltárhatóak-e társulási kapcsolatok egyfelől a) a kulturális és viselkedési normák, másfelől b) az átfogó nyelvi minták között?" (Worf 1997: 225-226) Whorf fontos kapcsolatokat talált a kultúra és a nyelv között, de nem előre meghatározható „szabályszerűségeket" keresett a nyelv kulturális vonatkozásaiban, hanem a nyelvi kategóriák rejtett vonatkozásait kutatta.

Az amerikai afrikanista, **Melville HERSKOVITS** (1895-1969) Boas tanítványaként a nyomdokain járt annyiban, hogy szükségszerű elméleti alapállásnak tartotta a kulturális relativizmust. Elköteleződését a legerőteljesebben a *Man and His Works* („*Az ember és alkotásai*", 1948) című könyvében fejti ki. Véleménye szerint a kulturális relativizmus az *érték* fogalmának kulturális természetét és szerepét kívánja megvilágítani. A kulturális relativizmus alapelve szerinte ugyanis a következő: az ítéletek tapasztalatokon alapulnak, és „a tapasztalatok tolmácsai mindenkor a saját kultúrájuk felfogásának megfelelő gondolatmenetet közvetítik" (Maróti 1975: 210), abszolút erkölcsi szabályt és fix értékeket keresni azonban már filozófia volna.

Afrikanistaként olyan kérdések foglalkoztatták, mint hogy például az afrikai kultúrák mely elemei jelentek meg az afroamerikai népesség életmódjában a 20. század első felében. Azt a berögzült „mítoszt" akarta lerombolni, miszerint az afrikai kultúrák primitívek, és tulajdonképpen történelmük sincsen. Kutatásaival azt bizonyította, hogy a rabszolgaság borzalmain keresztülment népek Amerikában a dalokon és a táncokon kívül még sokféle rájuk jellemző kulturális vonást őriztek meg őshonos kultúrájukból, különböző szubkultúrákat létrehozva. Sőt, arra is példákat kínált, hogy ezek az elemek hogyan befolyásolták a „fehér kultúrát". Ő alapította 1948-ban az első afrikanista programot egy amerikai egyetemen, az Illinois-i Northwestern University-n, 1954-ben pedig könyvtárat hozott létre ugyanitt az Afrikáról szóló antropológiai és egyéb irodalom összegyűjtésére. Legjelentősebb műveit fekete-afrikai kultúrákról írta, mint a *The Myth of the Negro Past*-t („*A fekete múlt mítosza*", 1941) vagy a *The Human Factor in Changing Afrika*-t („*Az emberi tényező az afrikai változásokban*", 1962), de kutatott Haitin és Brazíliában is. A második világháború után agitált az afrikai országok függetlenségéért, és bírálta azokat a politikusokat, akik Afrikára csak mint a hidegháború tárgyára tekintettek.

Magyarul *Kulturális antropológia* (1982) című írását olvashatjuk, amelyben igyekszik tisztázni a kultúráról vallott nézeteit. Herskovits szerint, amikor beleszületünk egy kultúrába, és olyan kész fogalmakat kapunk, mint jó és rossz, szép és rút, normális és abnormális, rá kell jönnünk, hogy még a fizikai világ tényei is attól függnek, hogy melyik kultúrához tartozunk. Az idő, a távolság, a súly, a méret és más „realitások" értékét is valamely csoport szokásai határozzák meg.

Herskovits átértékelte az *egyén szerepéről* vallott nézeteket is. Fontos szem előtt tartani – véli Herskovits –, hogy a kultúra annak egyes tagjaiból áll, ezek formálják olyanná, amilyen, hiszen minden egyén másként reagál az előtte álló azonos kihívásokra. Az egyének

abban is különböznek egymástól, hogy milyen mértékben kívánnak maguk megváltozni a kultúra változásai során. Minden nép értékeli saját életmódját, életének tárgyait, eseményeit, szokásait, s hasonlóképpen megítéli más népcsoportok eltérő életmódját is. Ez a megítélési mód viszonylagos, s tükrözi magát a kultúrát is. Szerinte a társadalmi szokás és hagyomány az egyéni gondolkodás és viselkedés összességéből alakul ki. Ezért mondhatjuk, hogy a kultúra „ingadozó fogalom", hiszen az értékek generációnként is változhatnak. Mindemellett úgy tartotta, hogy bár az egyének szubjektív módon alkotnak ítéletet, csoportos helyzetben ezek mégis közelednek egymáshoz. Úgy vélte, ez a lélektani alapja a közvéleménynek, a divatnak, a viselkedésnek, a szokásnak és az értékítéletnek. Bennük az egyének érintkezése közben „közös tudatkeret" jön létre, amely eleve determinál. Az egyén és a csoport véleménye között kiegyenlítődési folyamat megy végbe, mert az egyénnek alkalmazkodnia kell a csoporthoz. Ez az „elfogadás" és „elvetés" váltakozásával jön létre. (Herskovits 1982)

Herskovits alaptétele, hogy „az ember az egyetlen kultúrát építő állat", s ezért „a kultúra egyetemes és minden emberi lény öröksége". (Maróti 1975: 123) Az „egyetemes" vagy „egyedi" dilemmáról úgy fogalmaz, hogy „a kultúra az ember megismerése szempontjából egyetemes, de minden helyi vagy tájjellegű megnyilvánulása egyedi". (Herskovits 1982: 198) Az egyén szerepéről vallott nézetei miatt Herskovits munkásságát akár a következő iskolához is sorolhatnánk, de a fekete-amerikaiak történelme iránti érdeklődése miatt a történeti iskolát is képviseli.

Olvasnivalók magyarul:

BOAS, Franz (1975) *Népek, nyelvek, kultúrák*. Budapest: Gondolat; (1997) Az összehasonlító módszer korlátai az antropológiában, illetve Az etnológia módszerei. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 135-155. old.

KROEBER, Alfred L. (1997) A kultúra fogalma a tudományban. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem, 159-187. old.

HERSKOVITS, Melville Jean (1982) Kulturális antropológia. In Tálasi István (szerk) *Néprajzi szöveggyűjtemény I,* Budapest: Gondolat, 187-225. old.

WHORF, Benjamin Lee (1997) A szokványos gondolkodás és a viselkedés viszonya a nyelvhez. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 221-249. old.

SAPIR, Edward (1971) *Az ember és a nyelv*. Budapest: Gondolat

További hivatkozott irodalom:

BOAS, Franz (1911) *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk) (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem

HERSKOVITS, Melville (1941) *The Myth of the Negro Past.* Boston: Beacon Press; (1962) *The Human Factor in Changing Afrika.* New York: Alfred A. Knopf

KROEBER, Alfred L. (1925) *The Handbook of the Indians of California.* Washington, DC: Government Printing Office; (1949) *The Nature of Culture.* Chicago: University of Chicago Press

KROEBER, Theodora (1981) *Ishi, az utolsó vadember*. Budapest: Kossuth

KROEBER, Alfred L. – PARSONS, Talcott (1958) The Concepts of Culture and of Social System. *The American Sociological Review* 1958/23, 582-583. old.

LEE-WHORF, Benjamin (1939/1941) The Relation of Habitual Thought And Behavior to Language. In Spier, Leslie (szerk) *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir.* Menasha: Sapir Memorial Publication Fundation

MARÓTI Andor (szerk) (1975) *Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. Budapest: Tankönyvkiadó

SAPIR, Edward (1921) *Language.* New York: Harcourt; (1915)/1949/ The Social Organization of the West Coast Tribes. In Mandelbaum, David Goodman (szerk) *Selected writings in language, culture and personality.* University of California Press, 468-487. old; (1916) /1949/ Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method. In Mandelbaum, David Goodman (szerk) *Selected writings in language, culture and personality.* University of California Press, 389-462. old.

IV.5. A „kultúra és személyiség” irányzat, avagy a kulturális determinizmus

Az az irányzat, amely a kultúra kutatásában a személyiség problémáját helyezi a középpontba, az 1800-as évek végi Amerikában alakult ki. Boas relativizmusa óriási hatással volt a későbbi nemzedékére, és a kutatások sokáig erre alapozva folytak. Az új irányvonal képviselői amellett kardoskodtak, hogy a kultúra kutatásában az egyén vizsgálatából kell kiindulni, és azon kölcsönhatásokat kell elsősorban kutatni, amelyek az egyéni viselkedés és a kulturális megnyilvánulások között fellelhetőek. Kutatásaik eredményeképpen arra a következtetésre jutottak, hogy mindig a kultúra, a kulturális minta az, amely az egyén magatartását szabályozza és meghatározza. „Az amerikai kulturális antropológiában, a Boas-tanítványok körében a tudomány fejlődésével egyre erősebben gyökeret vert az a meggyőződés, hogy a kultúra nem az ember által teremtett és az embert körülvevő jelenségek világának egyszerű fogalmi tükrözése, hanem magas szintű absztrakció, ami a kulturális jelenségek egyedi sajátosságai helyett azok közös, lényegi vonásait emeli ki. Ezt a megállapítást érvényesnek tartották egyes társadalmak kultúráira is, de különösen érvényesnek tekintették, ha a kultúráról általánosságban értekeztek.” (Sárkány 2000: 23)

Az irányzat „új iskolaként” való bejegyzését Ruth Fulton Benedict munkásságától számítják, aki az amerikai antropológiában először tartotta az egyént a kultúrák megértéséhez vezető út kulcsának. Bár Herskovits is hasonló úton járt, Benedict azon kísérlete, amely magát a kultúrát is „magasabb szintű személyiségként” kezeli, már jóval túlmutat elődei elméletein. Szintén az egyén helyét és szerepét vizsgálja fő vonulatként Ralph Linton, Margaret Mead pedig még tovább feszegeti a személyiség és a kultúra közötti kapcsolatot, s ebben a munkában alapvetően fontos feladatnak tartja a nemi szerepek kutatását.

Az amerikai **Ruth Fulton BENEDICT** (1887-1948), a „kultúra és személyiség” irányzat „megalapítója” eredetileg irodalmárnak készült, s mint oly sok kollegáját, őt is a Boasszal való találkozása tette antropológussá. De hatással voltak rá a korszak más jelentős antropológusai is, mint Lowie – aki bizonyos társadalmi jelenségek történeti elterjedésével foglalkozott –, vagy Kardiner – aki szerint az alapvető személyiségstruktúrát a közös gyermekkori élmények alakítják ki. Tanítványa és munkatársa volt Margaret Mead, akivel bensőséges viszonyt ápolt. Az Amerikai Antropológiai Társaság elnökeként jelentős

tudományszervezői tevékenységet is végzett. Ő volt az első nő, akit az értelmiségi pálya egyik jelentős intézményének vezetőjeként elfogadtak.

Indiánok között végzett empirikus kutatásaiból nyert adatokat elemezve bebizonyította, hogy azonos kulturális jelenségek (mint a felnőtté válás, férfivá avatás, hadviselés, házasodás) hasonló gazdasági helyzet és politikai berendezkedés mellett az egyes népek életében egymástól teljesen eltérő, egymásnak gyakran ellentmondó szokásokkal párosulnak. E differenciáltság értelmezésében a társadalmi hatásra helyezte a hangsúlyt, mondván: minden kultúrát csak a maga rendszerében lehet megérteni mint elemeinek összefüggő egységét. Vagyis *a kultúra integrált egész*, tehát részeinek egysége jellemzi. Ugyanakkor a kultúra mint integrációs keret,[27] több jellemző vonásainak összességénél: az egész nem csupán a részek összessége, hanem azok egyedi elrendeződésének és összekapcsolódásának az eredménye, amelyből új entitás keletkezik. (Benedict 1997: 254) Valamely kultúra összetevői – mint például az átmeneti rítusokhoz, így a születéshez, a beavatáshoz, a házassághoz vagy a halálhoz kapcsolódó szokások – együttesen adják meg az adott kultúra csak rá jellemző arculatát. Ahhoz, hogy e jellemzőket megismerjük, *az élő kultúrát kell vizsgálni*, vagyis szerinte az evolucionista és a diffúzionista iskolák történeti rekonstrukciós módszerei nem vezethetnek el ahhoz, hogy a kultúrákat mint integrált egészet megértsük. „A klasszikus antropológusok nem első kézből való ismeretek alapján írtak a primitív népekről. Karosszékben üldögélő tanulmányozói voltak – utazók és misszionáriusok anekdotái mellett – korai etnológusok formális és sematikus leírásainak, ezek álltak a rendelkezésükre. Az ilyen részletekből nyomon lehetett követni a fogkiütésnek vagy a zsigerekből való jóslás szokásának elterjedtségét, de nem lehetett megállapítani, hogy ezek az elemek a különböző törzseknél miként ágyazódtak be jellegzetes alakzatokba, amelyek formát és jelentést adtak ezeknek a cselekményeknek.” (Benedict 1997: 256) Véleménye szerint „az antropológiai kutatás […] túlnyomó részt a kulturális elemekre irányult, nem pedig a kultúrák mint összeillesztett egészek vizsgálatára”. (uo.)

Benedict fő témája, amely egész életében foglalkoztatta, a *kulturális alakzatok és az egyéni viselkedés kapcsolata* volt. Erről szóló nézeteit leghíresebb könyvében, a *Patterns of Culture* („*Kulturális minták*”) című művében fejtette ki (1934). Minthogy szerinte minden kultúra integrált egész, amely saját alakzattal rendelkezik, a kulturális alakzatba tartozó minden egyén viseli az adott kultúra jegyeit, és annak mintája szerint viselkedik. (Bohannan – Glazer 1997: 252) Ezért hívja a későbbi hagyomány ezt az elképzelést *kulturális*

[27] Az integráció a társadalmi rendszerek és csoportok funkcionális összehangoltságának, illetve tagjaik együttműködési hajlandóságának mértékét jelöli.

determinizmusnak. Több indián kultúrát megvizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy a kultúra maga úgy viselkedik, mintha maga is „személyiség volna egy magasabb szinten", ami azt jelenti, hogy egy-egy kultúrát a maga teljességében – tehát nem a tagjait, de természetesen tagjai által kialakítva – az emberi személyiségjegyekhez hasonló jellemzőkkel lehet ellátni. Így – Nietzsche „apollóni" és „dionüszoszi" megkülönböztetésének ötletén – az általa vizsgált indián kultúrákat megpróbálta egy-egy jelzővel ellátni. Ennek eredményeként a puebló kultúrát (s nem az egyéneket!) „harmonikusnak", a pimákat „szélsőségesnek", a dobui kultúrát „paranoidnak", a kvakiutl kultúrát pedig „megalománnak" nevezte. Az így megállapított – igen leegyszerűsített – kulturális mintához hasonulnak szerinte a kultúrát elsajátító egyének, amikor a közösség által őrzött hagyományhoz és normákhoz alkalmazkodnak. Ez tehát azt jelenti, hogy valamennyi kultúra kialakít egy többé-kevésbé egységes, ám előre gyártott – vagyis a befogadó számára készen kapott – mintákból álló gondolkodási és cselekvési rendszert, ami áthatja a mindennapi cselekvéseket éppúgy, mint az ünnep rítusait. Vagyis a kultúra kialakít egy bizonyos stílust, ami már jellemezhető, s ez lesz a „minta", amelyhez az egyén alkalmazkodik. Benedict felfogása nem keverendő össze a meglehetősen rasszista beállítottságú *népkarakterológia* elméletével, ami olyan ítéleteket fogalmaz meg egy-egy népről, amit a néphez származása szerint tartozó egyénre is mechanikusan vonatkoztat, vagyis eszerint az adott közösséghez tartozó emberek szükségszerűen hordoznak bizonyos személyiségjegyeket, mintha a közösség maga rendelkezne bizonyos átörökíthető tulajdonságokkal. (Újvári 2003: 41) Bár leegyszerűsítései miatt Benedict könyvét sokan bírálták, mondván, nem képes megmagyarázni az egy kultúrán belüli variációkat, s mintái csak a teljes kultúra egy részét reprezentálják, mégis ő volt az első, aki az *egyén* viselkedését akarta megérteni a társadalomban a kulturális integráció alapján.

Benedict kultúra-meghatározása a kultúrát a *hagyomány*al azonosítja, amely népenként más és más formában jelenik meg, s amely magában foglalja az emberi élet *eszközeit*, azok *használati módját*, az együttélés *szokásait* és szellemi *értékeit.* Úgy gondolkodott, hogy a szokások, amelyekben a legtökéletesebben megmutatkoznak az eltérések, valójában *ugyanannak a problémának többféle megoldását jelentik*. Tehát a kultúra mindig válogat, kiválasztja a lehetséges megoldások közül azokat a formákat, amelyek neki a legjobban megfelelnek, vagyis Benedict számára a forma elsőbbséget élvez a funkcióval szemben. Úgy vélte, hogy bár egy-egy népcsoport esetében elengedhetetlen a holizmus alkalmazása, a kultúra egységként való kezelése, ugyanezt az egész emberi faj vizsgálatánál már nem tartja célravezetőnek, ugyanis a biológiai egység és még néhány kulturális vonatkozás hasonlóságának elismerésén kívül úgy vélte, hogy a kultúrák nem vezethetőek le egymásból.

Sokat foglalkozott a rasszizmussal, feldolgozta történetét. A II. világháború után korabeli modern társadalmakkal kezdett foglalatoskodni, de nem terepmunka, hanem interjúk és dokumentumok alapján. Érdeklődése kiterjedt Románia, Sziám, Németország és Hollandia, később Lengyelország, Csehszlovákia és Belgium társadalmára, legsikeresebb alkotása azonban Japánról szól *Chrysanthemum and the Sword* („*Krizantém és kard*", 1946) címmel. A könyv 2006-ban magyarul is megjelent. Ez a mű az egyik példája annak a Benedict által kidolgozott módszernek, amellyel irodalmi alkotásokon, napilapokon, filmeken, fotókon, elbeszéléseken stb. keresztül egy társadalom profilja felrajzolható. Ez abban az időben egyfajta kényszer volt, mert a háborús helyzet miatt bizonyos területekre az antropológusok nem juthattak el. Ugyanakkor ez a munka az alkalmazott antropológia legkorábbi alkotása is egyben, amellyel az Egyesült Államokat segítette abban, hogy megismerhetővé váljék az ellenséges Japán. Ezt a módszert úgy nevezték: *anthropology at a distance* („távolságból való antropológiai kutatás"). Benedict ezirányú munkáit Margaret Mead jelentette meg 1953-ban *The Study of Culture at a Distance* („*A kultúra tanulmányozása a távolból*") címmel.

Az amerikai **Ralph LINTON** (1893-1953) elsősorban a *státus* és a *szerep* fogalmának kidolgozásával és pontosításával írta be magát az antropológia történetébe. Természettudományokat tanult, de óriási volt irodalmi és történelmi olvasottsága is, és folyamatos szakmai diskurzust folytatott pszichológusokkal és filozófusokkal. Az egyén szerepéről alkotott elméleteire ezek erőteljes hatást gyakoroltak. Egész életében szintézist keresett a különféle tudományos szemléletek között, s ez az, ami az antropológiához is elvezette. Először a régészettel próbálkozott, de amikor Polinéziában végzett kutatásokat, egyre inkább felkeltették érdeklődését a kortárs társadalmak. Legnevesebb művét, a *The Study of Man*-t („*Az ember tudománya*") 1936-ban adták ki, amely az antropológiatörténet egyik legfontosabb alkotása. A művet a Radcliffe-Brown-nal (lásd később) vívott vitái inspirálták, akivel az 1930-as években egy egyetemen tanított Chicagóban. Ebben dolgozta ki a *státus* és a *szerep* fogalmát, amelyeket ma már minden társadalomtudós használ, s erre alapozott Goffman is szerepelmélete kidolgozásánál. Bár a *státus* fogalmát korábban már használta Max Weber és mások is, ő sokat finomított rajta, de a *szerep* fogalma csak ekkor született meg.

Meghatározása szerint a *státus* egyfelől a kölcsönös viszonyokon alapuló struktúrákban elfoglalt pozícióra utal, másfelől az egyén adott társadalmon belüli jogai és kötelezettségei összességének tekinthető. Gondol itt az *életkor*ból, a *nemi adottság*ból, a *fiziológiai adottság*ból, a származásból vagy a *foglalkozás*ból adódó státusokra egyaránt. Bizonyos társadalmakban a halott is meghatározott státusszal rendelkezik, vagyis halálával

nem hagyja el a közösséget, csupán lemond egy sor jogáról és megszabadul bizonyos kötelezettségektől, és elfogad másokat. „A *státus* fogalma, a *kultúra* fogalmához hasonlóan, kettős jelentésű. A *státus* elvont értelmében egy adott mintában található pozíció. Ezért teljes mértékben helytálló, ha azt mondjuk, hogy minden egyénnek több státusa van, hiszen mindenki részese számos minta kifejeződésének. Azonban, hacsak a fogalmat meg nem határozzák valamiképpen másként, az egyén státusa az általa betöltött státusok összességét jeleníti meg. Így Jones úrnak mint közössége tagjának a státusa mindazon státusok kombinációjának a származéka, amelyekkel mint polgár, ügyvéd, szabadkőműves, metodista, mint Jones-né asszony férje stb. rendelkezik. A státus, amely nem azonos az őt betöltő egyénnel, egyszerűen jogok és kötelességek összessége. Minthogy ezek a jogok és kötelezettségek csak egyének közvetítésével nyerhetnek kifejezést, rendkívül nehéz gondolkodásunkban különbséget tenni a státusok és az azokat birtoklók, az azokat alkotó jogokat és kötelességeket gyakorló személyek közt." (Linton 1997: 267)

A státusnak kétféle formáját különböztette meg: a *tulajdonított* és az *elért státust*. *Tulajdonított státusok* azok, amelyekbe jobbára beleszületünk, „amelyeket az egyéneknek a bennük rejlő különbségekre vagy képességekre való tekintet nélkül juttatnak. Ezek már a születés pillanatától előre láthatók, és megkezdődhet a rájuk való felkészítés". (Linton 1997: 269) Vagyis tulajdonított státusaink nem a képességeinken múlnak. *Elért státus*nak azt nevezi, amelynek betöltéséért versengés folyik, s megszerzése képességeinken és erőfeszítésünkön múlik. „Az elért státusokat nem születésükkor juttatják az egyéneknek, hanem nyitva állnak, hogy betöltésük versengés és egyéni erőfeszítés tárgya legyen. A státusok többsége minden társadalmi rendszerben tulajdonított típusú, és azok, amelyek az élet szokványos, mindennapi ügyeivel kapcsolatosak, gyakorlatilag mindig ilyen jellegűek." (Linton 1997: 269)

Linton a legkülönfélébb társadalmakból említ példákat annak igazolására, hogy még a biológiai eredetű kapcsolatokat is milyen sokféle módon fogalmazhatja meg a kultúra, s ennek megfelelően milyen sokféle viszonyt jeleníthet meg. „Ritka esetekben a kapcsolatot mind a két [apai és anyai] ágon nagyon messzire vezetik vissza,[28] a belőlük következő státusokkal együtt. Ahol ez a helyzet, ott a rokoni kapcsolatokon alapuló státusok az egész törzsre kiterjedhetnek és meghatározhatják a törzs összes tagjának kölcsönös jogait és kötelezettségeit. Így bizonyos ausztráliai csoportok esetében az elismert vérrokoni kapcsolatok nemcsak az egész törzsre terjednek ki, hanem számos más törzshöz tartozó

[28] Azért fogalmaz így Linton, mert a társadalmak többsége a leszármazást általában vagy az apjukon (*patrilineáris* leszármazás) vagy az anyjukon (*matrilineáris* leszármazás) keresztül tartja nyilván, a *bilaterális* leszármazás számon tartása ritkább.

egyénre is. Azt mondják, hogy amikor idegen meglátogat egy ilyen törzset, az idős férfiak addig vizsgálják a genealógiáját,[29] amíg egy közös pontot nem találnak saját törzsük valamelyik genealógiájával. Amikor megállapították ezt a kapcsolódási pontot, képesek meghatározni, hogy az újonnan érkezett milyen rokonsági viszonyban áll saját csoportjuk legkülönbözőbb tagjaival, és egy sor olyan státussal ruházzák fel, amelyek segítségével rögtön beilleszthető a társadalom szövetébe. Ha nem sikerül ilyen közös kapcsolódási pontot találniuk, általában megölik az idegent, egyszerűen azért, mert nem tudják, mi mást kezdhetnének vele. A vérrokonsági viszonyokon kívül nincsenek más referenciapontjaik, amelyek segítségével státusokat rendelhetnének hozzájuk." (Linton 1997: 276-277)

A *szerep* Linton meghatározása szerint a státus viselkedési vonatkozására utal, „a szerep a státus dinamikus vonatkozása". (Linton 1997: 267) Amikor az egyén él jogaival és végrehajtja kötelességeit, tehát amint státusának megfelelően viselkedik, valójában a társadalmon belüli szerepét játssza. A két fogalom szerinte el sem választható egymástól, mindkettő ugyanannak a jelenségnek két különböző oldalát fejezi ki. „A státus és a szerep arra szolgálnak, hogy a társadalmi élet ideális mintáit tömören közvetítsék az egyének szintjén. Modellé válnak az egyén számára, amely szerint attitűdjeit és viselkedését szervezi, hogy ezek illeszkedjenek másokéihoz, akik a minta kifejezésében szintén részt vesznek. Így ha elvont értelemben vizsgáljuk a futball fogalmait, a középhátvéd poszt teljesen értelmetlen fogalom, hacsak nem a többi poszt viszonylatában nézzük. A középhátvéd szempontjából ez egyedi és fontos dolog. Ez határozza meg a helyét a felállásban, és az is ettől függ, hogy mit csinál különböző helyzetekben. Azzal, hogy neki jutott a poszt, ez egyszerre behatárolja és meghatározza tennivalóit, és megszabja a dolgoknak azt a minimumát, amelyet meg kell tanulnia." (Linton 1997: 268) Az egyén különféle státusai különböző szerepeket és viselkedésmintákat követelnek meg. „Éppúgy, mint a *státus*, a *szerep* fogalma is két értelemben használatos. Minden egyén egy sor szereppel rendelkezik azoknak a különféle mintáknak megfelelően, amelyekben részt vesz, ugyanakkor a szerepe általánosságban összes szerepeinek összessége, és meghatározza, hogy mit tesz társadalmáért és mit várhat el attól." (Linton 1997: 267-268)

Linton nagyságát abban kell látnunk, hogy minden kulturális és társadalmi vizsgálatban fontosságot tulajdonított az egyénnek, ugyanakkor kutatta a kultúra alakító erejét is. Munkatársával, az antropológus Abram Kardinerrel együtt dolgozta ki a *modális személyiségről*[30] szóló elméletét, amely szerint az egyén magatartása a környezet, illetve az őt

[29] Genealógia: a leszármazás rendje – a vérrokoni kapcsolatok rendszere.
[30] Modális: a körülményektől függő.

ért ingerek hatására alakul. Kardinerrel együtt 1945-ben adták ki a *The Psychological Frontiers of Society* („*A társadalom pszichológiai határai*”), majd önállóan a *The Cultural Background of Personality* („*A személyiség kulturális háttere*”, 1948) című könyvét.

Margaret MEAD (1901-1978) a személyiség és kultúra, valamint a nemi szerepek kutatásának kulcsfigurája. Boas és Benedict tanítványa volt. 1960-ban őt is az Amerikai Antropológiai Társaság elnökévé választották. Foglalkozott a nevelés és a kultúra kapcsolatával, a jellemstruktúrák és a társadalmi formák összefüggéseivel, a táplálkozás problémáinak kulturális kérdéseivel, a családi élettel, a nemzetek közötti kapcsolatokkal, a nemzeti jelleggel, a kulturális változásokkal, nem és temperamentum viszonyával, de minden vizsgálódásában az egyén helyzetéből indult ki. Kutatott Szamoán (Polinézia), az Admiralitás-szigeteken (Melanézia), Új-Guineában, Balin, illetve észak-amerikai indiánok között.

Fő problémája, hogy egy társadalomban milyen pszichológiai tényezők határozzák meg a magatartást, s így a kultúra egészének jellegét, s hogy ez a jellemző lelki alkat, pszichikai beállítottság hogyan alakult ki és miért alakul át idővel olyanná, amilyennek a kutató megismerheti. A válasz Mead szerint a *nevelés*, vagyis azok a hatások, amelyek az egyént felnőtté válása során érik. Eszerint az egyes egyének formálódása során alakul ki a kultúra sajátos jellege.

Mead azt vizsgálta, ahogyan a gyermek belenő társadalmába. Ezenkívül – úgy, mint Malinowski – a szexuális élet társadalmi vetületeit. Vagyis a szülés és születés körülményeit, a nevelést a pubertásig, az átmeneti rítusok, a felnőtté avatás rendjét, módszereit, a korai szexuális élet körülményeit, a társadalmi kapcsolatok módozatait, lehetőségeit, a házasság szabályait, a letelepedést és a munkára való nevelést. Úgy találta, ahhoz, hogy megértsük egy társadalom alapértékeit, ezen viszonyulásokat kell alapos vizsgálat alá venni, ezeket kell értelmezni a kultúra egyéb szegmenseivel összefüggésben, mert ezáltal derülhet fény a kultúra átadásának módozataira, annak hangsúlyaira és értelmére.

Már egészen fiatalon, 23 évesen nagyszabású kutatásba kezdett, ekkor ment professzora, Boas tanácsára a Samoa-szigetekre, megtanulta a helyi nyelvet, és azt vizsgálta, hogy vajon igaz-e az a – nyugati társadalmak vizsgálata alapján megfogalmazott – korabeli feltevés, hogy a kamaszkor mindenhol és mindig a személyiség konfliktusainak és az érzelmi feszültségeknek az időszaka. Mert ha igen, és ezeket az érzelmi állapotokat a biológiai változások idézik elő, akkor ez a világon mindenütt hasonló problémákat kell, hogy felvessen. Mead kutatásai során azt tapasztalta, hogy az általa vizsgált nép serdülőinek életében bizonyos

szempontból éppen a kamaszkor jelenti a legboldogabb időszakot. Vajon mi lehet ennek az oka? Mead szerint a kultúra adja meg a választ, vagyis a gyermeknevelés rendje, a társadalmi elvárások és engedmények, vagyis például az, hogy a serdülő fiatalok között megengedett a szexuális kapcsolat, mert úgy tartják, hogy a végleges párválasztás előtt az embernek ki kell élnie ösztöneit. Így tehát szerinte éppen az teszi a samoai embert kiegyensúlyozottá, hogy nem tiltva nevelik. Olyan gyermekpszichológiai tételeket fogalmazott meg, amelyek a mai gyermeknevelésben már közhelynek számítanak, de saját korában igen deviánsnak tűnt azon tettével is, hogy tanulva a bennszülött szokásokból, és megértve annak személyiségépítő hatásait, leányát nem cumisüvegből etette, mint kora amerikai társadalmának anyái, hanem sokáig szoptatta. Kutatásai nagy hatással voltak a híres gyermekorvosra – aki Mead lányának orvosa is volt –, Benjamin Spock-ra, aki kora szokásainak ellentmondva amellett agitált, hogy a csecsemőket nem menetrendszerűen kell etetni, hanem akkor, amikor igényük van rá.[31]

Samoai kutatásainak eredményeit a *Coming of Age in Samoa* („*Serdülőkor Samoán*", 1928) címmel adta közre, s a könyv azonnal nagy felháborodást keltett az értelmiségi körökben. Különösnek hatott, hogy egy női kutató a szexualitás kérdéseiről ír nyílt hangon, ráadásul megkérdőjelezi azokat a nemekre vonatkozó alapvetéseket, amelyeken a nyugati világ berendezkedése nyugodott. Mead halála után néhány évvel egy új-zélandi antropológus, Derek Freeman Mead kutatásának helyszínét (a Ta'u szigetet) bejárva Mead még élő adatközlőit meginterjúvolva arra a következtetésre jutott, hogy Mead munkája hamis adatokon nyugszik. (Freeman 1983) Noha közismert, hogy Freeman és Mead találkoztak életükben, s már akkor pezsgő nyilvános vitát folytattak a samoai lányok szüzességének problematikájáról, Freeman csak akkor jelentette meg már jóval korábban elkészült kritikáját, amikor arra Mead már nem tudott reagálni.[32]

---

[31] Számunkra nyilván különös, hogy akkoriban ezt a logikus felvetést még ferde szemmel nézték, de 15-20 évvel ezelőtt még Magyarországon is az volt a szokás, hogy a csecsemőket szigorúan három, majd négy óránként kell etetni, s ha éppen alszik a gyerek, fel kell ébreszteni.

[32] Freeman Mead munkájában a történeti kontextus, a társadalmi-gazdasági-uralmi változások figyelembe vételét hiányolta. Nehéz megítélni, melyiküknek mesélték el a valóságot: egy antropológusnőnek, akinek a kérdéseitől bizonyára zavarba jöttek (el is ismerte néhányuk, hogy megviccelték), vagy egy férfinak, aki 1940-1943 között tanárként dolgozott Samoán, és Sa'anapu faluban manaia címet kapott, a rangnélküli nőtlen férfiak vezetője lett, így ő ezektől a férfiaktól tudott informálódni a nőkkel való kapcsolatukról. Freeman sem vonta kétségbe, hogy voltak házasság előtti szexuális érintkezések, de ezek arányaiból más következtetéseket vont le (nem tartotta a samoaiakra jellemző általános vonásnak, nem gondolta azt, hogy szabadosak lennének a samoaiak, szabadosabbak, mint mások). Freeman megemlíti, hogy hitelt érdemlő beszámoló származik a samoai serdülők közti valóságos kapcsolatokról *Fay Calkins*tól , aki egy samoai nőt vett feleségül és egy nyugat-samoai faluban lakott az 1950-es években. 1962-ben megjelent könyvének címe: My Samoan Chief. Calkins nem ért egyet Meaddel a tekintetben, hogy a samoai kamaszkor mentes lenne a viharos változásoktól és a stressztől. Feljegyezte továbbá, mennyire nagy felügyelet alatt tartották a lányokat, hogy megvédjék szüzességüket és tisztességüket. Ezek a kritikák a különböző megközelítésmódokra és a különböző interpretációkra kínálnak számunkra példát. (A kiegészítést Szász Antónia antropológusnak köszönöm)

Másik híres könyvében, a *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*-ben („*Nemiség és temperamentum három primitív társadalomban*”, 1935) három új-guineai társadalmat összehasonlítva megállapította, hogy a férfiak és a nők viselkedése attól a kultúrától függ, amelybe beleszülettek. A három társadalom, amelyet vizsgált (*arapesek*, *mundugumorok* és *csambulik*) nem éltek egymástól különösebben nagy távolságra, mégis teljesen más elvárásokat fogalmaztak meg a nőkkel és a férfiakkal szemben, s hasonlóképpen különböző módon viszonyultak egyéb társadalmi kapcsolataikhoz vagy a háborúskodáshoz is.

Margaret Mead legjelentősebb eredménye az volt, hogy kimutatta: *a női és a férfi szerepek nem egyetemlegesek*, vagyis az, ami számunkra elvárható egy nőtől vagy egy férfitól, nem biztos, hogy egy másik társadalomban is természetes vagy elfogadott. Ez pedig azt jelenti, hogy a férfi és a női szerepek, a férfiaknak és a nőknek tulajdonított megfelelő viselkedés kulturális eredetű, nem pedig biológiailag meghatározott. Ha pedig nem az, akkor megváltoztatható. Ez a felismerés érvként szolgált az éppen kibontakozó feminizmus számára azirányú törekvésében, hogy nem szükségszerű az, hogy a nőket másodrangú állampolgárként kezeljék szerte a nyugati társadalmakban.

Mead-et mindig érdekelték a változások, s az is fejtörést okozott neki, vajon milyen hatást gyakorolnak a kutatók, gondolkodásmódjuk, tárgyaik, egész érthetetlen tevékenységük a kutatott népcsoportra. Amikor a II. világháborúban az általa korábban már vizsgált új-guineai Manus-szigetekre több mint 2 millió amerikai katonát küldtek támaszpontot építeni, ő is a helyszínre sietett, hogy megfigyelje az őslakosok alkalmazkodási mechanizmusait.

A preindusztriális népek között végzett kutatásainak tanulságait felhasználva vizsgálódni kezdett saját társadalmában is, és megállapította, hogy Amerikában például azért olyan viharosak a serdülőkor évei, mert ott a törzsi társadalmakhoz képest túl sok alternatíva áll a fiatalok előtt, ami óhatatlanul konfliktusokhoz vezet. Mead munkásságának egyik legfontosabb hozadéka, hogy az antropológia módszerével gyűjtött információk alapján saját társadalma – egyértelműnek tűnő – szokásaival kapcsolatban vetett fel kérdéseket, amely jól mutatja a diszciplínában rejlő kultúrakritikai lehetőségeket. (Eriksen 2006: 28)

Mead sosem csak a szakmának írt, hanem ügyelt arra, hogy művei közérthetőek legyenek, s ez a törekvése nagyban hozzájárult az antropológia népszerűsítéséhez. Az Óceániában végzett kutatásának eredményei magyarul is olvashatóak a *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban* (1970) című könyvében.

Olvasnivalók magyarul:

BENEDICT, Ruth (1997) A kultúra integrációja. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 253-262. old; (2006) *Krizantém és kard: A japán kultúra újrafelfedezése*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

LINTON, Ralph (1997) Státus és szerep. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 267-292. old.

MEAD, Margaret (1970, 2003) *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*. Budapest: Gondolat, Osiris

További hivatkozott irodalom:

BENEDICT, Ruth (1936) *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk) (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem

CALKINS, Fay (1962) *My Samoan Chief*. Honolulu: University of Hawaii Press

ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat

FREEMAN, Derek (1983) *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge: Harvard University Press

MEAD, Margaret (1928) *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow; (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* New York: William Morrow

MEAD, Margaret – Rhoda METRAUX (1953) *The Study of Culture at a Distance,* Chicago: University of Chicago Press

LINTON, Ralph (1936) *The Study of Man,* New York: Appleton; (1945) *The Cultural Background of Personality,* New York: Appleton

LINTON, Ralph – KARDINER, Abram – WITHERS, Carl – DU BOIS, Cora Alice (1948) *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press

SÁRKÁNY Mihány (2000) *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L'Harmattan

IV.6. Brit funkcionalizmus

Az amerikai történeti partikularista irányzattal közel egy időben Angliában a *funkcionalista* megközelítés vált népszerűvé (1920–1950). Az iskola képviselői azzal érveltek a történeti partikularisták nézetei ellenében, hogy az írásos emlékek nélküli népek esetében a múlt rekonstruálása spekulatív, ezért értelmetlen, de legalábbis semmiképpen nem tudományos igényű. Szerintük nem az az igazán érdekes, hogy valamely szokás vagy társadalmi intézmény hogyan alakult ki, hanem az, hogy „itt és most" hogyan működik, milyen funkció(ka)t tölt be, hogyan szolgálja a társadalmat. A funkcionalizmusnak két ágát különböztethetjük meg, a **biopszichológiai-** és a **strukturalista funkcionalizmus**t.

Az első elmélet, tehát a *biopszichológiai funkcionalizmus* megalapozása **Bronislaw MALINOWSKI**-hoz (1884-1942), az antropológiatörténet egyik legjelentősebb alakjához fűződik, akivel – éppen ezért – jelen jegyzet is bővebben foglalkozik. A nagy tudós Lengyelországban (az akkori Osztrák-Magyar Monarchia területén, Krakkóban) született, majd Angliában halt meg egy nyilvános előadás közben. Az értelmiségi származású Malinowski Nagy-Britanniában végezte felsőbb tanulmányait, majd haláláig ott is tanított. Elsőként matematikát és természettudományokat tanult, de egy betegsége alkalmával elolvasta Frazer *Aranyágát*, s a mű olyan mély hatást gyakorolt rá, hogy ettől kezdve az antropológiai kutatásoknak szentelte az életét. Doktori disszertációját már a *The Family among the Australian Aborigines* („*A család az ausztrál őslakók között*", 1913), illetve a *The Natives of Mailu* („*A mailu pápuák*", 1915) címmel írta.

Terepmunkáit főként Melanéziában végezte, Új-Guineában és a Trobriand-szigeteken, különféle fizikai és pszichikai nehézségekkel, valamint rossz egészségi állapotával dacolva. Ráadásul, bár mindig brit ösztöndíjakkal dolgozott, osztrák-magyar állampolgársága ellenséggé tette az I. világháború idején. Akkoriban éppen terepen volt, így szerencsére – „távol a világtól", és professzora, Charles G. Seligman közreműködésének köszönhetően – zavartalanul folytathatta kutatásait a brit gyarmaton. Idős korában az Oaxaca állambeli zapoték indiánok között végzett terepkutatást, amelynek során piacozási rendszereiket tanulmányozta.

Malinowskinak nem volt könnyű dolga, amikor fiatal kora ellenére a korabeli etnológia legnagyobb alakjaival szállt szembe, és kitartott *funkcionalista elméletének* hatékonysága mellett. Ez a funkcionalizmus biológiai és pszichológiai irányultságú volt. „A

funkcionalizmus más szociológiai[33] elméletektől talán leginkább az egyénről alkotott képében és fogalmában különbözik. A funkcionalista a mentális folyamatoknak nem pusztán emocionális és intellektuális oldalaira figyel, hanem amellett érvel, hogy az embert teljes biológiai realitásában kell bevonnunk kulturális elemzésünkbe. A testi szükségleteket és a környezeti hatásokat, s azokra adott válaszokat tehát egymás mellett kell tanulmányoznunk." (Malinowski 1997: 380). Saját funkcionalizmusát megkülönböztette Radcliffe-Brown (lásd később) funkcionalizmusától, mondván, Radcliffe-Brown a francia szociológiai iskolát követve nem az egyént állítja vizsgálódásai középpontjába, hanem magát a társadalmi szervezetet, és nem foglalkozik az életmód biológiai vonatkozásaival. Ugyanakkor saját módszeréről azt tartotta, hogy az csupán egy már létező megközelítésmód elnevezése, hiszen funkcionalistának lehet tekinteni mindazon kutatókat, akik „nem csak az elszigetelt tényeket, hanem a köztük lévő kapcsolatok természetét is feltárják". Így tehát többek között Edward Burnett Tylor, William Graham Sumner vagy Émile Durkheim elméleti hozzáállását szintén egyértelműen funkcionalista beállítottságúnak tartotta. (Malinowski 1973) Magát a fogalmat Durkheimtől kölcsönözte, ám míg Durkheim a funkciót a társadalmi tények és társadalmi cél együtthatásaként határozta meg, addig a kifejezés Malinowskinál biológiai dimenziót kapott. Malinowski elmélete egyértelműen az embert helyezi a középpontba mint a társadalmi jelenségek kiindulópontját, ezért a funkcionalizmust is úgy értelmezte, mint *az egyéni szükségletek átalakulását másodlagos társadalmi szükségletekké.* (Bohannan – Glazer 2007: 378) Elmélete szerint minden társadalmi-kulturális jelenség visszavezethető az ember *hét alapvető testi szükségletének kielégítésére irányuló törekvésre*. Vagyis valamennyi társadalmi jelenség valamiféleképpen válasz az ember hét alapvető biológiai és pszichológiai szükségletének egyikére. Ezek a *táplálkozás*, a *reprodukció*, a *testi kényelem*, a *biztonság*, a *pihenés*, a *mozgás* és a *növekedés*.

Mivel az ember biológiai szükségletei és az azt kielégítő tevékenységek valamilyen társadalmi közegben jelennek meg, megszűnnek pusztán fiziológiai problémának lenni, és valamilyen kulturális válasz létrejöttét indukálják. Az individuális, vagyis az alapvető szükségletekre adott közvetlen kollektív válaszok, amelyek valamilyen társadalmi intézmény formájában működnek, a következők:

1. Anyagcsere (táplálkozás)	→	Élelmezés, ellátás
2. Szaporodás	→	Házasság, család (rokonság)
3. Testi kényelem	→	Hajlék, öltözet

[33] Akkoriban a szociálantropológiát Nagy-Britanniában *empirikus szociológiának* nevezték.

4. Biztonság	→	Oltalom, védelem
5. Egészség, pihenés	→	Higiénia, éjszakai nyugalom, meghatározott szórakozási formák
6. Mozgás	→	Meghatározott tevékenységek, kommunikációs rendszerek
7. Növekedés	→	Nevelés és oktatás

Ahogy Malinowski saját példájában is magyarázza (Malinowski 1997: 383), ha mondjuk a táplálkozás integráló elvét vesszük szemügyre, akkor kiderül, hogy nemcsak arra van szüksége az embernek, hogy megfelelő mennyiségű oxigénhez jusson és élelemszükségletének kielégítését megszervezze, hanem hogy mindezt olyan szabályozott formában tegye, ami lehetővé teszi a túlélést. Vagyis utal arra a módra, ahogy az élelmet megszerzik, elosztják, feldolgozzák, esetleg újra elosztják, megeszik, megemésztik, illetve az ezzel járó higiéniai, tulajdonjogi és gazdasági megoldásokra is. Ebből is kitűnik, hogy a kultúrát eszköznek, egy organikus, egymással kölcsönösen összefüggő elemekből álló egésznek tekintette, amely ezen igények kielégítésére kell, hogy megoldást találjon. Kiforrott *kultúra-meghatározása* szerint „a kultúra olyan egész, amely részben autonóm, részben koordinált intézményekből áll”. (Malinowski 1944)

Elmélete szerint a szükségletek az egyénekben nem egymástól elszigetelten jönnek létre, hanem csoportokba szerveződve együttműködnek, hogy alapvető szükségleteiket könnyebben elégítsék ki. *Intézményeket* (társadalmi intézményeket) hoznak létre, hogy a szükségleteket kielégítő tevékenységet rendezetté és tervszerűvé tegyék. Tehát Malinowski szerint az *intézmény* egy közös cél érdekében egyesült és megszervezett emberek csoportja. (Bohannan – Glazer 2007: 379) A csoporttagok viselkedése meghatározott, szabályozott, és státusokat oszt az egyénre. Malinowski ezeket nevezte *szerzett szükségleteknek*. A szaporodás biológiai szükséglete, amely biztosítja a fennmaradást, olyan intézmények létrehozását inspirálja, mint a házasság és a család, noha tudjuk, hogy ezen intézmények meglehetősen különböző formákban jelennek meg a különböző kultúrákban. (Lásd Kisdiné 2008: 321-328)

A témához kapcsolódóan Malinowski azon a véleményen volt, hogy ha bármilyen társadalmi vagy kulturális jelenséget vizsgálunk, megállapíthatjuk, hogy a *funkció* az, amely meghatározza a *formá*t. Erre példaként a házastársi kapcsolatot és a szülői státuszt említi, amelyek funkciója a szaporodás kulturálisan meghatározott folyamatának biztosítása. „A forma akármelyik adott kultúrában az a mód, amelyben ez történik, s amely különbözik a

szülészet technikájában, a *couvade szertartás*ában,[34] a szülőkre érvényes tabuk és elkülönítések módjában, a keresztelési rítusokban, s abban, ahogyan a csecsemőt védelmezik, elhelyezik, ruházzák, mosdatják és táplálják." (Malinowski 1973: 406-407) A funkció kifejezését a *használat* vagy *hasznosság* és a *kapcsolat* fogalmain, valamint egy sereg példán keresztül közelíti meg.

„Malinowski maximalista funkcionalizmust vall tehát, mivel elfogadja azt a három alaptételt, amelyek Merton[35] szerint jellemzik a funkcionalizmust: a *funkcionális egység* tételét (valamely társadalmi és kulturális rendszer elemei oszthatatlan egészet alkotnak), az *általános funkcionalizmus* tételét (minden társadalmi vagy kulturális formának pozitív szerepe van), és a *nélkülözhetetlenség* tételét (abban, ám csak abban az esetben, ha egymás mellett léteznek, ezek az elemek nélkülözhetetlenek és jelenlétük kötelező jellege kimutatható)." (Descola – Lenclud – Severi – Taylor 1994: 124)

Írásaira mindig jellemző a fogalmak, definíciók pontosítása. A rokonságkutatás fejlődésének fontos állomása volt például, amikor vehemensen ostorozta azon antropológusokat, akik a rokonságot kizárólag biológiai tényként kezelték, és azt állították, hogy a nemzetség összetartása a rokonságon alapul, vagyis a nemzetségi tagságnak közvetlen biológiai alapja van.[36] Ehelyett a rokonságot szociológiai rendszernek tekintette, amelynek kutatásához a *biográfiai megközelítés*t[37] és a *funkcionális elemzés*t tartotta célravezetőnek.

Műveinek nem is titkolt szándéka, hogy olvasóit meggyőzze az értékek relatív voltáról, amivel reményei szerint csökkenthető a fehér felsőbbrendűségbe vetett hit. „A bizonyítási teher arra nehezedik, aki azt állítja, hogy a bennszülött erkölcse rossz és a miénk a jó, hogy az ő korlátozásai és gátjai alkalmatlanok és mesterségesek, a mieink azonban megfelelőek és reálisak. […] A szociológiában nincs nagyobb hibaforrás, mint a szexuális erkölcs hamis távlata; s ezt a tévedést különösen nehéz leküzdeni, mert a tudatlanságra támaszkodik, amely nem kíván felvilágosítást, meg a türelmetlenségre, mely fél a megértésben megnyilvánuló szeretettől." (Malinowski 1973: 198)

Úgy vélte, „az európai törvények és erkölcsi normák súlyos, nyomasztó, különféle szankciókkal terhelt mechanizmusának alkalmazása egyszerűen elpusztítja a törzsi

[34] A *couvade* egy szokásegyüttes összefoglaló neve, ami a gyermekváráshoz, a szüléshez és a gyermekágyas időszakhoz kapcsolódóan olyan rítusokat ír elő az apa számára, amelyek a női viselkedésnek felelnek meg. A férfi ilyenkor a vajúdáshoz hasonló reakciókat produkál, olykor női ruhába öltözik, imitálja a szülést, és ő marad az ágyban az újszülöttel. Más formájában az apa csupán bizonyos tabuk betartására kötelezett a szülés és a gyermekágy ideje alatt. A vajúdási és szülési fájdalmak bizonyos esetben és bizonyos formában valóban megjelennek az apáknál valamennyi kultúrában, ezeket nevezi a pszichológia *couvade-szindrómának*.
[35] Merton 1980: 154-174.
[36] Ez esetben Fison, Spencer, Gillen, Briffault és Rivers munkásságára céloz.
[37] A kifejezést T.J.A.Yatestől kölcsönözte.

tekintélyrendszer egész kényes szerkezetét, gyökerestől kiirtja a jót és a rosszat egyaránt, és semmi mást nem hagy maga után, mint anarchiát, zűrzavart és rosszindulatot." (Malinowski 1972: 92) Sőt, továbbmenve: „általában bármilyen törzsi szokás eltörlése a rend és az erkölcs felforgatásával jár". Látni kell azonban, hogy Malinowski nem a gyarmatosítás ellen akart fellépni, csupán javaslatokat próbált tenni annak érdekében, hogy a legkevesebb sérülés érje az őslakosokat az európai uralom alatt.

Bár publikált írásai ezt a humanista hozzáállást tükrözik, egy 20 évvel a halála után kiadott naplójából tudjuk (Malinowski 1967), hogy Malinowski éppen olyan mentális és adaptációs nehézségekkel küzdött a terepen, mint sok más kollégája, nehezen viselte az idegen közeget, az idegen szokásokat és embereket. Ez a napló hatalmas vitákat indított meg a terepmunka mibenlétéről, módszereiről, hitelességéről és létjogosultságáról, főként az Egyesült Államokban, és végeredményben ez indította el azt a később kibontakozó megközelítési módot, amely a kutató szerepét is figyelembe veszi az etnográfia értelmezésében.

Semmiképpen nem vitatható azonban, hogy Malinowski egyike volt minden idők legnagyobb terepkutatóinak. Munkássága nyomán alapvető szemléletbéli változás következett be az antropológiában: a történelmi folytonosság spekulatív vizsgálata helyett a tudomány figyelme a *terepmunka-technikák* felé fordult. Gyakorlatilag mind a mai napig az antropológusok „terepmunka" alatt alapjában véve azt értik, amit Malinowski is értett alatta. Csak Melanéziában hat évet töltött azért, hogy eljusson addig a gondolkodásmódig, „amely lehetővé teszi, hogy egy másik ember hiedelmeit és értékrendszerét az ő saját szemszögéből ismerhessük meg". (Malinowski 1972: 109) Terepmunka-elmélete messze meghaladta korát: „bennszülöttjeit" saját nyelvükön szólította meg, sőt jegyzeteit is az ő nyelvükön írta. Mivel a törzsi egység legjellemzőbb mutatóját a nyelv közösségében látta, ahhoz, hogy a szociális hálót és az ezzel kapcsolatos magatartásformákat tanulmányozza, elengedhetetlennek tartotta, hogy saját maga is megtanulja a trobriandiak nyelvét. „Nincsen veszedelmesebb eszköz, mint a bennszülött szótár az ügyetlen etnográfus kezében, ha nem rendelkezik a bennszülött nyelv alapos gyakorlati ismeretével, amely egyedül teszi őt képessé a kifejezések értelmének ellenőrzésére a különféle összefüggésekben való használatuk útján." (Malinowski 1972: 211)

Ez különösen olyan esetekben igaz, amikor egy-egy kifejezés értelme az azt használó érzelmi állapotán, hangsúlyán, kísérő mozdulatán vagy arckifejezésén, vagy az azzal járó sokatmondó viselkedésen múlik. A probléma érzékeltetésére Malinowski a *jó* és a *rossz*

kifejezéseket hozza fel példaként, eszerint „a *gaga*[38] kifejezhet a valóságos borzalomig menő őszinte erkölcsi felháborodást, vagy hasznos természetű, komoly megfontolást, vagy – ha cinkos mosollyal ejtik ki – jóleső elnézést." (Malinowski 1972: 211)

Terepmunkái nyomán sorra jelentek meg nagy monográfiái, mint az *Argonauts of the Western Pacific* („A *Nyugati Pacifikum argonautái*", 1922), a *Crime and Custom in Savage Society* („*Bűn és büntetés a primitív társadalomban*", 1926), a *The Sexual Life of the Savages* („*A vademberek nemi élete*", 1929), illetve a *Coral Gardens and Their Magic („Korallkertek és mágiájuk"*, 1935).

A Nyugati Pacifikum argonautái egy kereskedelmi hálózat, az úgynevezett *kula-rendszer* érzékletes leírása, amelyről Malinowski úgy tartja, hogy „rendszer-létének" felismerése kizárólag a kívülálló kiváltsága lehet. Míg ugyanis a bennszülött benne él, és csak az egyes részleteket ismeri, addig az etnográfus összegyűjtve az apró részleteket, rábukkanhat az összefüggések jelentésére és jelentőségére, és figyelembe véve a társadalmi folyamatok és intézmények összefüggéseit, kirajzolódhat előtte egy szövevényes gazdasági-jogi-kulturális szerkezet.

Maga a *kula* széles körű, törzsek közötti szertartásos cserék rendszerét jelenti, amelyben két árucikk – egymással ellentétes irányban – cserél gazdát egy sor meghatározott jogszokás és megegyezés szerint. Pontosabban az egyik, a *szoulava* – vörös kagylókból készített hosszú nyaklánc – (mondhatni) az óramutató járásával megegyezően, illetve a *mwali* – fehér kagyló-karperec – az óramutató járásával ellentétes úton halad a *kulá*ban részt vevő szigetek között. A rendszer a mitológiában gyökerezik, hagyományos jogrend támogatja és számtalan mágikus rítus veszi körül. Mivel e cserében olyan vagyontárgyak vesznek részt, amelyeknek semmiféle gyakorlati haszna nincs, egyéni ambícióktól hajtva mégis komoly áldozatokra képesek az ügylet lebonyolításáért, valamint az a tény, hogy az *avunkulátus* rendszernek megfelelően a megtermelt javak nagy része a nővér családját illeti, és ennek ellenére – szintén személyes ambícióktól vezérelve – mégis törekednek a termelésben tudásuk legjavát adni, és a nővér családjának a lehető legbőségesebb ajándékot eljuttatni, Malinowskit arra késztette, hogy föllépjen a „primitív gazdasági ember" korabeli közgazdaságtani kategóriája ellen. Számtalan érvvel támasztja alá, hogy – kora közgazdasági nézeteivel ellentétben – a „primitív ember" munkavégzése távolról sem a legkisebb erőfeszítés elve alapján történik.

A Nyugati Pacifikum argonautáink másik fő érdeme, hogy a *kulá*hoz kapcsolódó mágikus varázsigéket Malinowski személyesen gyűjtötte, ismervén a jelenség társadalmi

[38] Ez a kifejezés jelenti a trobriandiak nyelvén – leegyszerűsítve – a rosszat.

közegét, fordításai pedig nem áttételesen kerülnek az olvasó szeme elé, hanem első kézből, szakértő magyarázatokkal. Ez a filológiai elemzés is az antropológiai munka új irányát képviselte. Általában is újító gondolatokat vezetett be a mágiával kapcsolatban, amikor felhívta a figyelmet a mágiának a produktív tevékenységek szervezésében és szabályozásában betöltött szerepére és jelentőségére. Ezzel elkezdte megépíteni azt a kivezető utat, amely végül megszabadította a mágiát attól a sztereotípiától, miszerint az csupán az emberi butaság és hiszékenység terméke.

Malinowski munkái nem nélkülözik az irodalmi stílus jegyeit sem. Szemléletes, magával ragadó írásai megosztják velünk személyes érzéseit és gondolatait, amelyek egy „idegen" nép között élve felötlenek benne. Minden megfigyelése újabb kérdéseket vet fel, amelyekre mindig siet megtalálni a lehetséges válaszokat.

Elméleti megközelítésében rendre tetten érhető a *holisztikus szemléletmód*, amely megköveteli, hogy a társadalmi-kulturális jelenségeket ne egymástól elszigetelten vizsgáljuk, hanem megtudjuk, hogy a részek hogyan viszonyulnak egymáshoz, hogyan működnek, vagyis milyen szerepet játszanak a társadalomban, milyen társadalmi szükségleteket elégítenek ki, és milyen hatást gyakorolnak. A nemek viszonyának vizsgálata során például kijelenti: „az erotikus fázis […] nem tanulmányozható megfelelő összefüggésén kívül, azaz anélkül, hogy össze ne kapcsolnánk a férfi és a nő jogállásával, házi viszonyaikkal és gazdasági funkcióik megosztásával. […] Az a mód, ahogy a férfiak és nők elrendezik a maguk és gyermekeik közös életét, visszahat szerelmi tevékenységükre is; egyik szakaszt sem érthetjük meg helyesen, ha nem ismerjük a másikat". (Malinowski 1972: 113-114)

Malinowski oktatóként is messzemutató alkotómunkát végzett: tanítványai közül került ki a következő nemzedék neves antropológusainak jó része, mint Edward Evan Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Raymond Firth vagy Isaac Schapera. Magas szintű szakmai elvárásai mind az elméleti, mind a gyakorlati területeken az antropológia tudományának átalakulását vonták maguk után.

Bírálói azt kifogásolták Malinowski munkásságában, hogy nem vette kellőképpen figyelembe azt a lehetséges formai változatosságot, amelyet egy probléma felvetése indukálhat. A jelenségeket oly módon vezette vissza funkcionális okaikra, mintha a véletlenek, az emberi elme pillanatnyi állapota és az irracionalitásra való hajlama ne lehetne befolyással alakulásukra. A rítussal kapcsolatban is inkább racionális tartalmat keresett a cselekedetek mögött, mert ezáltal az úgy vizsgálható, hogy rajta keresztül különféle társadalmi funkciók ismerhetőek meg. Kritikusai összességében azt vetik a szemére, hogy

több figyelmet szentelt a társadalmi gyakorlatnak, mint a mögötte húzódó elméletnek és értelmezésnek. (Bodrogi 1972)

Magyarul megjelent gyűjteményes munkája, a *Baloma* (1972), igen fontos tanulmányait tartalmazza. Így „*A Nyugati Pacifikum argonautái*", „*A vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában*", a „*Rokonság*", a „*Bűn és büntetés a primitíveknél*", a „*Baloma: a holtak szellemei a Trobriand-szigeteken*", „*A mítosz a primitív lélektanban*" és „*A funkcionális elmélet*" című munkáit.

A vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában című írása nem csupán a címben megjelölt témára szorítkozik. A tanulmányban ismerteti a Trobriand-szigetek lakosainak életmódját, a munkamegosztás nem szerinti alakulását, részletezi az életkori sajátosságokat, az életkorral járó státuszt, jogokat és kötelezettségeket. A társadalmi-kulturális jelenségekre, a társadalmi intézményekre pontos terminológiát ad mind a helyi nyelven, mind angol fordításban, amelyekből azonnal kitűnik, hogy két kultúra között lehetetlen a tükörfordítás, az állandó körülírás pedig túlontúl nehézkes. Így a bonyolult definíciók állandó ismételgetése helyett gyakran az eredeti, helyi kifejezéseket használja, amit szintén a kultúrák közötti átültethetetlenség bizonyítékának tart.

A szerelmi élet vizsgálata Malinowski saját bevallása szerint sem könnyű feladat. Amikor ugyanis „az etnográfus olyan intézményeket, amilyen a házasság vagy a család, teljességükben vizsgálja, és szakszerű és intenzív terepmunkát végez, akkor inkább a megfigyelésekre kell hagyatkoznia, mint a bennszülött adatszolgáltatók felvilágosításaira. […] A nemi vonzás és a szenvedély fokozódásának tanulmányozásánál [viszont] a közvetlen megfigyelés mindig nehéz, néha lehetetlen, s az információ nagy részét bizalmas közlésekből és pletykákból lehet összegyűjteni". (Malinowski 1972: 184-185) Úgy tapasztalta, hogy az elejtett megjegyzések, az elhallgatott információk több támpontot nyújtanak a valóság feltárásához, mint a közvetlenül feltett kérdésekre adott válaszok. Ilyen esetekben ugyanis – mint ahogy mi is tennénk –, bármely kultúra képviselője a *kulturális ideát* fogja elénk tárni, nem pedig a tényleges valóságot annak szeplőivel, tökéletlenségével. Mint ahogy Malinowski visszaemlékezik: „miután közvetlenül ismertem az egyéni történeteket és érdekeket, képes voltam arra, hogy megtaláljam a helyes távlatot, hogy a dolgokat a bennszülöttek szempontjából nézzem. Gyakran azt is meg tudtam tenni, hogy állításaik mögé lássak, és – amint néha megtörtént – megfigyeljem, hogy tetteik és érzéseik meghazudtolták szavaikat, s az így kapott nyomot kövessem tovább". (Malinowski 1972: 185)

A szerelmi élettel összefüggésben természetesen kitér az incesztus-tilalom[39] szabályaira is, amellyel kapcsolatban megjegyzi, hogy e szabályok vizsgálatakor figyelembe kell venni azokat a fokozatokat is, amelyek a rendszert jellemzik. Ez a Trobriand-szigetek esetében annyit jelent, hogy a Malinowski által megállapított hét fokozat – attól függően, hogy kivel követik el a vérfertőzést – más-más társadalmi megítélés alá esik. Míg a legszigorúbb tabu a fivér–nővér kapcsolatra vonatkozik, az osztályozás szerinti nővérekkel folytatott szerelmi viszony csak a jog szerint tiltott – a valóságban nagyon gyakori, sőt egy-egy ilyen kihágás igazi dicsfényt vet az elkövetőre, merészsége miatt. És ezzel máris elérkeztünk a tabu kérdéséhez. Malinowski mind ebben, mind a többi tanulmányában gyakran visszatér a tabu problematikájához. Igyekszik a tabu fogalmát és funkcióját is pontosan behatárolni, majd végül három kategóriába sorolja azokat, a bennszülött osztályozást is figyelembe véve: 1. igazi tabuk természetfölötti szankcióval, 2. világos tilalmak természetfölötti szankciók nélkül, és 3. olyan cselekedetek tilalma, amelyeket szégyenletes, undorító vagy veszedelmes voltuk miatt nem szabad elvégezni.

A *Bűn és büntetés a primitíveknél* című tanulmányban a jogi szabályrendszer és az ennek megfelelő viselkedés vizsgálatával kapcsolatban is új irányvonalat javasol Malinowski: a szokás szabályait úgy kell közvetlenül megfigyelni, ahogyan a való életben funkcionálnak. Így – véli ő – kiküszöbölhető az a hamis kép, amelyet azok festenek le a „bennszülöttekről", akik felületesen ugyan ismerik életmódjukat, de nem tudnak semmit a jogrendszerükről, vagy akár azok, akik a kérdés-felelet módszerrel vizsgálva a szokásokat, csupán a jogi szabályozást ismerik. Utóbbiak terjesztették el a „nemes vadember" eszméjét, amely az „egzotikus népek" képviselőit az eredendő jóság és naivság letéteményeseinek állította be, hiszen kutatásuk alanyaitól csak a kulturális eszményt ismerhették meg, nem pedig a szociális háló szabályrendszerének valódi működését.

Malinowski e munkájában is fontosnak tartja kiemelni a varázsló szerepét, akit a konzervativizmus, a régi törzsi rend, a régi hiedelmek és hatalmi viszonyok őrének tekint. Mivel pedig a fehér ember éppen őt tekinti legfőbb ellenségének, vagyis a barbár szokások védelmezőjének, Malinowski attól tart, hogy üldözése hosszú távon a „bennszülött" kultúra kihalásához vezet. A varázslónak elsődleges szerepe van mind a jogrendszer ismeretében, mind annak betartatásában, illetve a büntetés végrehajtásában – mégpedig a mágia segítségével. A mágiától való félelemnek olyan nagy hatalma van – véli Malinowski –, amellyel távol lehet tartani az abban hívőket mindattól, amit a közösség jogtalannak vagy kártékonynak vél. Sőt, mivel minden túlzott siker, gazdagság sérti a főnök tekintélyét, s a

[39] Incesztus: vérfertőzés.

túlzásokra való hajlam szintén a mágia eszközén keresztül bosszulja meg magát, a mágia és annak fő ismerője, a varázsló a záloga annak, hogy a társadalmon belül ne alakulhassanak ki szélsőséges, vagyis túl gazdag és túl szegény rétegek. Így a társadalom egységéért szintén a varázsló felel.

A jogi szabályozást Malinowski semmiképpen nem egy konstans, merev intézménynek értelmezi, sokkal inkább egy, a társadalomhoz alkalmazkodó, a társadalmi normát hűen tükröző rendszernek. Mint ahogy maga is kifejti: „nem az az igazi feladat, hogy megvizsgáljuk: hogyan engedelmeskedik az emberi élet a szabályoknak, mert ezt nem teszi; az az igazi probléma, hogy a szabályok miként alkalmazkodnak az élethez". (Malinowski 1972: 298)

A kötet címadó írása, a *Baloma*, igen meghökkenthette a korabeli „civilizált" olvasókat. Malinowski olyan részletességgel és pontossággal írja le az ember halál utáni létét, mintha csak egy élő társadalomról számolna be. Mint ahogy maguk a trobriandiak úgy is tekintenek Tumára, a holtak szigetére,[40] mintha az az elhunytak új lakóhelye volna, ahol hasonlóképpen „élik életüket", mint haláluk előtt: földet művelnek, asszonyokkal hálnak és ünnepeket tartanak. Amikor pedig eljár fölöttük az idő, egyszerűen levedlik elöregedett bőrüket, és visszafiatalodnak. Ha pedig ezt is megelégelik, szellemgyermekké válnak, és újjászületnek egy asszony méhében, ahová a fején, vagy valamelyik testnyílásán keresztül hatolnak be. Évente egyszer pedig, a *milamala* ünnepén meglátogatják élő rokonaikat saját falujukban, ahol megvendégelik őket. Ezek a látogatások biztosítják az ősökkel való kapcsolattartást, amelynek fontos szerepe van a társadalmi szabályozásban: mind a jogi esetekben, mind a csoportidentitás erősítésében. Malinowski részletesen ecseteli ezen eseményeket, illetve az élők és a *balomá*k viszonyát kapcsolataik szerteágazó összefüggéseiben.

Malinowski a *balomá*kra vonatkozó információit a társadalom legkülönfélébb csoportjainak beszámolóiból gyűjtötte össze, és itt felhívja a figyelmet arra, hogy ezen nézetek egyáltalán nem esnek minden tekintetben egybe, vagyis az ismeretek differenciáltak. A vallásos képzetek kutatásánál nem tartja célszerűnek, ha az etnográfus elsősorban az egyénektől igyekszik megismerni eképzeteket, ezek ugyanis minden ember elméjében máshogy képeződnek le. Sokkal célravezetőbb – véli Malinowski –, ha azokat a szokásokban, a mítoszokban, a mágiában és a viselkedésben próbáljuk tetten érni. Ennek megfelelően felállított egy lehetséges kategorizáló elvet, amely „a hit különböző csoportjait a természetes

[40] Amely egy valóban létező, közeli sziget, ahol élő közösségek is laknak.

összefüggéseiket és különbségeiket kifejező módon osztályozza […]" (Malinowski 1972: 370):

1. *Társadalmi eszmék vagy dogmák*: azon hiedelmek tartoznak ide, amelyek az intézményekben, szokásokban, mágikus-vallásos formulákban, rítusokban és mondákban fejeződnek ki. Lényegileg összefüggnek a magatartásban megjelenő érzelmi elemekkel, amelyek jellemzik is őket.
2. *Teológia, vagy a dogmák értelmezése*: a) ortodox magyarázatok, amelyek a szakemberek véleményét jelentik (varázsló, látó ember stb.); b) általános nézetek, néphit, amelyet a közösség tagjainak többsége fogalmaz meg; ide tartoznak a spiritizmus elméletei; és c) egyéni elmélkedések, mint például a *balomá*k természetéről kialakított kép, amelyre nincsen „hivatalos" változat.

Malinowski a csoportosítási képlet megfogalmazása mellett azt is hangsúlyozza, hogy ez a felosztás elsősorban az általa kutatott terepre érvényes, máshol való felhasználhatóságát pedig inkább csak elképzelhetőnek tartja. Emellett azonban feltételez egy olyan, a közösség egésze számára érvényes világnézetet, amelyet ő maga a „társadalmi eszme" kifejezéssel illet. Ez az eszme pedig „a hitnek olyan tétele, amely intézményekben vagy hagyományos szövegekben ölt testet, s amelyet minden mérvadó adatszolgáltató egybehangzó véleménye szövegez meg". (Malinowski 1973: 365)

Szintén Nagy-Britanniában élt és tevékenykedett **Alfred Reginald RADCLIFFE-BROWN** (1981-1955), aki a tanítványai szemében Malinowski vetélytársa volt. Eredetileg természettudományokat tanult, de néhány antropológussal való megismerkedése antropológiai pályára állította. Az Andamán-szigeteken (India déli csücskétől keletre) kutatott, ennek eredménye az *Andaman Islanders* („*Az Andaman-szigetek lakói*", 1922) című műve, amely már magán viseli a francia szociológusok hatását is, mint Durkheimét és Maussét. Később Ausztráliában a rokonság és a társadalomszervezet problémáján dolgozott, ami alapján megszületett a *The Social Organization of Australian Tribes* („*Az ausztráliai törzsek társadalomszervezete*", 1930-31) című munka. A világ számos táján tanított, iskolákat és kulturális intézményeket szervezett, de korántsem végzett annyi és olyan kimerítő terepmunkát, mint Malinowski. Ám nem is ez volt a célja.

Neki tulajdonítják az antropológia *strukturális-funkcionalista iskolájának* megalapítását. Ő ugyanis a szociológiai és szociálantropológiai gondolkodás problémáit strukturálisan közelítette meg, amelyeket funkcionalista alapokon magyarázott. Malinowskival ellentétben nem az egyes emberek érdekelték, hanem a *társadalmi csoportok*

életét fenntartó szabályszerűségek, illetve a társadalmi eseményekről megfogalmazható általánosítások, s az egyént csak a társadalmi rendszer részeként vette számításba. Célja a társadalmi integráció egyetemes törvényeinek feltárása volt. Feltételezte, hogy a legtöbb társadalmi-kulturális jelenség funkcionálisnak tekinthető, amennyiben hozzájárul a teljes társadalmi struktúra fenntartásához. Ennek feltérképezéséhez három olyan alapvető fogalmat használt rendszeresen, amelyeket érdemes kicsit jobban megvizsgálni. Ez a *folyamat*, a *funkció* és a *struktúra* fogalma.

Kezdjük a struktúrával. A *struktúra* fogalma nála a részek egyfajta szervezett elrendeződésére vonatkozik. A társadalmi struktúrában ezek a részek az egyes személyek, akik a társadalmi életben pozíciókat foglalnak el a társadalmi hálózaton belül. Ez a hálózat a társadalom tagjai közötti társadalmi viszonyokból áll össze, akiknek viselkedését, jogait és kötelességeit normák vagy minták vezérlik. (Bohannan – Glazer 1997: 406-409) „Amikor a struktúra kifejezést használjuk, akkor a részek vagy összetevők bizonyos fajta elrendeződésére utalunk. Egy zenei kompozíciónak csakúgy, mint egy mondatnak, egy épületnek, egy molekulának vagy egy állatnak struktúrája van. A társadalmi struktúra alkotóelemei személyek; a személy olyan lény, akit nemcsak organizmusnak, hanem a társadalmi struktúrában pozíciót elfoglaló tényezőnek tekintünk.” (Radcliffe-Brown 2004: 18-19) Elméleti alapállásként és gyakorlati útmutatóként tehát fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy az emberi társadalomban a társadalmi struktúra csak funkcionalitásában figyelhető meg, s a társadalmi viszonyok is csak azokban a társadalmi tevékenységekben érhetőek tetten, amelyekben e viszonyok funkcionálnak. (Radcliffe-Brown 1997: 412)

A társadalmi *folyamat* nála a társadalmi folytonossággal rokon. „A folytonosság a társadalmi élet formáiban függ a strukturális folytonosságtól, vagyis a személyek egymáshoz való viszonyaiban rejlő elrendezettség valamiféle kontinuitásától. Manapság a személyek nemzetekbe tömörülnek. Bár jómagam hetven éve az angol nemzethez tartozom, életem nagy részét más országokban, más társadalmi struktúrákban töltöttem. Egy nemzet, egy törzs, egy klán, egy olyan testület, mint például a Francia Akadémia vagy a Római Katolikus Egyház, személyek elrendeződéseként fennmaradhat annak ellenére, hogy személyi összetételük, alkotóelemeik időről időre megváltoznak. Olyan folytonosság van a struktúrában, mint az emberi testben, amelyben az alkotóelemek, a molekulák a struktúra fennmaradását biztosítják, bár maguk az egyes molekulák állandóan cserélődnek.” (Radcliffe-Brown 2004: 19) Így „a társadalom […] történelme során a folytonosság legkisebb megszakítása nélkül tudja megváltoztatni és meg is változtatja strukturális típusát”. (Radcliffe-Brown 1997: 412) „A társadalmi kapcsolatok folyamatos hálózata, mely társadalmi struktúrát alkot, nem az egyének

véletlen kapcsolódásaiból áll, hanem a társadalmi folyamat által meghatározott összefüggésekből, ahol a személyek egymással szemben kinyilvánított viselkedését minden esetben normák, elvek és minták szabályozzák." (Radcliffe-Brown 2004: 19) Szerinte ezen folyamatok szabályszerűségeit kell vizsgálni, például az intézményeken keresztül. „A társadalmi élet egyes formáiban megalapozott viselkedési normákat általában *intézményekként* emlegetik. Az intézmény a viselkedés megállapított szabály-együttese, amelyet egy kitüntetett társadalmi osztály vagy csoport elismer. Az intézmények a társadalmi kapcsolatok és kölcsönhatások megkülönböztetett típusára vagy osztályára vonatkoznak." (Radcliffe-Brown 2004: 19)

A *funkció* kifejezés Radcliffe-Brown szerint – Durkheimtől eltérően – a struktúra és a társadalmi folyamat közötti összefüggést jelenti. „Az organikus funkció fogalmával az organizmus struktúrája és életfolyamatai közötti összefüggésre utalhatunk. […] A társadalmi rendszerek esetében és azok elméleti megértésekor a funkció fogalmát éppúgy használhatjuk, mint a fiziológiában: a szó alkalmazható a társadalmi struktúra és társadalmi életfolyamat közti összefüggés bemutatására." (Radcliffe-Brown 2004: 20) A funkció tulajdonképpen az elemi egység hozzájárulása az egész társadalmi rendszerhez. Így például a család funkciója a szaporodás biztosítása, amivel az az egész társadalom fennmaradásához járul hozzá. Tudományos alapeszméit Radcliffe-Brown a természettudományokból merítette, és azt remélte, hogy kidolgozhatja a „társadalom általános törvényeit", amelyek hasonlóan pontos adatokat szolgáltathatnak, mint a fizika vagy a kémia törvényei. (Eriksen 2006) Bár ez a törekvés idővel kikopott a funkcionalizmusból, a pontos etnográfiai adatokra való igény fennmaradt és tovább erősödött.

Radcliffe-Brown sokat foglalkozott a rokonsági rendszerrel, és hangsúlyozta, hogy nagy híján van az antropológia a rokonsági rendszerek szisztematikus és általános tipológiájának. Saját munkáival ennek az űrnek a betöltését kívánta segíteni. A *Struktúra és funkció a primitív társadalomban* című magyarul is megjelent kötetben több rokonság-témájú tanulmány is olvasható, mint *Az anyai nagybácsi Dél-Afrikában*, a *Patrilineáris és matrilineáris utódlás*, *A tréfálkozó rokonságról*, de ide tartozik a totemizmus rendszeréről szóló tanulmánya is.

Radcliffe-Brown és követői azt tartották, hogy a társadalom normál állapota az egyensúly, amelyet az egyén és a közösség szabályozott kapcsolata biztosít, a konfliktust pedig abnormális állapotnak tekintették. A kritikusok szerint ez a nézet azonban nem veszi eléggé figyelembe a kulturális-társadalmi változásokat, éppen azért, mert a változatlan állapotot hangsúlyozza.

Bár Malinowski és Radcliffe-Brown két nézőpontból közelítették meg a funkcionalizmust, a későbbi követők ezt az éles megkülönböztetést már elhanyagolták, s a különböző nézőpontok egy egységesebb funkcionalista elméletben olvadtak össze (Kuper 1996). Mindazonáltal a strukturális és a cselekvőközpontú magyarázatok mindmáig igen jelentős szemléletbéli eltérést jelentenek az antropológiában.

A két nagy funkcionalista tudós utáni első antropológusnemzedék mestereik nyomdokain haladva elsősorban a rokonság, a politika és a gazdaság kulturális kérdéseit feszegették (Eriksen 2006), mint ahogy azt Evans-Pritchardnak a *nuer*ekről szóló kitűnő munkája is példázza.

Edward Evan EVANS-PRITCHARD (1902-1973) Malinowski és Radcliffe-Brown tanítványa volt. Ő az első képzett brit antropológus, aki afrikai kultúrákat kutatott. Közép-Afrikába, Zairébe, majd Szudánba vezetett több expedíciót, ebből született az *azandék*ról szóló híres könyve: *Witchkraft, Oracles and Magic among the Azande* („*Boszorkányság, jóslás és mágia az azandék között*”, 1937). Ez a boszorkányságról és vallásról szóló munkák egyik alapvető darabja, amely a saját korában azért volt úttörő mű, mert a kor számára a boszorkányság és a mágia ékes bizonyítéka volt annak, hogy a „primitív” népek gondolkodása is primitív. Ezzel szemben Evans-Pritchard kutatásaira hivatkozva azt állította, hogy a maguk keretein belül ezek a gondolkodási rendszerek is tökéletesen logikusak, csak más kiindulóponttal rendelkeznek, s ezzel azt az igen fontos kérdést vetette fel, hogy mi számít egy kultúrában racionális gondolkodásnak. Evans-Pritchard – Malinowskihoz hasonlóan – rámutatott, hogy a boszorkányság és a mágia az élet szervezésének gyakorlati módja. Igyekezett rámutatni, hogy a boszorkányság nem elmélet, hanem gyakorlati cselekvés, amelyet a kutatásban is figyelembe kell venni. Ahogyan Arjun Appadurai utal Evans-Pritchard megállapítására: „Nincs kidolgozott és konzisztens koncepció a boszorkányságról, amely részletekbe menően számot adna a működéséről vagy a természetről, amely megmagyarázná szabályos folyamatokhoz való igazodását és választ adna funkcionális kölcsönös összefüggésükre. Az azande inkább aktualizálja ezeket az elgondolásokat, nem pedig idealizálja. A társadalmilag ellenőrzött viselkedésben jut inkább kifejezésre, semmint összefüggő tanításokban. Azért nehéz a boszorkányságról beszélni az azandékkal, mert az ő nézeteik kötődnek a cselekvésükhöz, és nem lehet ezeket idézni cselekedetek magyarázatára vagy igazolására.” (Evans-Pritchard 1937: 82-83, idézi Appadurai 2008)

Később, amikor az angol-egyiptomi kormány fölszólította, hogy derítse ki, miért nem bír a kormány az állandóan lázadó nuer pásztorokkal, politikai kérdésekkel kezdett el

foglalkozni. Ekkor szerkesztette Meyer Fortes-szel együtt az *African Political Systems* („*Afrikai politikai rendszerek*”, 1940) című kötetet.

Munkásságának csúcspontjaként trilógiát írt az afrikai (a Dél-Szudán és Nyugat-Etiópia területén élő) *nuer* pásztorokról: életmódjukról, politikai berendezkedésükről, rokonsági és házassági rendszerükről, illetve vallásukról. A *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* („*A nuerek: egy nílusi nép életmódjának és politikai intézményeinek leírása*”) 1940-ben jelent meg, a további két kötet csak a háború után – hiszen maga is a fronton harcolt Afrikában és a Közel-Keleten. Evans-Pritchard helyzete a terepen nem volt könnyű, mert a nuerek leigázott helyzete meglehetősen ellenségessé tette őket az angol kutatóval szemben, és eleinte nagyon nehéz volt válaszokat kapni akárcsak a legegyszerűbb kérdésre is. (Evans-Pritchard 1940: 11) 1951-ben került ki a nyomdából a *Kinship and Marriage among the Nuer* („*A nuer rokonság és házasság*”) című könyve.

A nuer vallásról írott értekezése (*Nuer Religion* /„*Nuer vallás”*, 1956/) az első olyan fontos vallásantropológiai mű, amely elszakadva a durkheimi szemlélettől a vallást annak működése közben és az emberek számára való jelentősége alapján tanulmányozta. Elsőrendűen fontosnak tartotta a vallási rendszer strukturális vizsgálatát, amelyet azonban elválaszthatatlannak tartott olyan egyéb jelentős kulturális aspektusoktól, mint a politika, a jogrendszer vagy a gazdaság. 1965-ben írt egy átfogó elemzést a törzsi társadalmak vallásáról *Theories of Primitive Religion* („*Eleméletek a primitív vallásról*”) címmel.

Az 1950-es években – szakítva mestere, Radcliffe-Brown elméletével – az ő munkássága jelölte ki azt a fordulatot a brit szociálantropológiában, amely elmozdulást jelentett a „funkciótól a jelentés” felé, mivel kijelentette, hogy a társadalom szabályszerűségeit a természet törvényeihez hasonlítani hiábavaló, és az anropológiának sokkal inkább kellene humán tudományként, mint társadalomtudományként definiálnia önmagát. (Eriksen 2006) Erről a felvetésről szól a *Szociálantropológia: múlt és jelen* című, magyarul is olvasható esszéje (Evans-Pritschard, 1997). Megközelítésmódja nagy hatást gyakorolt híres tanítványára, Mary Douglas-re.

Olvasnivalók magyarul:

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1997) Szociálantropológia: múlt és jelen. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 558-574. old.

MALINOWSKI, Bronislaw (1972) *Baloma.* Budapest: Gondolat; (1997) A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 379-405. old.
RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1997) A funkció fogalma a társadalomtudományban, illetve A társadalmi struktúráról. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 409-435. old.; (2004) *Struktúra és funkció a primitív társadalomban.* Debrecen: Csokonai

További hivatkozott irodalom:

APPADURAI, Arjun (2008) Helyretenni a hierarchiát (Homo hierarchicus). *Magyar Lettre Internationale*, 69. szám. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre69/arjun.htm (Letöltés ideje: 2012.07.30.)
DESCOLA, Philippe – LENCLUD, Gérard – SEVERI, Carlo – TAYLOR, Christine (1994) *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest: Osiris
ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat
EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press; (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press; (1951) *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press; (1956) *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press; (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press.
MALINOWSKI, Bronislaw (1913) *The Family among the Australian Aborigines.* London: University of London Press; (1915) The Natives of Mailu. Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea. *Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia 39*:494-706; (1922) Argonauts of Western Pacific. *Studies in Economics and Political Science, 65.* London: Routledge and Kegan Paul; (1926) *Crime and Custom in Savage Society.* London: Kegan Paul; (1935) *Coral Garden and their Magic.* London: Allen and Unwin; (1944) *A Scientific Theory of Culture*. Durham: University of North Carolina Press; (1967) *A Diary in the Strict Sense of the Term.* London: Routledge and Kegan Paul
MERTON, Robert K. (1980) *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Gondolat
KISDINÉ NEMÉNYI Barbara (KISDI Barbara) (2008) Ők az ellenségeink, velük házasodunk. A házasság és a család intézménye kultúraközi összehasonlításban. In Császár

Melinda – Rosta Gergely (szerk) *Ami rejtve van s ami látható. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára*. Budapest–Piliscsaba: Loisir, 321-328. old.

KUPER, Adam (1996) *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1922) /1948/ *The Andaman Islandrs.* Glencoe, 111: Free Press; (1931-32) /1948/ The *Social Organization of Australian Tribes.* Glencoe, 111.: Free Press.

IV.7. Modern evolucionizmus

A modern- vagy neoevolucionista iskola képviselői egészen más helyzetben voltak, mint a klasszikus kulturális evolucionizmus hirdetői, hiszen a 20. századra már számtalan kultúramagyarázó elmélet született, addig soha nem látott információhalmaz állt a kutatók rendelkezésére, s a tudományos viták építő jellege is mind jobban kidomborodott. Az Egyesült Államokban élő **Julian STEWARD** (1902-1972) már ebben a miliőben dolgozott. A kulturális változásokkal kapcsolatos elméletét **multilineáris, specifikus evolúció**nak szokás nevezni, vagyis ellentétben az egyvonalú evolucionistákkal, ő a kultúrák egyediségét hangsúlyozta. Bár nem tagadta, hogy a fejlődés megállapítható, de úgy vélte, hogy az egyes népeket ért különböző hatások miatt nem csak egyetlen útja lehetséges a fejlődésnek. Steward már abban a szerencsés helyzetben volt, hogy olyan tanároktól tanulhatott, akik a korabeli antropológia élvonalában jártak. Régészeti és néprajzi tanulmányokat folytatott észak- és dél-amerikai indiánok között, illetve munkafelügyelőként dolgozott latin-amerikai parasztok és észak-amerikai indiánok között, s megállapította, hogy a kultúra kutatásában a természeti környezet szerepét feltétlenül figyelembe kell venni, vagyis vizsgálódásai erőteljesen *ökológiai* irányultságúak voltak. Igyekezett ráirányítani a figyelmet a kultúra, a környezet és a technika szoros kapcsolatára, vagyis azokra a kölcsönhatásokra és összefüggésekre, amelyek e három tényező között kialakulnak. Később Latin-Amerikában kutatott a kortárs társadalmak változásairól, vagyis adaptációs mechanizmusokat vizsgált. 1956-ban kezdett bele abba a nagyszabású munkába, amelyben leírta és elemezte az iparosítás és az urbanizáció kulturálisan kiegyenlítő és differenciáló hatását többféle társadalom esetében: Mexikóban, az Andokban, Afrikában, Indonéziában és Japánban.

Steward olyan evolúciós nézetet akart találni, amely figyelembe veszi a kultúrák különbözőségét és egyediségét, illetőleg nem mond ellent annak az akkoriban már igen népszerű felfogásnak, hogy nem az *emberi kultúrát* kell vizsgálni, hanem *egyes népek kultúráit*. A *multilineáris evolúció* módszerének segítségével kulturális törvényszerűségeket kívánt megállapítani, mégpedig oly módon, hogy *kulturális típusok*nak tekintett párhuzamos fejlődésmintákat állított föl. Ilyen kulturális típus lehet például a feudalizmus, a keleti despotizmus vagy a *patrilineáris*[41] horda, amelyet több társadalomban is megtalálhatunk. Ezekről a kulturális típusokról úgy tartotta, hogy alapvető jellemzőikben összehasonlíthatóak,

[41] Patrilineáris: a leszármazást az apai ágon számon tartó. Vagyis, ahol az egyén a legfontosabb rokoni kapcsolatait apján keresztül tartja.

de csakis saját vonatkoztatási rendszerükben elemezve vizsgálhatóak. A patrilineáris hordát mint kulturális típust egyébként először maga Steward határozta meg. A patrilineáris hordát jellemző elemekre (*patrilinearitás, patrilokalitás,*[42] *exogámia,*[43] földtulajdon, egy bizonyos típusú leszármazási ág szerinti összetétel) Steward több kultúrában is rábukkant (dél-afrikai busmanok, ausztrálok, tasmánok, néhány sosóni indián csoport stb.). Szerinte azért alakulhatott ki ez a kulturális mag mint kulturális minta, mert az eltérő területek természeti adottságai hasonlóak, tehát hasonlóak az ökológiai feltételek, az őslakosok pedig hasonló módon aknázzák ki a lehetőségeket, a környezetet. Ezért lehet hasonló az életmód is. (Bohannan – Glazer 1997: 439-441)

A kulturális típusok tehát a *környezethez való kulturális alkalmazkodás* eredményeként jönnek létre, és mindegyik a szociokulturális integráció egy-egy szintjét képviseli. Ez azt jelenti, hogy ha előzetes rendszerezés nélkül vetnénk össze különböző kultúrákat, akkor nem biztos, hogy felfedeznénk a környezeti hatások erejét. Ha viszont figyelembe vesszük, hogy a különböző társadalmak a szociokulturális integráció milyen szintjét képviselik, s ennek megfelelően vetjük őket össze, illetve ha azt a lehetőséget is figyelembe vesszük, hogy az egyes kultúrák alkalmazkodnak az őket körülvevő szociokulturális környezethez, már egyértelműbb kölcsönhatásokra bukkanhatunk. Steward a környezet és a kultúra kapcsolatának vizsgálatára alkalmazott módszert, illetve azt azt alkalmazó megközelítést *kulturális ökológiának* nevezte. Steward szerint a kulturális diffúzió hatását is erősen túlbecsülték, hiszen a környezeti feltételek határokat szabnak mindenfajta diffúziónak.

Steward szerint egy kultúra alkalmazkodásának kulcsa a *technikában* rejlik, ennek tanulmányozására pedig a kulturális ökológia számára három alapvető vizsgálati lépést javasolt a *Theory of Culture Change* („*A kulturális változás elmélete*”, 1955) című művében:[44]

1. Elemezni kell a kiaknázó vagy termelő technika és a környezet kölcsönhatását. Ide tartozik sok minden, amit „anyagi kultúra” gyűjtőnév alá sorolunk (vadászeszközök, élelmiszertárolók, szállítóeszközök, tüzelőanyagok, ruházat, hajlék, földműves- és állattartó technikák, az ipari társadalmakban a tőke, a hitel, a kereskedelmi rendszer fontosak, stb.). Az egyszerűbb társadalmakban a környezet hatása közvetlenebb, mert közvetlenebb módon szab korlátokat, mint a fejlettebbeknek.

[42] Patrilokalitás: a házaspár a férj szüleivel vagy azok közelében él.
[43] Exogámia: házassági tiltás a saját társadalmi csoportján vagy kategóriáján belül.
[44] A műből magyarul is olvasható szemelvény a Bohannan – Glazer kötetben a 442-456. oldalakon.

2. Azokat a viselkedési mintákat kell elemezni, amelyek egy bizonyos terület egy bizonyos technikával történő kiaknázásával járnak együtt. Például jellemző, hogy a nők gyűjtögetnek: ebben a tevékenységben az együttműködés semmilyen előnnyel nem jár, sőt, a nők egymás vetélytársaivá válnak, ezért a gyűjtögetők gyakran kis csoportokra szakadnak szét. A vadásztársadalmak ezzel szemben együttműködőek, hiszen úgy nagyobb esélyük van a sikeres vadászatra. A termelés különböző módjai szintén differenciált viselkedésmódokat hívnak életre.
3. Meg kell vizsgálni, hogy a különböző termelési technikákkal együtt járó viselkedési minták a kultúra többi elemével milyen kapcsolatban állnak. Kérdés, vajon a különböző társadalomtípusokban mennyiben van kényszerítő ereje a környezeti feltételeknek, s mennyiben tudja azt felülírni például a politikai akarat. A harmadik lépcső megvalósítása igazi holisztikus megközelítést követel, „mert ha elkülönítve kezeljük az olyan tényezőket, mint a demográfia, a településminta, a rokonsági szerkezet, a földbirtoklás, a földhasználat és más kulcsfontosságú kulturális jellemzők, kapcsolatuk egymással és a környezettel nem érthető meg”. (Steward 1997: 452-455)

Steward elméletei igen nagy hatással voltak az *ökológiai antropológia* fejlődésére (erről bővebben lásd az „*Ökológiai antropológia*” című fejezetet), és alternatívát nyújtott az evolucionista gondolkodás modern irányvonalához.

A szintén amerikai **Leslie A. WHITE** (1900-1975) ugyancsak az evolúciós sémát igyekezett továbbfejleszteni, amelynek eredménye **általános evolúciós elmélet**e lett. Eredetileg történelmet, politikatudományt, pszichológiát, szociológiát, filozófiát és gazdaságtant tanult, ám végül érdeklődése végérvényesen az antropológia felé fordult. Bár kora Amerikájában Boas antievolucionista nézetei uralkodtak, s maga is Boas tanítványaitól tanult, White mégiscsak az evolucionizmusban látta a kultúra tanulmányozásának helyes megközelítésmódját. Ez elsősorban Morgan műveivel való beható megismerkedésének köszönhető, amelyeken olyannyira fellelkesült, hogy nemcsak egész életén át kutatta Morgan életét és munkásságát, de nagy elődje utazásait is megismételte, majd tapasztalatait közreadta.

Szenvedélyesen kutatta a kultúra mibenlétét, s meg akarta határozni azt a területet, amelyet a kultúra tudománya (ahogyan ő nevezte, a *kultorológia*) fed le. Elméletét a *The Science of Culture* („*A kultúra tudománya*”, 1949) című munkájában adta közre. 1959-ben egy hatalmas, négy kötetes művet jelentetett meg a kultúra fejlődéséről, *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome* („*A kultúra fejlődése: a civilizáció fejlődése Róma bukásáig*”) címmel. Ahogyan White magyar kritikusa, Sárkány

Mihály megjegyzi, White szembefordulva kora kultúrafelfogásával, amely már nem beszélt objektív megismerhetőségről, újra olyan kultúrafogalmat használt, amely tudománya tárgyát objektív, érzékelhető dolgokban és eseményekben állapítja meg, amelyeket fogalmak fejeznek ki. Csakhogy, hangsúlyozza Sárkány, White azt nem látja be, hogy mindenfajta fogalomalkotás absztrakció, „az absztrakciónak különböző szintjei lehetségesek, és hogy a nehézségek nem abból fakadnak, ha elvonatkoztatunk és így értelmezzük a jelenségeket, hanem abból, ha absztrakciónk eredményének tulajdonítunk ugyanolyan konkrét realitást, mint amilyennel a valóság tárgyai rendelkeznek" – miközben maga White is elvonatkoztat, amikor az emberiség kultúrájáról beszél, amelyet rendszerként fog föl, s amelyet önmagából kíván megmagyarázni. (Sárkány 2000: 23)

White maga is technikai determinista, szerinte az életmódok fejlődését a technikai fejlesztések mozgatták. A nyilvánvalóan Marx hatása alatt született elmélete szerint a technika fő célja az adott népcsoport környezetében található energiák hasznosítása. Szerinte az evolúciós szinteket az energia-megszerzés és -fölhasználás alapján kell meghatározni: az a rendszer fejlettebb, ahol az egy főre jutó energiahasznosítás magasabb. Ahogy egyre több az energiaforrás – mert technikailag képesek többet előállítani –, úgy változik a családforma, a gazdasági szervezet, a politikai struktúra, a gondolatok, így a hiedelmek is – és még sorolhatnánk –, de nem tagadja, hogy a technológiára is hatással vannak a kultúra egyéb szegmensei. A fejlődés szerinte abban áll, hogy a társadalmak vagy egyre több energiát tudnak kiaknázni a természetből, vagy egyre hatékonyabb technikákat fejlesztenek ki. Később maga is felhívja a figyelmet arra a dilemmára, amelyet például a nukleáris energia használata vált ki, hiszen a technológia White szerint is okozhatja akár az emberiség vesztét is, vagyis a fejlődés, amelynek mérőeszközeként az energiafelhasználás mértékét határozta meg, relatív lehet. (White 1997: 482-484) Sárkány megjegyzi, hogy White központi problémája ellenére *A kultúra fejlődése* a mezőgazdasági forradalomtól eltekintve nem tartalmaz egyetlen olyan részletet sem, amely a technika fejlődését mutatná be, sokkal inkább – bár kimondatlanul – a gazdasági viszonyok hangsúlyos szerepét vizsgálja. (Sárkány 2000: 25)

White nagy fontosságot tulajdonított a *kultúra szimbolikus jellemzőinek*, amit külön kutatási területként fogott fel. Véleménye szerint minden emberi viselkedés szimbolikus viselkedés, hiszen éppen ez az, amely kiemeli őt a többi élőlény közül. A szimbólum White szerint mindig olyan jelenség, amelyet adott embercsoport maga ruház fel jelentéssel. A kultúra is csak szimbólumok segítségével létezhet, hiszen az ember szimbólumalkotó képessége nélkül nem létezhetne önálló kulturális hagyomány, amely viszont megmagyarázza az emberi viselkedést. „Minden civilizáció egyedül a szimbólumok használata által született

és maradt fenn. […] Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés; a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés. A szimbólumok alkotják az emberiség világegyetemét." (White 1973: 33) Kultúra-meghatározása is ezen alapszik: „a dolgoknak és eseményeknek az emberi testen kívül álló (*extraszomatikus*) időbeli folytonossága, amelyet a szimbólumalkotás tart fenn. .(White 1973: 25) White szerint ugyanis a kultúra nem az emberek fejében van, hanem rajtuk, a testükön kívül, az ún. extraszomatikus mezőben.

Rendszerét azért hívják általános evolúciónak, mert nem vett tudomást a társadalmi-kulturális rendszerek sajátos változatairól, így Steward-dal ellentétben White újra *a* kultúra fejlődéséről beszélt a kultúr*ák* vizsgálata helyett. Ő maga technológiai deterministának nevezte felfogását, de materialista alapállása is egyértelműen tetten érhető.

Az evolucionista szemlélet akkor veszített hatásosságából, amikor a modern társadalom szembesült a fejlődés korlátaival, s a történelmi haladás gondolata elveszítette a hitelét. Bizonyossá vált, hogy a történelemben nemcsak haladás létezik, de stagnálás, sőt visszafejlődés is. Ettől kezdve már nem a nagy ívű kultúravizsgálatok álltak a kutatások középpontjában, hanem a megismerhető világok egyre alaposabb és sokrétűbb vizsgálatára került a hangsúly. Egyre nagyobb szerepet kapott az emlékezetkutatás, a mentalitásvizsgálat, a mikrotörténelem, a jelentések, a szimbólumok és a narratív formák kutatása. Ma, a kibernetikai kutatások hatására az evolucionizmus új formában jelentkezik: immáron nem a töretlen fejlődést, hanem a változást kutatja. „Nem a szereplők, az érdekek és cselekvési motívumok, nem is a döntési helyzetek »megértésére« törekedtek, hanem a döntések nem-szándékolt következményeinek vizsgálata került előtérbe." (Sárkány – Somlai 2003: 20)

Olvasnivalók magyarul:

STEWARD, Julian (1997) A kulturális ökológia fogalma és módszerei. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 442-456. old.

WHITE, Leslie A. (1973) *A kultúra fejlődése*. Budapest, Szociológiai füzetek 5; (1997) Az energia és a kultúra evolúciója. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 461-486. old.

További hivatkozott irodalom:

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk) (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem

SÁRKÁNY Mihály (2000) Kulturális antropológia, Leslie White és „A kultúra fejlődése". In uő. *Kalandozások a 20. századi antropológiában.* Budapest: L'Harmattan, 17-30. old.

SÁRKÁNY Mihály – SOMLAI Péter (2003) A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szocio-kulturális evolúció változó elméleteiről. *Szociológiai Szemle,* 2003/3. szám, 3-26. old.

STEWARD, Julian (1955) *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press

IV.8. Kulturális materializmus

A 20. század második felétől az antropológia már nem jelentett elszigetelt, s viszonylag kevesek által művelt tudományágat. Sorra alakultak a világ egyetemein az antropológiai tanszékek, s megindult a tudománytörténet feldolgozása. Ezzel párhuzamosan a teoretikai és módszertani viták olyan sok irányba vitték el a kutatásokat, hogy képviselőiket és a születő irányvonalakat csak felsorolni is nehéz volna, így meg kell elégednünk a főbb irányzatok általános leírásával, és csupán legkiemelkedőbb alakjainak bemutatásával.

Az egyik olyan elmélet, amelynek alapjait a neoevolucionista Julian Steward-nál és Leslie A. White-nál már megismerhettük, s nagy hatással volt bizonyos antropológiai gondolkodókra, a materializmus. A materialista gondolkodók közös alapállása, hogy a *kultúrát úgy érthetjük meg a legvilágosabban, ha megfigyeljük azokat a módszereket, illetve azok társadalmi-kulturális hátterét, ahogyan egy nép megszerzi a létéhez szükséges anyagokat és energiát*.

A materializmus történeti irányzata (*történelmi materializmus*) Karl Marx műveihez vezeti vissza eredetét, s követői szerint az életmódot elsősorban a *termelési módok* – vagyis a termelőerők, a termelési viszonyok és a termelőeszközök – határozzák meg. Nézetük szerint a fejlettebb társadalmakban a termelőeszközök birtoklásáért folyik a harc, és ez vezet az osztálytagozódáshoz. Vagyis a társadalom mozgatórugója az osztályharc.

A társadalmak közötti eltérés szintén a termelés mikéntjével magyarázható. Míg azokban a társadalmakban, ahol a termelőerők viszonylag fejletlenek, a feladatokat kor és nem szerint osztják el, hogy az egyének olyan munkát végezzenek, amelyet a legjobban el tudnak látni. A föld és egyéb erőforrások a csoport közös tulajdonát képezik, és termékeit a közösség a szükségletek alapján osztja el egymás között. A hangsúly tehát a munkamegosztáson és a termékek elosztásán van. Az igény, hogy a természeten uralkodjanak, a termelőerők fejlődését eredményezi, ezek pedig még termékenyebbé teszik a munkát és termékenyebbé a földet, de ennek a termelésnek a hasznát nem egyenlő arányban osztják el. Kialakul két osztály: az egyik, amelyik a termelőeszközöket birtokolja, ill. amelyik a tulajdonosoknak kénytelen dolgozni. Ezek érdekei ellentétesek, amely forradalmakhoz vezet, az pedig új kiosztáshoz, majd kezdődik minden elölről. (Hollós 1995: 17)

Az elméletnek antropológiai szempontból az az alapvető hiányossága, hogy nem vette kellőképpen figyelembe a kulturális sokféleséget, s mivel valójában csak az európai történelemre alapoz, nem használható általánosságban. Teljességében csak nagyon kevés

antropológus fogadja el kiindulópontul a történeti materialista álláspontot, ugyanakkor sokaknak formálta gondolkodását abban a kérdésben, hogy milyen lehetséges magyarázatok állhatnak az életmódbeli változások mögött.

A klasszikus materializmus inspirálta az ún. *kulturális materializmus* elméletének kidolgozását is, amely a szociokulturális rendszereknek azt az aspektusát hangsúlyozza, *ahogyan a népcsoportok saját eszközeik és technikai tudásuk révén a természetet kihasználják*. Ebből a szempontból a kulturális materializmus egy evolucionista gyökerű szemlélet, de a kulturális materializmus hívei – az ökológiai antropológiához hasonlóan – a társadalom és a természet között visszacsatolható kapcsolatot tételeznek föl, vagyis abból a feltevésből indulnak ki, hogy az ember és a környezet kölcsönösen hatnak egymásra.

Nemcsak a technológia és a környezeti tényezők hatását tartják fontosnak, hanem az egy-egy népre jellemző egyéni sajátosságokat is meghatározónak tekintik: így például az adott társadalom népsűrűségét, amely természetesen hatást gyakorol arra, hogyan tudja egy nép az erőforrásait biztosítani. Megvizsgálandó, van-e jelen másik emberi közösség, amellyel kereskedik, háborúzik, vagy amelyhez más kapcsolat fűzi, hiszen ez is befolyásolja az életmódot.

A kulturális materializmus kiemelkedő képviselője az amerikai **Marvin HARRIS** (1927-2001). Terepmunkáit elsősorban Brazíliában és Afrikában végezte.

Harris alapvető törekvése volt, hogy bebizonyítsa: az emberi társadalmakban a termelés különböző módjainak (technológia, munka) kapcsolata a természeti környezettel alapvető hatással van a szociokulturális stabilitásra vagy változásra. Ez a kölcsönhatás egyetlen rendszert alkot, s az antropológus feladata ezen rendszer működési mechanizmusainak és elveinek (értékek, normák, hitrendszerek, ideológiák) vizsgálata azok intézményein és infrastruktúráin keresztül. Infrastruktúra alatt azokat a technológiákat és gyakorlatokat értette, amelyeknek segítségével az egyes szociokulturális rendszerek alkalmazkodnak a természeti környezethez. Szerinte ezen alkalmazkodási mechanizmuson keresztül lehet megmagyarázni a társadalmi intézmények, hitrendszerek, értékrendek kialakulását.

Margaret Mead-hez hasonlóan Harris is törekedett arra, hogy az antropológia feladatait és célkitűzéseit a nagyközönséggel is megismertesse, így több olyan nagysikerű munka került ki a kezei közül, amelyek hozzájárultak az antropológia népszerűsítéséhez. Ilyenek a *Cows, Pigs, Wars and Witches* („*Tehenek, disznók, háborúk és boszorkányok*”, 1974), vagy az *America Now: Why Nothing Works?* („*Amerika ma: miért nem működik semmi*?”, 1981).

Szakkönyvei közül legismertebb és legnagyobb hatású az antropológia történetéről szóló, 1968-ban (majd 2001-ben megújítva) kiadott *The Rise of the Anthropological Theory* („*Az antropológiai elmélet kibontakozása*").

Annak ellenére, hogy elmélete nem evolucionista jellegű, Harris munkásságában nem nehéz tetten érni Lewis Henry Morgan, Leslie White, Julian Steward vagy Karl Marx hatását, ám fontos finomításként ő különbséget tesz az *émikus* és az *étikus* megközelítésmód között, vagyis a között, amit az adott népcsoport életmódjáról a kultúra hordozója mond és lát, illetve amit a kívülálló tapasztal. Ez utóbbit tekinti ő objektív, tudományos megközelítésnek. A kulturális materializmust elméleti, az étikus vizsgálati eljárást pedig gyakorlati módszerként alkalmazva Harris olyan kérdésekre keresi a választ, amelyek egy-egy adott kultúrában egy-egy jellemző, *specifikus kulturális elemre*, szokásra, jellegzetességre vonatkoznak. Ilyen kérdése például, hogy „miért nem esznek az indiaiak tehénhúst?". Harris szerint, ha étikus módon közelítünk a kérdéshez, egyértelműen kiderül, hogy az ok a gazdasági rendszerben keresendő, nem pedig a vallásban, mint ahogy azt a kultúra képviselői állítják. Szerinte „az indiai szarvasmarha kérdéskomplexumának irracionális, egzotikus és nem gazdasági aspektusait nagymértékben túlhangsúlyozzák a racionális, gazdasági és világi értelmezések rovására". (Harris 2003: 30) Úgy látja, hogy a tehenek levágásának tilalmát az állat takarmány, erőforrás és trágya előállításában játszott szerepével összefüggésben kell vizsgálni, vagyis a szarvasmarha szentsége az állat termelési jelentőségének a következménye. (Biczó 2003: 28) Mindemellett megjegyzendő, hogy Harris soha nem járt Indiában, és soha nem látott szent tehenet, vagyis értesülései kizárólag másodkézből valóak.

Az imént említett példához hasonlóan Harris szerint a kultúra minden „különleges" megnyilvánulását az ember fizikai környezetéhez való alkalmazkodásával lehet megmagyarázni, így például amellett érvel, hogy a kannibalizmus a fehérjehiányra adott adaptációs válasz.

Elméleteit és egész munkásságát a *Cultural Materialism: The Struggle of a Science of Culture* („*Kulturális materializmus: küzdelem a kultúra tudományáért*", 1979) című munkája összegzi legszemléletesebben, amelyből egy szemelvény magyar nyelven is hozzáférhető (Harris 1997: 515-551). Magyarul továbbá „*Az indiai szent tehén kulturális ökológiája*" címmel olvasható fent említett kísérleti tanulmánya, amelyben az *émikus* és az *étikus* szemléletmód közötti különbségre világít rá. (Harris 2003: 30-51)

Olvasnivalók magyarul:

HARRIS Marvin (1997) A kulturális materializmus elméleti alapelvei. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 517-551. old; (2003) Az indiai szent tehén kulturális ökológiája. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 30-51. old.

További hivatkozott irodalom:

BICZÓ Gábor (szerk) (2003) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai

HARRIS Marvin (1968) *The Rise of the Anthropological Theory,* New York: Thomas Y. Crowell Company; (1974) *Cows, Pigs, Wars and Witches,* New York: Vintage; (1979) *Cultural Materialism: The Struggle of a Science of Culture.* New York: Random House; (1981) *America Now: Why Nothing Works?* New York: Simon & Schuster

HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis

IV.9. Strukturalizmus

A *strukturalista gondolkodók* közös alapállása, hogy a korábbi elméleteknél sokkal nagyobb hangsúlyt kell fektetni azokra a tényezőkre, amelyek egyedülállóan jellemzőek az emberi természetre, nevezetesen a *gondolkodásra* és az *értelemre.* Hiszen éppen a gondolkodás az, amely visszatükrözi azokat a módozatokat, ahogyan az erőforrásokat megszerzik, és ahogyan az osztályok egymást kizsákmányolják. Vagyis figyelembe kell venni azt is, hogy az ember szubjektíve hogyan érzékeli a valóságot, és nem pedig csak arra helyezni a hangsúlyt – ahogyan azt a materialisták teszik –, hogy az emberi élet objektív feltételeitől, vagyis a természet kihasználásának szükségességétől úgysem tudja magát egyetlen nép sem függetleníteni. (Hollós 1995: 18-19) Az iskolához tartozó kutatók *az emberi gondolkodás egyetemes mintáját hangsúlyozzák*.

Az irányzat annak a francia antropológusnak a nevéhez fűződik elsősorban, aki a mítoszkutatásban, a rokonságkutatásban és sok más területen éppen olyan erőteljesen meghatározta a kortárs antropológiát, mint annak idején Malinowski. Az antropológia strukturalista irányzata a 101 évet élt, és csak nemrégiben elhunyt nagy tudós, **Claude LÉVI-STRAUSS** (1908-2009) írásaiban gyökerezik, sőt, gyakorlatilag ő volt az, aki szinte önállóan vetette meg a strukturalizmus alapjait. Elméleteire a legnagyobb hatással a két nagy francia szociológus és antropológus, Émile Durkheim és Marcel Mauss, illetve Ferdinand de Sausurre nyelvész, és a Prágai Nyelvészeti Kör volt. A modern nyelvészettudomány a történeti nyelvészeti vizsgálódások helyett immáron a nyelvtani elemek rendszerének vizsgálatát, illetve a nyelv társadalmi jelentőségét hangsúlyozta.

Lévi-Strauss Brüsszelben született 1908-ban. Eredetileg geológiát tanult, de érdekelte a pszichoanalízis is. Brazíliában kapott alkalmat arra, hogy tanítson, ahol közeli kapcsolatba került indián kultúrákkal: bororókkal, nambikuarákkal, tupikkal. Kutatásainak eredménye a „*Szomorú trópusok*” című, magyarul is olvasható, eredetileg 1955-ben megjelent nagyhatású műve. Lírai szépségű leírásában a brazíliai *nambikuara* és *tupi* indiánok életmódját mutatja be, s bár a mű nem valódi terepmunkán alapszik, mert egy-egy törzsnél viszonylag rövid időt töltött, etnográfiailag mégis nagyon érzékeny alkotás. Sokkal inkább útinapló, ám az antropológiatörténet egyik legsikeresebb útinaplója, egyben pedig a modern társadalom kritikája, amely nem képes az emberiség egységében gondolkodni, hanem csakis saját gyarapodásában.

Terepmunkája során arra a következtetésre jutott, hogy a kutató valójában sohasem ismerhet meg egy idegen kultúrát a maga valóságában, hanem csak a felszínt képes meglátni, amely így, kívülről vizsgálva, kaotikus és átláthatatlan. Pedig a kultúra mélyrétege mindig egy önmagát újratermelő rendezett struktúra. Ezek a struktúrák pedig nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulásai, hanem azok kognitív modelljei. Lévi-Strauss éppen ezen modellek kutatását és leírását tartotta jelentősnek, amely által feltárhatóak a kultúra működési mechanizmusai. Úgy vélte, ez a modell a vallás és a kommunikációs struktúrák vizsgálatán keresztül tárható fel. Munkássága három nagy egységbe sorolható; ezek az *emberi megismerés és a mentális folyamatok* elemzése, a *strukturális mitológia,* illetve a *rokonságelmélet.*

Az *ember mentális folyamatairól* azt tartotta, hogy ezek minden kultúrában azonos módon működnek, bár megnyilvánulási formáik sok tekintetben eltérhetnek egymástól. Vagyis nem igazán az a fontos, hogy milyen különböző módon jelennek meg az egyes kulturális jellemzők, hanem az, hogy ezek az emberi gondolkodás mindenütt azonos struktúrájának a termékei, amelyek csak elrendeződésükben különböznek. Az azonosságot az agy működésével magyarázta. Lévi-Strauss azt tartotta az antropológusok feladatának, hogy a világ osztályozása helyett az e kategóriákat létrehozó emberi gondolkodási mintákat tanulmányozzák. A *The Savage Mind* („*A vad gondolkodás*”, 1966; eredetileg *La pensée sauvage*, 1962) című művében kifejti, hogy a „primitív” ember éppen úgy modelleket alkot, mint bármely másik ember, s ezeken keresztül értelmezi a valóságot, vagyis a világot mindenütt ugyanolyan alapelvek szerint osztályozzák, ám ezeket a logikai struktúrákat az ember tudattalanja hozza létre. Lévi-Strauss tehát az emberi megismerés alapvető struktúráját akarta megérteni. Clifford Geertz így értékeli Lévi-Straussnak a „vad gondolkodásról” alkotott elképzelését: „A vad gondolkodás egy olyan gondolatból indul ki, amit Lévi-Strauss először a *Szomorú trópusokban* fejt ki a kaduveókkal és szociologikus tetoválásaikkal kapcsolatban; nevezetesen, hogy egy nép szokásainak összessége mindig egy rendezett egészet, egy rendszert alkot. Ezeknek a rendszereknek a száma korlátozott. Az emberi társadalmak, akárcsak az egyes emberi lények soha nem egy egész vég vászonból alkotnak, hanem csupán kiválasztanak bizonyos kombinációkat az előre adott eszmék repertoárjából. A készlet témáit végtelenül lehet különböző mintákba rendezni és újrarendezni: ezek egy alapul szolgáló eszmei struktúrának a kifejezés-változatai, aminek – elegendő találékonysággal – újraszervezhetőnek kell lennie. Az etnológus feladata az, hogy ezeket a felszíni mintákat olyan jól leírja, amennyire csak tudja, hogy helyreállíthassa azokat a mélyebb struktúrákat, amelyből felépültek, és ha már újraalkotta, osztályozza ezeket a struktúrákat egy analitikus

sémába – nagyjából olyanba, mint amilyen Mengyelejev periódusos rendszere az elemekről. Ezek után »már csak az lenne a dolgunk, hogy felismerjük azokat [a struktúrákat], amelyeket [adott] társadalmak ténylegesen felvettek«. Az antropológia csak látszólag a szokások, hiedelmek és intézmények kutatása. Alapjában véve a gondolkodás vizsgálata.

A vad gondolkodásban ez az uralkodó elképzelés – azaz hogy a vadember számára elérhető fogalmi eszközök univerzuma zárt, és ezzel kell beérnie, hogy bármilyen kulturális formát építsen – újra felbukkan abban az álruhában, amelyet Lévi-Strauss »*a konkrét tudományának*« nevez. A vadak valóság-modelleket építenek: a természeti világról, az énről, a társadalomról. De nem úgy, ahogy ezt a modern tudósok teszik azzal, hogy absztrakt állításokat integrálnak egy formális elmélet kereteibe, feláldozva az észlelt sajátosságok elevenségét az általánosított fogalmi rendszerek magyarázó erejéért, hanem úgy, hogy az észlelt sajátosságokat azonnal érthető egészekbe rendezik. A konkrét tudománya elrendezi a közvetlenül észlelt realitásokat: a nyilvánvaló különbséget a kenguruk és struccok, a folyóvizek időszakos áradása és visszahúzódása, a nap pályája vagy a hold változásai között. Ezek a mögöttük lévő valóság rendjét megjelenítő strukturális modellé válnak analógiás módon. »*A vad gondolkodás kiterjeszti felfogóképességét az imagines mundi*[45] *által. Olyan szellemi konstrukciókat formál meg, amelyek olyan mértékben teszik érthetővé a világot, hogy sikerül hasonlítaniuk rá.* «*”* (Geertz 2001b)

A Lévi-Strauss által értett *struktúra* fogalom „…nem a tapasztalati valóságra, hanem az annak alapján létrehozott modellekre vonatkozik. […] A társadalmi viszonyok szolgáltatnak alapanyagot azoknak a modelleknek a létrehozásához, amelyek láthatóvá teszik magát a társadalmi struktúrát”. (Lévi-Strauss 2001(1): 216-217) Vagyis az ő strukturalizmusa abban különbözik Radcliffe-Brown strukturalizmusáról, hogy nem a társadalmi intézmények egymáshoz való kapcsolatát, hanem a gondolkodási rendszerek struktúráit kutatja.

Lévi-Strauss munkáiban azt kívánta bemutatni, hogy az értelem hogyan rendezi – öntudatlanul – rendszerbe az érvényes gondolatokat, motívumokat, szimbólumokat és tárgyakat, létrehozva ily módon magát a kultúrát. Azt vallotta, hogy a *nyelv* a kulcs minden kultúrához: ha egy eltűnt népről semmi más nem maradna ránk, csak a szótára és a nyelvtana, akkor is mindent megtudhatnánk az adott népcsoportról: megismerhetnénk belőle vallását, politikai szerveződését, különféle technikai eljárásait, házasodási szokásait stb. A strukturalista elmélet alapjait Lévi-Strauss szerint szintén egy nyelvészeti példával lehet megérteni. Valamennyi nyelv *fonémák*ból (hangokból) áll, amelyeknek önálló jelentésük nincsen, de ha meghatározott minták (mondattani és nyelvtani szabályok) alapján egy

[45] kiemelés az eredetiben

rendszer (morfémák, szavak, kifejezések) részeként tekintjük őket, úgy már jelentéshordozó elemekké válnak. Aki nem tudja a nyelvtani szabályszerűségeket és az azokhoz kapcsolódó jelentés logikai szerkezetét leírni, furcsa mód mégis képes a nyelvet alkalmazni. A felszín alatt rejlő törvényszerűségek feltárása a nyelvész feladata, éppen úgy, mint ahogy – Lévi-Strauss szerint – *a kultúra tudat alatt szerveződő elveinek felderítése* az antropológus feladata. (Biczó 2003: 101-102)

Mitológiai kutatásaiban azt feltételezte, hogy a „primitív" népek világképének elemzése segít megállapítani a tudat alatti általános emberi gondolkodásminták ősi formáit. Úgy találta, hogy a „primitív" ember gondolkodását kettős ellentét működteti. Ha gondol valamire, automatikusan valami különbözővel állítja szembe. Ezeket az ellentéteket nevezte *bináris oppozícióknak*, amelyek olyan fogalompárok, amelyek jelentése csak az egymáshoz való viszonyukban nyer értelmet. Lévi-Strauss szerint az emberi gondolkodás alapsémái olyan kettős ellentétmodellekre épülnek, mint az ember–állat, rendetlenség–rend, fény–árnyék, hideg–meleg, nappal–éjszaka, jó–rossz, szent–profán stb., ám azt is állította, hogy ezek a *bináris oppozíciók* nem találhatóak meg minden nyelvben úgy, ahogyan az indoeurópai nyelvek többségében. A *bináris oppozíciók* elméletéhez jól illeszkedik Durkheim és Hertz elgondolása, miszerint az ilyen és ehhez hasonló megkülönböztetések a kollektív tudat alapvető elemei.

A rokonság kutatásának vonulatában ő határozta meg az *affinális rokonság* kategóriáját, amely a házasságon keresztül történő rokonságot, vagyis a férfi és a feleség családját, s ezek kapcsolatát jelenti.[46] A *The Elementary Structures of Kinship* („*A rokonság elemi formái*", 1969; eredetileg *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949) című nagyszabású munkájában kifejti, hogy az *affinális* rokonság, így tehát maga a házasság – társadalmi szempontból – sokszor jelentősebb, mint a leszármazás, vagyis a vérrokonság, mert növeli a társadalmi szolidaritást. Ez a rokonsági kapcsolat addig idegen, így potenciálisan ellenséges családok között csökkenti az agresszió lehetőségét, és biztosítja az együttműködést. Vagyis az az igazán fontos az antropológus számára, hogy az egyes társadalmak hogyan *értelmezik* azokat a rokonsági viszonyokat, amelyeket kialakítanak. Az *incesztusról* szóló vizsgálatai szerint ez a tabu mintegy összeköti az ember természeti és

[46] A rokonság problematikájának témájáról bővebben Louis Dumont magyarul is megjelent művében, a „*Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe*" című könyvben (2002) lehet olvasni. Ebben kifejti, hogy az *affinális* rokonság terminusának bevezetésére azért volt szükség, mert (sem) az angol (sem a francia) nyelvű irodalomban nem volt olyan kifejezés a rokonságra (*kinship*), amely a házasság útján létrejött kapcsolatokat is magában foglalná. Tehát kénytelen azt mondani: rokonság *és affinális* rokonság, hiszen a *kinship* pontosan lefordítva vérrokonságot jelent, és nem rokonságot. Így tehát angol nyelvű szakirodalom esetében erre fokozottan ügyelni kell. A magyar terminológia használja a francia nyelvből örökölt *konszangvinikus* kifejezést, amely a vérségi, azaz a leszármazási kapcsolatokat jelöli.

kulturális vonásait. Ebben az esetben ugyanis egy emberi ösztön – a szexualitás – a kultúra által válik szabályozottá. Az ember így elveszti állati természetét, és kulturális személlyé válik.

Az emberről mint társas lényről így vall Lévi-Strauss a *Gondolatok a szabadságról* szóló cikkében (1990): „...Mi néhányan a nagyon kicsi, nagyon alacsony technikai-gazdasági színvonalú társadalmak tanulmányozásával foglalkozunk, amelyeknek intézményei is nagyon egyszerűek. Arra nincsen sok bizonyíték, hogy ezek a kisközösségek valamiképp a történelem előtti társadalmak másai volnának, ám lecsupaszított szerkezetükkel még így is világosabban mutatják meg a bonyolultabb társadalmaknál, hogy mik is a mozgatórugói minden társadalmi életnek, és hogy mik minden társadalmi élet legalapvetőbb feltételei.

Márpedig megfigyelték, hogy ahol még fennmaradtak ezek a kistársadalmak, ott a közösség tagjainak száma sohase kevesebb negyven, és sohase több kétszázötven főnél. Amikor negyvennél alacsonyabb a lélekszám, az adott kisközösség egy bizonyos idő múlva eltűnik; amikor viszont kétszázötven fölé emelkedik, kettészakad. Minden arra vall, mintha két – negyven főnél nem kevesebb, kétszázötven főnél nem magasabb lélekszámú – csoport életképes volna, de egy – mondjuk – négy-ötszáz fős csoport már nem.

A gazdasági okok csak részben adnak magyarázatot a jelenségre. Fel kell tehát tételeznünk, hogy a mélyben más, társadalmi-morális okok is közrejátszanak benne, hogy a jelzett határok között mindig megmarad az egy közösségbe tartozók száma az optimálisnak is nevezhető tartományban. Így lehetne kísérleti úton is bebizonyítani, milyen elemi szükséglete az embernek, minden embernek, hogy különféle kisközösségekben éljen; ezek, persze, össze is foghatnak, mihelyt kívülről támadás éri őket. Ha közös történelmen, ha (a nyelvjárási különbségek ellenére is) közös nyelven és közös kultúrán alapszik, az apró szolidaritások együtteséből ezekben a társadalmakban (bár nyilván másutt is) még egy olyan nagyobb léptékű összefogás is megszülethet, mint amilyen a nemzeti szolidaritás…”

Lévi-Strausst olvasni nem könnyű. Boglár Lajos emlegetett gyakran egy angol kutatót, aki azt mondta: „nem mindig értem Lévi-Strausst, de mindig eszembe juttat valami fontosat”. Egy amerikai egyetem kollégiumában pedig a falon, ahová egy Lévi-Strauss-idézetet írtak, ez olvasható: „Ha ezt a mondatot egyszer megértem, akkor elmondhatom, hogy antropológus vagyok!”

Magyarul több írása is megjelent, a már említett *Szomorú trópusok* és több cikke mellett egy kétkötetes tanulmánygyűjteménye is olvasható *Strukturális antropológia I-II*. címmel.

Olvasnivalók magyarul:

LÉVI-STRAUSS, Claude (1975) *Szomorú trópusok.* Budapest: Gondolat; (1990) Gondolatok a szabadságról [ford: Ádám Péter]. *Nagyvilág* 35 (4) 566-573. old.; (2001) *Strukturális antropológia I-II*. Budapest: Osiris

További hivatkozott irodalom:

BICZÓ Gábor (szerk) (2003) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai

DUMONT, Louis (2002) *Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe: leszármazási csoportok és házassági szövetség*. Budapest: L'Harmattan

GEERTZ, Clifford (2001b) Az eszes vadember. (Lévi-Straussról). *Magyar Lettre Internationale,* 40. szám. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre40/geertz.htm (letöltés ideje 2012.08.10.)

LÉVI-STRAUSS, Claude (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France = (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press; (1962) *La pensée sauvage*, Paris: Plon = (1966) *The Savage Mind.* Chicago: University Of Chicago Press

IV.8. A kognitív megközelítés

A kognitív antropológia, amelyre nagy hatással volt Lévi-Strauss strukturalizmusa, a pszichológia és az ún. generatív nyelvészet, a *tudás,* illetve a *megismerés* fogalmát állítja az elemzés középpontjába. Ez a kulturális tudás azon ismeretek összessége, amelyek lehetővé teszik, hogy az egyének és csoportok a társadalom számára elfogadható, azaz mindenki számára értelemmel bíró módon viselkedjenek. (Niedermüller 1993) Ahogyan Niedermüller Péter fogalmaz: kognitív megközelítésben a kultúra egy olyan tudásrendszer, amely koncepciókkal, „elméletekkel", lételméleti magyarázatokkal szolgál a (mind fizikai, mind társadalmi értelemben vett) világgal kapcsolatban, irányítja és meghatározza az emberi cselekvéseket, illetve az emberi cselekvések szabályait. Azaz a kultúra nem az életmód, nem egy viselkedésrendszer, nem (kulturális) jelenségek halmaza, hanem egy, a nyelvi kompetenciához hasonló (vagy hasonlítható) ismeret- és tudásrendszer. Ez a tudásrendszer „önmagában", „kívülről" megragadhatatlan, sőt számos vonatkozásban az adott kultúra bennszülöttei számára sem tudatos, hanem a megfigyelhető kulturális jelenségeken keresztül „érhető el": a megfigyelhető kulturális jelenségek reprezentálják a tudásrendszert. Mindamellett a kultúra tudásként való definiálása csak akkor értelmes eljárás, ha feltételezzük, hogy ezt a tudást az emberek egy adott csoportja közösen birtokolja; azaz, ha a kultúrát *közösen birtokolt tudásként* definiáljuk. A kognitív megközelítés a közös tudás mibenlétének elemzése során egyrészt arra a kérdésre keres választ, hogy hol és hogyan jön létre ez a tudás; másrészt viszont arra kérdez rá, hogy a kultúra mint tudásrendszer valójában kinek a tudását reprezentálja. A kérdésre adandó válasz egyik kiindulópontja az a felfogás, amely szerint a kultúra *tanult,* azaz elsajátítható, megtanulható entitás. A kognitív felfogás szerint az ember individuálisan tanul, s ebből következően a kultúrát alkotó tudás az egyes emberek fejében rejlik, s ennyiben individuális jellegű. A közös tudás azonban viszonylagos, hiszen a kulturális tudás rétegzett, nem egyformán adott férfiak és nők, idősek és fiatalok, gyerekek és felnőttek, szakértők és laikusok számára. Vagyis a tudás szétosztása, a közös tudásból való részesedés egyenlőtlen, amelynek mértéke az egyik legfontosabb eszköze annak, ahogyan az adott csoport vagy társadalom kialakítja belső szerkezetét. (Niedermüller 1993)

Mint tehát látható, a kognitív megközelítés az antropológiai iskolák java részét áthatja, hiszen Adolf Bastian, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Edward Sapir vagy Claude Lévi-Strauss valamennyien úgy értelmezték a kultúrát, mint ami a megismerésen keresztül

formálódik, s valamennyien fontosnak tartották vizsgálni e megismerési folyamatot. A kognitív megközelítés tehát elsősorban annak a felfogásnak mond ellent, amely a kultúrát materiális jelenségnek tekinti, s mint ilyen vizsgálja. A kognitív megközelítés meglehetősen tág lehetőségeket kínál a kutató számára, hiszen éppen úgy segít megérteni a betegségek okairól és azok gyógyítási lehetőségeiről kialakult különféle elképzeléseket, mint a világ különböző kategóriákra való felosztását.

A kognitív megközelítésű kutatások kezdetben, az 1950-es években, azzal a kritikával találták szemben magukat, hogy a vizsgálatok azért nem megbízhatóak, mert az eredmény attól függ, hogy a kutató kiket szólított meg az adott közösségben. Később, a ’60-as, ’70-es években ezért az irányzat képviselői kiterjesztették a vizsgálódást azon teljes mentális folyamatokra, azok szimbólumrendszerére és valamennyi kapcsolódási területére, amelyek az eredeti problémához (és az azt reprezentáló személyekhez) kapcsolódhattak. A ’80-as évektől kezdve egyre inkább a tudatalatti folyamatokra fókuszáltak, amelyek olyan absztrakt entitásokat hoznak létre, amelyekben a kultúra már csakis szimbolikus formában fedezhető fel.

Sajnálatos módon a kognitív antropológia vezéregyéniségeinek (**Ward Goodenough**, **Charles Frake**, **Roy D’Andrade**, **A. Kimball Romney**, **Susan Weller**, **Stephen Levinson**) műveit magyarul nem olvashatjuk, csupán két rövid fordított tanulmányt a Biczó Gábor szerkesztette *Antropológiai irányzatok a második világháború után* című kötetben (2003). Az egyik a kognitív antropológia korai időszakából (etnotudomány), 1955-ből, **Harold C. Conklin** tollából származik, s a fülöp-szigeteki hanunóo nyelvben használatos szín kategóriák elveit vizsgálja, a másikat pedig **Stephen A. Tyler** írta 1969-ben *Bevezetés a kognitív antropológiába* címmel.

Harold C. CONKLIN (1926-) – az etnotudomány általános módszerét követve – szigorúan strukturált interjúkkal mérte fel azokat a színkategóriákat, amelyek segítségével a hanunóo-k leírják a körülöttük lévő világ vizuális tartományait, majd ezeket nyelvészeti eszközökkel elemezte. Eszerint a hanunóo nyelv két szinten osztályozza a színeket, noha magára a „szín”-re nincsen szavuk. Az első, általánosabb szinten, ahol nagyfokú az egyetértés, négy kifejezéssel találkozhatunk, ezek a sötétség, a világosság, a vörösség és a zöldesség, s ezek alkalmazása kölcsönösen kizárja egymást. A második szinten viszont már nincs feltétlenül egyetértés abban a több száz színkategóriában, amelyet a hanunóo-k használnak. (Biczó 2003: 75) Conklin kérdése az volt, hogy a színkategóriákat hogyan befolyásolják az olyan minőségek, mint az anyag nedvességtartalma, felszíne vagy

fényessége, s ezek a színkategóriák hogyan fejeződnek ki az egyes tárgyak, cselekedetek értékelésében, vagy akár a két nem viszonylatában.

Stephen A. TYLER (1932-) azt a megközelítésbéli változást akarja szemléltetni írásában, amelynek okán a kognitív antropológiában az antropológia megújulását látja. Röviden felvázolja azokat az előzményeket, amelyekhez képest a kognitív megközelítés más utat választ: „a megelőző elméleti irányultságok az antropológiában általánosan két típusba sorolhatóak: az egyik elsődlegesen a változással és a fejlődéssel, a másik pedig a statikus leírásokkal foglalkozik. Így az evolucionisták és a diffúzionisták a változás mintáira koncentráltak, míg a funkcionalisták […] inkább a belső organizációra és a rendszerek összehasonlítására figyeltek, azt remélve, hogy ezáltal általános törvényszerűségeket tárhatnak fel a társadalomban. Néhány kultúrával és személyiséggel foglalkozó tanulmány megkísérelte az egész kultúrát olyan fogalmakkal jellemezni, mint „nemzeti karakter" vagy „modális személyiségtípus", míg mások összehasonlító megközelítést használva próbáltak összefüggést teremteni a kulturális és pszichológiai sajátosságok között". (Tyler 2003: 80) A klasszikus antropológia szemére veti, hogy az sokkal inkább magát az antropológiát tanulmányozza, mint vizsgálata tárgyait – pusztán azáltal, hogy elméletei szükségszerűen saját meglátásaiból következnek. Ehhez lépest, írja Tyler „a kognitív antropológia új elméleti irányultságot képez: annak *feltárására* összpontosít, hogy a különböző népcsoportok hogyan szervezik meg és hogyan használják saját kultúrájukat. Ez nem is annyira a viselkedés-elemzés bizonyos általános egységeinek kutatását jelenti, hanem inkább kísérlet *a viselkedés alapját képező szervezőelvek* megértésére". (Tyler 2003: 82) A kultúrát természetesen nem materiális jelenségnek, hanem a materiális jelenségek kognitív organizációinak tekinti. „Következtetésképp a kultúrák nem jellemezhetők anatómiai sajátosságok és intézmények – mint például háztípus, családtípus, rokonsági típus, gazdasági típus és személyiségtípus – esetleges felsorolásával, és nem szükségszerűen azonosíthatók ezen jelenségek átfogó mintáival. Az ilyen leírások lehet, hogy elmondanak nekünk valamit arról, hogy az antropológus hogyan gondolkodik a kultúráról, de elég kevés okunk van azt hinni – ha van egyáltalán –, hogy elárulnak bármit is arról, hogy a különböző kultúrákhoz tartozó emberek hogyan gondolkodnak a saját kultúrájukról." (Tyler 2003: 82) Ahogyan Biczó Gábor megjegyzi, Tyler itt tulajdonképpen az émikus látásmód szükségességére hívja fel a figyelmet. (Biczó 2003: 82, 6. lábjegyzet)

Látható tehát, hogy a kognitív antropológia nagyon erőteljesen eltolódott a pszichológia felé, s későbbi vizsgálatai is elsősorban az érzelmekre, a motivációkra és a szocializációs folyamatokra fókuszáltak. (D'Andrade 1995) Az is egyértelmű, hogy a

különböző irányzatok mind kevésbé határolhatóak el egymástól, hiszen a nyelvészeti, kommunikációelméleti és pszichológiai hatások egyre erőteljesebben jelentkeznek – és jelen vannak ma is – az antropológia egészén belül, a hangsúlyokon, a módszerek hatékonyságán és a logikai következtetéseken azonban állandó vita folyik.

Olvasnivalók magyarul:

CONKLIN, Harold C. (2003) Hanunóo nyelvben használatos szín kategóriák. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 73-78. old.

TYLER, Stephen, A. (2003) Bevezetés a kognitív antropológiába. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 79-100. old.

További hivatkozott irodalom:

BICZÓ Gábor (szerk) (2003) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai

D'ANDRADE, Roy (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge University Press

NIEDERMÜLLER Péter (1993) Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolc: KVAT, 27-84. old.

IV.10. Szimbolikus és interpretív antropológia

A *szimbolikus és az interpretív antropológia* a *szimbolikus viselkedésmódokat* és a *kultúra szimbolikus megnyilvánulásait* tanulmányozza. Ez persze lehet a nyelv, ebben egyet is értettek a kognitív irányzattal, ám – hangsúlyozták a szimbolikus antropológia képviselői – korántsem ez az egyetlen szimbólumrendszer, amellyel az ember kifejezi értékeit. Az 1960-as évek elején formálódó, majd az 1970-es évekre megszilárduló antropológiai irányzat azt vallja, hogy ha figyelembe vesszük az életformák közötti eltéréseket, minden szociokulturális rendszer megértéséhez külön-külön utat kell választanunk. Vagyis az iskola *minden kultúrát egyediként értelmez*. Arra kíváncsi, hogy az egyes társadalmak hogyan alakítják ki a saját valóságukat, s magáról a kultúráról is azt tartja, hogy az az emberi cselekedeteket körülvevő jelenségek és események értelmezésében keresendő.

A szimbolizmust kutató irányzat *a szokáson alapuló viselkedés és a gondolkodás jelentésének magyarázatát* tekinti céljának, ahogyan ezt a programot Benjamin Lee Whorftól és Sapirtól megörökölte – noha ők ezt a megközelítést nyelvészeti vizsgálódásaikban alkalmazták. A szimbolikus antropológia azért is merít oly gyümölcsöző módon a nyelvészet eredményeiből, mert az emberi megismerés és a kommunikáció a nyelven alapszik, amelyet a történelmi és társadalmi kontextusban jelentéssel bíró közös szimbólumok rendszereként fog fel. (Biczó 2003: 235) A szimbolikus antropológia számára *minden szociális viselkedésnek van szimbolikus összetevője* abban az értelemben, hogy a résztvevőknek adott módon kell viselkedniük, hogy a többiek megértsék őket. Tehát minden társadalmi kölcsönhatás szimbolikus és jelentéssel bíró, de a jelentések kizárólag a kölcsönhatás résztvevőinek megegyezése alapján léteznek. A résztvevők általában nem tudják megmondani a kívülállónak, hogy honnan tudják, mit ért a másik résztvevő egy bizonyos viselkedésen, ugyanakkor következetesen a másik által érthető módon viselkednek, és helyesen értelmezik a másik viselkedését. A szimbolikus antropológia Victor Turner és Mary Douglas munkájában formálódott ki.

Mind a szimbolikus, mind az interpretív irányzat abból indul ki, hogy *a valóság nem eleve adott, hanem az állandó újraalkotás folyamatában létezik,* amennyiben az emberek egy adott csoportja a szerveződés szabályait, a szerveződés módját és az ennek eredményeképpen létrejövő valóságot elfogadja. Az ember abban a világban él, amelyet ő maga létrehozott és létrehoz. A szimbolikus antropológiával rokon, de azzal nem azonos interpretív antropológia, amely elsősorban Clifford Geertz nevéhez kötődik, a *jelentés* (illetve a *szimbólum*)

kategóriáját állította az elmélet középpontjába, s eltérően a materialista gondolkodóktól, a kultúrát szellemi jelenségként elemzi.

A szimbolikus és interpretív antropológia számára a megismerésnek nem a puszta leírása, a jelenségek egyszerű regisztrálása, számbavétele, osztályozása a célja, hanem egy másik kultúrának a *megértése és értelmezése*. A megértés és az értelmezés elsősorban azokra a módokra és azokra a struktúrákra irányul, amelyek segítségével a „bennszülöttek" saját komplex világukat jelentésekkel ruházzák fel és értelmezik. (Niedermüller 1993) A megértés és az értelmezés nem azt jelenti, hogy elfogadjuk, átvesszük más emberek felfogását, hanem hogy képesek vagyunk azt a jelentéskontextust közvetíteni, amelyben az eredeti jelentés nem veszíti el az értelmét.

A kritikusok elsősorban azt vetik a szimbolikus és az interpretív antropológia művelőinek szemére, hogy a szimbolikus értelmezés nagyban függ az antropológus szemléletétől és értelmező képességétől (akárcsak az irodalom vagy a történelemtudomány esetében), ami kérdésessé teszi az elemzés társadalomtudományi értékét.

Victor Witter TURNER (1920-1983) volt az, aki Nagy-Britanniában elsőként képviselte a szimbolikus megközelítést. A skóciai Glasgowban született, de már az Egyesült Államokban halt meg. A II. világháború alatt egy cigánykaravánnal élt együtt huzamosabb ideig, ami valódi érdeklődést váltott ki belőle az eltérő kulturális minták és rendszerek iránt, így amikor a háború után visszatért az egyetemre, már az antropológia tanszékre iratkozott be. Brit tudósként Turner a funkcionalisták hatása alatt állt, s korai művei is ebben a szemléletben íródtak, mégis fel lehet fedezni írásaiban új gondolatokat, elsősorban abban, hogy ő már ekkor is inkább a *társadalmi folyamatokkal* foglalkozott, mint egy statikus társadalmi renddel. Turnert – Clifford Geertz-cel ellentétben – elsősorban az érdekelte, hogy a szimbólumok miként látnak el kulturális funkciókat.

Turner osztotta Durkheim azon nézetét, miszerint a társadalmi rendre alapvető hatással vannak a rítusok és az ünnepi performance, Edward Sapirnak pedig azon gondolatával értett egyet, hogy a kultúra felfogható egyfajta változó entitásként, amelyet azok az „eredeti paradigmák" befolyásolnak, amelyek az emberek, illetve csoportok életét a mítoszok által irányítják a kritikus időszakokban. Freud is nagy hatást gyakorolt Turnerre: elsősorban az az elmélete ragadta meg, hogy a társadalmi mintákban előforduló zavarok tanulmányozása sokkal jobb lehetőséget kínál a belső rendszerek megismerésére, mint a normális, hétköznapi állapotok. A legmaradandóbb hatást azonban *Arnold van Gennep* (1873-1957), francia néprajztudós gyakorolta Turnerre, aki 1909-ben írta meg nagyhatású művét az emberi

életfordulókhoz kapcsolódó szertartásokról, vagyis *az átmenet rítusairól Les Rites de Passage* címmel (a mű 2007-ben magyarul is megjelent). Ő foglalkozott először tudományos igényességgel a korcsoportok és státuscsoportok változásaival, vagyis azzal a cselekménysorral, amelyeket ezen átmenetek alkalmával a különféle társadalmak különféleképpen szakralizálnak. Átmeneti rítusok övezik a születést, a szülést, a felnőtté válást, a házasodást, a temetést, de a helyváltoztatást vagy a társadalmi státusz megváltozását is gyakran kísérik hasonló rítusok. Ezekre a rítusokra azért van szükség, hogy megkönnyítsék az egyén számára az átmenetet azzal, hogy kész szerepeket kínálnak nekik új státuszukhoz, s időt hagynak arra, hogy ezeket a szerepeket elsajátítsák.

Van Gennep elméletéből kiindulva Turner az átmenet minden rítusánál 3 szakaszt állapított meg: az *elkülönülés* (*preliminális* szakasz), a *liminalitás* (*liminális* szakasz – a latin *limen* /küszöb/ szóból) és az *egyesülés* (*posztliminális*) szakaszát.

Az első fázis olyan szimbolikus magatartásokat foglal magában, amelyek jelzik, hogy az egyén vagy a csoport elszakadt a társadalmi struktúra egy korábbi pontjától, vagy a feltételek egy korábbi csoportjától (egy „állapottól"), vagy mindkettőtől. Ezek olyan szokások, rítusok, amelyek segítik az egyén abban, hogy elszakadjon a „jelenlegi" státuszától és az ahhoz kapcsolódó szerepétől (pl. a házasság esetén ilyan az eljegyzés).

A közbeeső liminális periódusban a beavatandó (a rituális „átkelő") jellemzői igen bizonytalanok: olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbéli vagy az eljövendő állapotot jellemzik. A *liminális* vagy „átmeneti" személyek korábbi jogaikat – általában a szokásjog alapján, de olykor ezt a „hivatalos" jog is rögzíti – *már* elvesztették, az elkövetkezendőkkel pedig *még* nem rendelkeznek. Ilyen liminális állapotnak tekinthető, amikor a törzsi kultúrákban a beavatásra váró fiatalt elkülönítik és különféle testi-lelki megpróbáltatásokat kell kiállnia. Hasonlóképpen liminális állapot a mennyasszony és a vőlegény státusza, aki *már* nem hajadon, de *még* nem házas, vagy akár az állapotos asszonyé, aki „egy testben két lélekként" kerül liminális helyzetbe.

A harmadik fázisban (az újraegyesítés vagy visszafogadás szakaszában) az átmenet beteljesedik, vagyis pl. a beavatási szartartásokban a jelöltnek át kell esnie a beavatási rítuson. Ez maga a *beavatás*, ami a liminális állapot végét, s egyben a posztliminális állapot kezdetét jelzi. Ilyenkor a rítus alanya – akár egyén, akár közösség – ismét viszonylag stabil állapotba jut, és ennélfogva újra meghatározott jogok és kötelességek fűzik a társadalom többi tagjához. Ettől kezdve elvárják tőle, hogy azok szerint a normák és erkölcsi mércék szerint viselkedjen,

amelyek e társadalmi pozíció betöltőire érvényesek. (Turner 2002: 107-108) Új státusza tehát új szerepekkel, ennélfogva új jogokkal és kötelezettségekkel jár.

Turner másik fontos fogalma a *communitas*, amely az „állapottól", tehát a normális társadalmi helyzettől elkülönülő liminális személyek csoportját jelenti, akik igen homályos jellemzőkkel rendelkeznek, nincsenek sem itt, sem ott, hanem a jog, a szokás, a konvenciók és a szertartások által kijelölt és ezek szerint elrendezett pozíciók közötti átmeneti térben tartózkodnak. Azokban a társadalmakban, ahol ritualizálják ezeket a kulturális és társadalmi átmeneteket, ezeket a homályos tulajdonságokat különféle szimbólumokkal fejezik ki. Éppen a sehova nem tartozás miatt ezeket az átmeneti állapotokat gyakran a halálhoz, vagy az anyaméhben való létezéshez, néhol a láthatatlansághoz vagy a sötétséghez, másutt a biszexualitáshoz, vagy a nap- és holdfogyatkozáshoz hasonlítják. A preindusztriális társadalmakban ezek a beavatások gyakran valóban mintegy eljátsszák a jelölt halálát, hogy aztán újjászületve megkezdhesse életének következő szakaszát.

Az átmenet rítusai jelen vannak a modern társadalmakban is, ma is részét képezik valamennyi kultúrának, hiszen a státuszváltásokat mindenhol ritualizálják, hol kidolgozott szokáscselekményekkel övezve, hol kevésbé hangsúlyozott módon. Turner elemzési sémája jó lehetőséget nyújt ezen társadalmi átmenetek értelmezésére, struktúrájának, szimbolizmusának megértésére. Egy kollégiumi vagy egyetemi gólyaavatás, a szalagavató, a kerek születésnapok megünneplése, egy-egy párt megalakulása vagy a felvétel egy rendvdelmi szervezetbe éppen úgy elemezhető a turneri rendszerben, mint az általa vizsgált afrikai ndembuk férfivé avató rítusa.

Turner Zambiában végezte terepmunkát a *ndembu törzsek* között, amelynek eredményeként 1957-ben *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* („*Szakadás és folytonosság egy afrikai társadalomban: Egy Ndembu falu élete*") címmel írta meg doktori értekezését.

Nagy tudományos nézetbeli változást jelentett, amikor 1961-ben Amerikába ment, mivel így elszakadt az addigi brit funkcionalista-strukturalista elméleti alapállástól, és megismerkedett az amerikai multidiszciplináris hozzáállással. 1968-ban megírta összegző tanulmányát a ndembuk rítusairól: *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu* („*A szenvedés dobjai: Tanulmány a Ndembuk vallási folyamatairól*").

Később érdeklődése egyre inkább saját kora és társadalma felé fordult, és a kis törzsi vallások tanulmányozásáról áttért az ún. „misés vallások" tanulmányozására. Hosszú kutatásokba kezdett a *keresztény zarándoklatok* témakörében (*Image and Pilgrimage in Christian Culture* („*Ábrázolás és zarándoklat a keresztény kultúrában*", 1978), majd a

színielőadás és a *színház* (mint műfaj) keltette fel tudományos érdeklődését (magyarul Demcsák – Kálmán 2003). Elsősorban a kísérleti színházakkal foglalkozott, amelyet a liminális életszakasz egy modern formájaként értelmezett, ahol szimbolikus élménnyé formálják a mindennapok valóságát.

Magyarul több cikke mellett *A rituális folyamat* (2002) címmel olvasható az átmenet rítusairól szóló elemzése.

Mary DOUGLAS (1921-2007) a brit antropológia londoni iskolájának egyik legjelesebb képviselője. Douglas nagy szerepet játszott abban a folyamatban, hogy az antropológia elszakadjon az „egzotikus" népek tanulmányozásától, és az idegen terepen kidolgozott módszerekkel és megközelítésmódokkal hazai terepen is felfedezze a másságot. Hiszen bármely etnikai, vallási, szakmai, mozgalmi, iskolai, munkahelyi közösség éppen úgy ismeretlen a nem oda tartozók számára, gondolkodásmódjuk pedig, ahogyan a világot látják és megélik, éppen úgy leírható, mint egy afrikai törzs esetében (korai terepmunkáit az akkori Belga-Kongóban élő *lelék* között végezte). Ez a váltás tulajdonképpen egyfajta kényszer volt, hiszen a gyarmati viszonyok megváltozása nehézkessé tette a további kutatásokat. Ez azt is szükségessé tette, hogy az antropológia újrafogalmazza viszonyát az általa kutatott területtel, s hogy a kutató önmagát is elhelyezze abban a kapcsolatrendszerben, amely az antropológus és az adatközlő között egyre sokrétűbb formában jelenik meg. Douglas „egyfelől rámutat azokra a kulturálisan is meghatározott alapelvekre, amelyek a »modern« társadalmakban is nélkülözhetetlenek a tudás és az együttélés társas szabályozásához, másfelől bírálja azokat a – jelentős részben a klasszikus antropológia közreműködésével kialakított – elképzeléseket, amelyek a »primitíveket« időtlen hiedelmeknek és rituális kényszereknek alávetett csoportként ábrázolják". (Pulay 2005: 77)

Az antropológia feladatát ő már nem a társadalmi szerkezetek elemzésében, hanem a gondolati rendszerek szerkezeti elemzésében látta. E törekvés részeként a kulturális szimbólumok egyetemes jelenségeit vizsgálta, így például úgy tartotta, hogy a tisztaság és a szennyezettség szimbolikájának az emberi testtel való kapcsolaton alapuló általános mintái vannak. Az tehát, ahogy az emberek a vallási tisztaságról és a szennyezettségről gondolkodnak, képet mutat a társadalmi rendről alkotott elképzeléseikről. (Biczó 2003: 237) Douglas ezt a tételét arra alapozta, hogy a testi rítusokat, azok szimbolikáját, a mítoszokat, a tisztaságról és a szennyeződésről alkotott elképzeléseket mindig az adott népcsoport kozmológiai rendszereivel, illetve az azokat létrehozó kategorizációkkal együtt értelmezte, így hozva összefüggésbe azokat a társadalmi rendszerrel.

1966-ban jelent meg első jelentősebb, ám azóta igen sokat hivatkozott munkája, a *Purity and Danger* („*Tisztaság és veszély*”), amelyben azt a szempontrendszert elemzi, ahogyan az egyes társadalmak megkülönböztetik a „tisztát” a „szennyezettől”, illetve az ezen (és hasonló értelmű) fogalmakkal párhuzamba állított jelentéskategóriákat, tárgyakat, elveket és cselekedeteket. Ezek a megkülönböztetések – mondja Douglas – szimbolikus módon fejezik ki a társadalmak erkölcsi és társadalmi rendjéről alkotott elképzeléseit. Ebben az elemzésben a *tiszta* vallási vonatkozásban a szenttel, a *tisztátalan* a szentségtelennel egyenlő, s Douglas mondanivalója éppen azokat az eljárásokat járja közül (pl. rituális megtisztító szertartások, tiltások stb.), amelyek kijelölik és egyben biztosítják a tiszta és a tisztátalan közötti határvonalat – vagyis egyértelművé teszik a kultúra erre vonatkozó rendjét. Írásaiban rendre felhívja azonban a figyelmet az általánosításban rejlő veszélyekre: „nem tudok elképzelni egyetlen fizikai állapotot sem, amelynek rituális kezelése egyforma volna az egész Földön”. (Douglas 2003: 83) Az új-guineai magasföldön található *mae enga* kultúrában a holttesttel való érintkezés után például nem kell rituálisan megtisztulni, míg ugyanitt a szexuális szennyeződéstől megtisztítják magukat – ezzel szemben Tanzániában a nyakjuszák között alapos megmosakodás, elzárás és kifüstölés szükséges ahhoz, hogy a gyászolók és a temetésen résztvevők újra alkalmassá váljanak a normális társadalmi életre. (Douglas 2003: 83) A kérdés Douglas számára mindig az, hogy az egyes társadalmak miként döntenek arról, hogy mit tekintenek veszélyesnek, tisztátalannak, fertőzőnek, s ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy a kijelölt határok gyakran nem kimondottak, hanem „rejtettek”, amelyek a mindennapi cselekvésben öltenek testet. A női menstruációról szóló elemzésében például arra mutat rá, hogy a hozzá kapcsolódó rítusokban a vérre, a nőiségre, a termékenységre és a meddőségre vonatkozó kulturálisan standardizált jelentések halmazát használják fel. A menstruációval kapcsolatos rítusok gyakran alkalmasak a férfi felsőbbrendűség kinyilvánítására, a férfi- és a női társadalmi szférák elkülönítésére, bizonyos személyközi konfliktusok levezetésére, illetve más emberek manipulálására. Ez utóbbiról Douglas úgy tartja, hogy a kozmológiák, azok alakulása és alakítása igen gyakran alkalmas általában is a manipulációra. Ez szorosan kapcsolódik ahhoz a felvetéséhez, miszerint nem lehet az egyes ember életéről (amely magát a kultúrát jelenti) úgy beszélni, mintha az kozmológiájának béklyójában élne, és minden cselekedetét társadalmi kényszer hatása alatt vihetné csak végbe, hanem éppen az a lényeg, hogy *a társadalmi gyakorlat folyamatában* alakítja ki az ember azokat a szabályokat, amelyek hozzásegítik a számukra *jó* dolgok megvalósításához, a *rossz* elkerüléséhez, és saját érdekükben a másik ember (és a kozmológia) manipulálásához.

A lévi-straussi bináris oppozíciókban való gondolkodás egyértelművé teszi kapcsolatát a strukturalista metodikával, s maga is több esetben hasonlítja a szimbolikus antropológia értelmező eljárásait a strukturalista nyelvészeti vizsgálódásokhoz.

A *Purity and Danger* (1966) és másik alapműve, a *Natural Symbols* („*Természetes szimbólumok*", 1970) magyarul sajnos nem olvashatóak, de kutatásainak és elméleteinek szintézise megismerhető a *Rejtett jelentések* (2003) című, magyarul is megjelent kötetében.

Bár az amerikai **Clifford GEERTZ-**et (1926-2004) nemigen lehet beskatulyázni, munkássága alapján általában mégis úgy tartják, hogy ő volt az *interpretív antropológia* legjelentősebb képviselője. Terepmunkáit Jáva és Bali szigetén végezte, majd később Marokkóban dolgozott. Jelentős korai munkái a *Religion of Java* („*A jávai vallás*", 1960), a *The Interpretation of Cultures* („*A kultúra interpretációja*", 1973) vagy az első feleségével, Hildred Geertz-cel közösen kiadott *Kinship in Bali* („*Rokonság Balin*", 1975). Hatalmas műveltsége, a filozófiában, az irodalomtudományban, a művészettörténetben, a nyelvészetben, a szemiotikában és különböző természettudományokban való jártassága a kulturális antropológiát az ő gyakorlatában valódi interdiszciplináris tudománnyá tette.

Geertz úgy találta, hogy hiábavaló általános magyarázatot keresni az emberi életformákra, hiszen oly sok tényező játszhat közre egy társadalmi-kulturális rendszer kialakulásában, és ezek a tényezők olyan összetett és előre nem látható módon hatottak egymásra, hogy figyelmünket jobb az egyes életformák sajátos összetevőinek megértésére irányítanunk. A kultúrát az egyik megfogalmazásában „szövegek gyűjteményének" tekintette, az antropológiát pedig ezek értelmezésére hivatottnak. Szerinte az antropológia feladata nem a kulturális törvényszerűségek keresése, hanem *a jelentést kereső értelmezés*. Ahogyan Vörös Miklós fogalmaz *Megkésett nekrológ*-jában (2007), „az etnográfia feladata Geertz után már nem az, hogy dokumentálja, rögzítse és ezáltal lezárja a másságot, hanem hogy érzékletes, továbbgondolható olvasatát nyújtsa". Úgy vélte, hogy a kultúrát nem az emberek*től*, hanem az emberi viselkedésen *keresztül* ismerhetjük meg, mert a kultúra nem az emberek fejében lévő modell, hanem a közös szimbólumokban és cselekedetekben testesül meg, ami azt jelenti, hogy a közös tevékenységek során alakul ki, és azok összefüggésrendszerében formálódik. Kultúrakutatásának módszerét saját maga „*sűrű leírásnak*" nevezte, amely azon az elgondoláson alapszik, hogy az emberi viselkedés valamennyi aspektusa nem egy, hanem több jelentéssel bír. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a kutató az etnográfiai információkat lebontja, és jelentőségük szerint osztályozva őket a helyi perspektívából származó jelentéshez jut. (Biczó 2003: 236) Geertz elsőrendűen fontosnak tartja, hogy amennyire lehetséges, az

antropológus próbáljon meg az adatközlővel megegyező kulturális kontextusba helyezkedni, s az ő szemén keresztül értelmezni az általa megélt valóságot, mert ugyanaz a cselekedet különböző helyzetekben, különböző társadalmi kontextusokban mást és mást jelenthet, mint ahogyan azt a kacsintás, a tikkelés vagy a pillantás példáin keresztül bemutatja a magyarul is olvasható *Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez* című cikkében. (Geertz 2001a: 194-226) Eszerint van, aki „csak úgy" kacsint, van, aki tikkel, mert ráng a szeme, van, aki rosszban sántikál, azért kacsint, van, aki pedig ki akarja a háta mögött csúfolni a tikkelő embert, és azért kacsint, aztán ezt az álkacsintást esetleg otthon még próbálgatja kicsit. Ez mind ugyanaz a mozdulatsor. E példa alapján a Ryle-tól kölcsönzött „ritka leírás" fogalmával leírt cselekmény úgy hangzik, hogy: „sebesen összezárja jobb szemhéját", ez magára a mozdulatra vonatkozik. A „sűrű leírás" viszont a jelentés rétegeit igyekszik feltárni: „tréfásan utánozza egy barátját, aki kacsintást tettet, hogy becsapjon egy ártatlan nézőt, aki így arra gondol, hogy összeesküvést szőnek". Geertz szerint a két leírás között található az etnológia tárgya: „értelemteli struktúrák tagolt hierarchiája, mely szerint tikkeléseket, kacsintásokat, álkacsintásokat, paródiákat, e paródiák próbáit hozzuk létre, észleljük és értelmezzük, ami nélkül ezek voltaképpen nem is léteznek (még az egyszerű tikkelések sem, amelyek *mint kulturális kategóriák* legalább annyira nem kacsintások, mint ahogyan a kacsintások sem tikkelések), bármit tesz vagy nem tesz valaki a szemhéjával". (Geertz 2001a: 198)

Geertz az antropológus munkáját intuitív és egyben értelmező munkának tekinti, amelyben „az etnográfus – kivéve, ha rutinszerű adatgyűjtést végez (amit természetesen szintén meg kell tennie) – valójában összetett fogalmi struktúrák sokaságával kerül szembe, számos struktúra egymásra rétegződik vagy összegabalyodik. Ezek a struktúrák egyszerre idegenek, szabálytalanok és rejtettek, s neki kell kitalálnia, hogy először miként ragadja meg, majd hogyan mutassa be őket. S így áll a dolog működésének már legföldhözragadtabb szintjén, a terepmunka őserdejében is: az adatközlők kikérdezésében, szertartások megfigyelésében, rokonsági kritériumok kiválasztásában, a tulajdonviszonyok kinyomozásában, a háztartások összeírásában, azaz a kutatási napló megírása során. Az etnográfia művelése ahhoz hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy létrehozzuk valamilyen olvasatát) – egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, amely azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem megformált viselkedés illékony példáival íródott". (Geertz 2001a: 201-202) A kultúra szövegként való értelmezése azt jelenti Geertznél, hogy a kultúrát, pontosabban a benne élő emberek interakcióit megfigyelve éppen úgy kiolvashatunk belőle jelentéseket, mintha írott szöveget olvasnánk.

Igaz azonban, hogy az értelmezések a vizsgált kultúra résztvevőinek értelmezésein alapszanak, amelyek ily módon több szempontból determináltak: a helyi kultúra és a kutató látásmódja szerint.

Geertz azt kutatta, hogy a szimbólumok miként hatnak az emberek saját világukról való gondolkodására, és hogyan közvetítik magát a kultúrát. Ezeket a szimbólumokat – gyakorlatilag valamennyi kulturális megnyilvánulást, mint például a cselekedeteket, a tárgyakat, valamilyen társadalmi gyakorlatot, intézményt stb. – úgy tart elemezhetőnek, ha azoknak „sűrű leírására" törekszünk, ami kizárja azt, hogy valamiféle végső igazságot fogalmazzunk meg. Noha magát anti-antirelativistának vallotta, alapvetően radikálisan relativista nézőpontot képviselt.

Magyarul olvasható gyűjteményes kötete *Az értelmezés hatalma* címmel 2001-ben jelent meg. Ez a válogatott kötet olyan fontos tanulmányait tartalmazza többek között, mint az eredetileg 1966-ban megjelent *A vallás mint kulturális rendszer*, az 1984-ben kiadott *Anti-antirelativizmus*, illetve a Geertz nevével egybenőtt *„A bennszülöttek szemszögéből": az antropológiai megértés természetéről* vagy a *Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról*.

Olvasnivalók magyarul:

DOUGLAS, Mary (2003) *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris

GEERTZ, Clifford (2001) *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris

TURNER, Victor Witter (2002) *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris

További hivatkozott irodalom:

BICZÓ Gábor (szerk) (2003) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai

DEMCSÁK Katalin – KÁLMÁN C. György (szerk) *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban*. Budapest: Kijárat

DOUGLAS, Mary (1966) Purity and Danger. *An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Frederick A. Praeger; (1970) Natural Symbols. New York: Pantheon Books

GEERTZ, Clifford (1960) *Religion of Java.* Chicago: University Of Chicago Press; (1973) *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books; (1975) Hildred Geertz-cel közösen: *Kinship in Bali.* University Of Chicago Press

GENNEP, Arnold van (1909) *Les rites de passage*. Paris: A & J. Picard = (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press

HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5.

NIEDERMÜLLER Péter (1993) Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet- Európában. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolc: KVAT, 27-84. old.

PULAY Gergő (2005) Mary Douglas: Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok. *BUKSZ*, 17(1): 77-79. old.

TURNER, Victor Witter (1957) *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life.* Manchester University Press; (1968) *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu.* Oxford, Clarendon P.; London, International African Institute; (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* New York: Columbia University Press

VÖRÖS Miklós (2007) Megkésett nekrológ. Clifford Geertz, 1926-2006. *Magyar Lettre Internationale, 65*. szám, http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre65/voros.htm (Letöltés ideje 2012.08.10.)

V. KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA MAGYARORSZÁGON[47]

Noha Magyarországon a kulturális antropológia igen fiatal tudományágnak számít, figyelemreméltó sebességgel szaporodnak a tudományterület módszereit és elméleteit felhasználó kutatások, illetve az antropológiát oktató főiskolai és egyetemi kurzusok, tanszékek. Az antropológiai látásmód és az antropológiai módszerek, meg persze maguk a kutatások és azok tanulságai hasznosan egészítik ki a szociológiai, történelmi, nyelvészeti, néprajzi, művészettörténeti, politológiai, kommunikációtudományi, társadalomföldrajzi, orvosi stb. tanulmányokat, s minden olyan szakterületet, amelyben emberekkel foglalkoznak.

A nyugati országokhoz képest azonban mindenképpen késve jelentkezett az antropológia, aminek elsősorban az volt az oka, hogy a közép-kelet-európai országok saját hagyományaikban, a néprajz keretein belül keresték és találták meg a jelen társadalom

[47] E fejezet Kézdi Nagy Géza *A magyar kulturális antropológia XX. századi története* (2008) című szerkesztett kötetének bevezetőjén alapul, ahol Kézdi áttekinti a kulturális antropológia legjelesebb, s immáron klasszikussá váló magyar művelőinek munkásságát. A kötet azonban ennél sokkal többet nyújt számunkra: az e fejezetben is emlegetett szerzőktől – s másoktól is – egy-egy tanulmányt közöl, amely híven tükrözi az adott kutató szemléletmódját s fő kutatási területét.

intézményeinek forrásait (alapvetően a paraszti társadalomban), s gyarmatok híján módjuk sem volt egyetemes összehasonlító munkát végezni.

Hazánkban a kulturális antropológia intézményesülése **Boglár Lajos**nak köszönhető. 1990-ben hozta létre a Kulturális Antropológiai Szakcsoportot, majd 1991-ben a Kulturális Antropológia Tanszéket az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. Korábban antropológiai témákat a Néprajz Tanszék keretein belül oktattak, itt kezdte meg működését Boglár is. Ma a klasszikus, Európán kívüli népekkel foglalkozó témákon túl a szakma művelőinek jó része Európán belüli, kárpát-medencei, magyarországi témákat kutat és ezeken a területeken végez terepmunkát.

V.1. A kezdetek

A 20. század első feléből több, Európán kívüli néppel foglalkozó kutatóval büszkélkedhetünk, akik etnológiai vizsgálatokkal kívánták feltárni a világ népei között fellelhető kulturális hasonlóságokat és különbözőségeket. A magyar antropológia előfutáraként fontos megemlíteni **RÓHEIM Gézá**t (1891-1955), a modern hazai etnológia első szakképzett képviselőinek egyikét, a magyar néphit és népszokások kutatóját, a nemzetközi pszichoanalitikus antropológia úttörőjét. Terepmunkáit Közép-Ausztráliában, Szomáliföldön, az új-guineai Normanby szigetén és Amerikában, illetve egy *yuma* indián rezervátumban végezte. Elsősorban pszichoanalitikai kutatásairól volt híres. Jeles tanulmánya, a *Psychoanalysis és ethnológia* 1918-ban jelent meg az *Ethnographia* című folyóiratban, amelyben összefoglalta a pszichoanalízissel kapcsolatos nézeteit, miközben elvégezte a társadalmi jelenségek lélektani elemzését is. Közép-ausztráliai terepmunkájának összegzése *A csurunga népe* című könyve, amelyet 1932-ben jelentetett meg. 1955-ben bekövetkezett haláláig New Yorkban élt és dolgozott. **MARÓT Károly**t (1885-1963), akit klasszika-filológusként és vallástörténészként ismerünk, a magyar kulturális antropológia berkein belül elsősorban *Survival és revival* (1945) című tanulmánya miatt emlegetik. Tylor *survival*-jét, vagyis a rítusok továbbéléséről alkotott elméletét bírálta, majd továbblépve a *revival*-ról, vagyis a rítusok újjászületéséről és ezek megvalósulásának lélektani elveiről írt. Egy másik, vallásantropológiai témában fontos írása a *Vallás és mágia*, amely 1933-ban szintén az *Ethnographiában* jelent meg. **FEJŐS Pál** (1897-1963), aki több amerikai egyetemen tartott antropológiai kurzusokat, valójában Afrikában, Kelet-Indiában és a Távol-Keleten készített néprajzi dokumentumfilmjei miatt tekinthető a magyar kulturális antropológia előfutárának.

1938-ban Thaiföldön készült az *Egy marék rizs* című filmje, amelyet a magyar antropológiai film egyik első korai alkotásaiként emlegetnek. Fejős emellett azonban vegyész, etnográfus, régész volt, orvosi diplomát is szerzett, és 1941-től haláláig ő volt a Wenner-Gren Alapítvány igazgatója. Igazi világpolgár volt a gazdasági antropológia első nagy teoretikusa, **POLÁNYI Károly** is, aki szintén nem antropológusként kezdte pályafutását. Élt Budapesten, Kolozsváron, Bécsben, Ausztráliában, Angliában, majd Amerikában, ahol a Columbia Egyetemen tanított közgazdaságtant. Leghíresebb műve a *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* („*A nagy átalakulás. Korunk politikai és gazdasági eredete*", 1944; magyar fordítása először 1997-ben jelent meg), amelyet Conrad M. Arensberggel és Harry W. Pearsonnal együtt szerkesztett. 1972-ben adták ki magyarul a 17-18. századi *Dahomey* gazdaságtörténetét feldolgozó művét, *Dahomey és a rabszolgakereskedelem* címmel.[48] Magyarul még két gyűjteményes kötet jelent meg, *Az archaikus társadalom és gazdasági szemlélet* (1976), illetve a *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*. (1984). Mindhárom mű egyetemi tananyag.

V.2. A kulturális antropológia intézményesülésének útja

VAJDA László (1923-2010) neve fémjelzi azt az ún. „Vajda-féle iskolát", amely a II. világháború után bevezette a néprajzi oktatásba a világ népeinek etnográfiai vizsgálatát. Vajda és tanítványai „felosztották" egymás között a világot: maga Vajda Afrikával foglalkozott, Bodrogi Tibor „kapta" Óceániát és Délkelet-Ázsiát, Boglár Lajos Dél-Amerikát, Diószegi Vilmos pedig Szibériát és a sámánizmust. Munkássága már inkább Németországban bontakozott ki, ám magyarul megjelent fontos tanulmányai ma is kötelező tananyagként ismertek. Ilyen az *Ergológia és tehnológia* (1951), az 1949-ben publikált *A néprajztudomány kultúrtörténeti iránya és a bécsi iskola*, amely a diffúzionizmust vonja kritika alá, illetve *A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége* (1954).

BODROGI Tibor (1924-1986) nevéhez számos antropológiai kiadvány fűződik. A Néprajzi Múzeum főigazgatójaként (1961 és `68 között), illetve 1978-tól a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Intézetének igazgatójaként nagy szerepe volt abban, hogy a klasszikus nemzetközi antropológia nagyjainak (Boas, Morgan, Frazer, Birket-Smith, Frobenius, Bachofen, Malinowski, Mead) munkássága magyar nyelven is hozzáférhetővé váljék. Ő szerkesztette 1978-ban a *Messzi népek magyar kutatói* című antológiát, amelyből 29

[48] Eredeti megjelenése: *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*; 1966, Abraham Rotstein közreműködésével.)

magyar utazó és kutató néprajzi, etnológiai tapasztalatait ismerhetjük meg. Művészetantropológiai kutatásainak egyik eredménye az általa szerkesztett *Törzsi művészet* című kétkötetes monumentális munka (1981), amelyben ő az óceániai, indonéziai és afrikai anyagot készítette. Minden magyar antropológus számára alapmű a ma már egy kötetben olvasható *Mesterségek, társadalmak születése* (1997) című munkája, amelyben egy logikusan felépített rendszerben bepillantást enged a világ különböző népeinél található anyagi kultúrába, illetve a társadalmi szerveződés rendszereibe. Leginkább a brit szociálantropológia strukturalista-funkcionalista iskolájához állt közel. Noha Bodrogi nem volt a hagyományos értelemben terepmunkás, iskolateremtő tevékenysége mély nyomot hagyott a magyar kulturális antropológiában. Tanított Szegeden, Debrecenben és Budapesten. Egyetemes néprajzot, szociálantropológiát adott elő, és olyan tanítványokat hagyott maga után, mint például Vargyas Gábor, akit ma az egyik legnagyobb magyar antropológus terepmunkásként és hasonlóképpen iskolateremtő oktatóként tartunk számon.

DIÓSZEGI Vilmost (1923-1972) elsősorban a sámánizmus kutatójaként tartják számon. Terepmunkáit és kutatóútjait Törökországban, Mongóliában és több alkalommal Szibériában folytatta. Fő munkaterülete a honfoglalás előtti hitvilág feltárása volt. Egyik fő műve, *A pogány magyarok hitvilága* (1967) is ezt tükrözi. További jelentős írásai: *Sámánok nyomában Szibéria földjén* (1960) és a *Sámánizmus* (1962) című könyvek, valamint olyan tanulmányai, mint *A honfoglaló magyar nép hitvilága ("ősvallásunk") kutatásának módszertani kérdései* (1954) vagy *A sámánizmus-kutatás történeti tanulságai* (1971), melyek az *Etnographia*-ban illetve a *Népi Kultúra – Népi Társadalom*-ban jelentek meg, mérföldkőnek számítanak a sámánkutatásban. Nemzetközi viszonylatban is nagy jelentőségű az általa létrehozott *Sámánarchívum*, amely 15 000 tárgyat és 1100 kötetet tartalmaz. 2002-ben Sántha István jelentette meg a korán elhunyt kutató életművének összefoglalását levelei és tanulmányai alapján *Halkuló sámándobok* címmel.

HOFER Tamást (1929-2016) már korán világhírűvé tette egyik korai kutatómunkája, amelyet Fél Edittel közösen végzett el Átány községben. A kutatás eredményeit összefoglaló három kötet az átányi paraszti világot sokrétűen, tipikusan holisztikus megközelítéssel írja le és elemzi. Huszonhét éven keresztül dolgozott a Néprajzi Múzeumban, amelynek 1992 és 1997 között igazgatója volt. Itt hozta létre Fél Edittel a közel 4000 tárgyat számláló *Átány gyűjtemény*t. Emellett több ezer oldal kéziratát és más beleltározott gyűjtését őrzi az *Etnológiai Adattár.* Elsősorban paraszti közösségekben végzett terepmunkákat itthon és külföldön (Kanadában, Mexikóban), alapvetően társadalomnéprajzi és gazdasági antropológiai témakörökben. Rendszeresen vesz részt külföldi konferenciákon, nemzetközi

tudományos műhelymunkákban, tanít itthon és külföldi egyetemeken egyaránt. Oktatási tematikája elsősorban a nemzeti kultúrákat, nemzeti jelképeket, történelmi emlékünnepeket és a falukutatás különféle szegmenseit járja körül – antropológiai megközelítésben. Nevéhez fűződik az 1994-ben *Magyarok Kelet és Nyugat közt* címmel megrendezett kiállítás és konferencia, amelynek a Néprajzi Múzeum adott otthont.

BOGLÁR Lajos (1929-2004) Brazíliában, kettős állampolgárként született, gyermekkorában találkozhatott az itt élő indiánokkal, és ez igen korán megpecsételte szakmai elköteleződését. Boglárt elsősorban mint amerikanistát, illetve mint vallásantropológust ismerik világszerte, akinek számtalan cikke és könyve jelent meg a legkülönfélébb nyelveken, de a vizuális antropológia művelésében is úttörő szerepet játszott Magyarországon. Egyetemi előadásaiban rendre visszatért a terepmunka, vagyis az első kézből származó tapasztalat fontosságára, ezért ha csak tehette, maga is terepen volt. Amikor nem sokkal a halála előtt az orvos közölte vele, hogy nem indulhat el a következő terepmunkájára, mert nem biztos, hogy túléli a repülőutat, azt mondta: „Ha elmegyek, lehet, hogy belehalok. Ha meg nem mehetek el, akkor abba halok bele."[49] Boglár Lajos egész életét az indiánoknak és a tanításnak szentelte. 1959-ben a brazíliai *nambikuarák* között dolgozott, majd 1967-68-ban és 1974-ben Venezuelában, az Orinoco mellett élő *piaroa* indiánoknál folytatott terepmunkát. A nyolcvanas években rendszeresen járt Brazíliába a *guarani* indiánokhoz, vizsgálva a kultúraváltási folyamatokat, 1991-től pedig több alkalommal végzett gyűjtőmunkát Francia-Guayanában a *wayanák* között. A '90-es évek második felében a brazíliai *botokudo* (*sokleng*) népet vizsgálta, illetve a Veszprém megyéből elszármazott magyar és sváb közösségeket Dél-Brazíliában. Egyik fontos kutatási területe a törzsi népek esztétikája volt, művészetantropológiai elemzései több nyelven is napvilágot láttak. A *Törzsi művészet* című kötetben ő írta a dél-amerikai trópusi őserdei indiánok művészetéről szóló részt (1981). A tárgyaknak különös jelentőséget tulajdonított, ezért számtalan darabbal gazdagította a Néprajzi Múzeum és más hazai gyűjtemények kollekcióit, ám leírásuk mindig cselekvőközpontú maradt. Huszonnyolc éves múzeumi gyakorlata (Néprajzi Múzeum) során és következtében számtalan színvonalas kiállítást rendezett itthon és külföldön egyaránt. Tatabányán például állandó életmű kiállítása van, és a város díszpolgárává is választották. Terepmunkáiról és elméleti alapvetéseiről több könyvben és tanulmányban is beszámolt. Legfontosabb művei: *Trópusi indiánok között* (1966), *Wahari. Az őserdei kultúra* (1978), a *Mítosz és kultúra: két esettanulmány* (1996), vagy a *Vallás és antropológia* című tankönyve (1995). *Nekrei* című, németországi kiadású kötete (1998) – amely németül, angolul és

[49] Személyes közlés

portugálul jelent meg –, nemzetközi szinten is csodálatot és elismerést váltott ki. Boglár a vizuális antropológia terén is újat hozott a magyar antropológiába: több szakmai filmet készített venezuelai piaroákról, wayana indiánokról, Brazília kultúráiról, mátraalmási parasztemberekről, illetve dél-brazíliai magyarokról és svábokról csakúgy, mint bödönhajót készítő cigányokról. Oktatói tevékenysége a tananyag átadásán kívül igen sokirányú volt: támogatást, ösztöndíjat szerzett, több hallgatót magával vitt terepkutatásaira, és mindig „rendelkezésre állt".

A folklorista **HOPPÁL Mihály** (1942-) nevéhez több olyan tanulmány és egyéb mű tartozik, amely miatt jelentős befolyása van a magyar etnológia alakulására. Ilyen az *Egy falu kommunikációs rendszere* című tanulmánya (1970), és 1988-ban ő jelentette meg a Gondolat Kiadónál a Tokarev által szerkesztett és orosz szerzőktől lefordíttatott hatalmas munkát, a *Mitológiai Enciklopédiá*t. Kedvelt témája a szimbolikus antropológia: Niedermüller Péterrel közösen írta a *Társadalmi értékrend és szimbolikus kommunikáció* (1983) című cikket. Jankovics Marcellel, Nagy Andrással és Szemadám Györggyel közösen jelentették meg *Jelképtár* címmel kézikönyvüket, amelyben közel ötszáz néprajzi, vallástörténeti és a szimbólumkutatás legfrissebb eredményeire támaszkodó szócikket adtak közre. Hoppál azonban talán leginkább sámánkutató, aki nemcsak terepmunkákat végzett a volt Szovjetunió népei között, vagy éppen az észak-amerikai és európai „városi sámánok"-nál, hanem filmeket is készített kutatásairól. *Sámánok – Lelkek és jelképek* című összefoglaló munkája 1994-ben jelent meg (amelyet később japánul és kínaiul is kiadtak). A folklorista Voigt Vilmossal együtt adta ki etnoszemiotikai munkáját, az *Ethnosemiotics*-t (2003). 1998 óta az Európai Folklór Intézet, 2003 és 2009 között pedig az MTA Néprajzi Kutatóintézet igazgatója.

ECSEDY Csaba (1942-1995) afrikanisztikával és politikai antropológiával foglalkozott elsősorban. Egyik legjelentősebb elméleti munkája *Az ázsiai termelési mód Fekete-Afrikában* (1982), illetve jól ismert dolgozatai a *Burun orális történelem* (1986) és *A burun gyógyító emberek szervezeteiről* (1990), amelyek a *Történelem és kultúra* sorozatban jelentek meg.

SÁRKÁNY Mihályt (1944-) is afrikanistaként ismerik elsősorban, de őt tartják a gazdasági antropológia elsőszámú hazai szakértőjének is. Éveken át gazdaságantropológiát, szociálantropológiát, afrikanisztikát tanított az ELTE néprajz és kulturális antropológia szakjain. Terepmunkát végzett Varsányban, ahol egy kutatócsoport tagjaként a gazdasági viszonyokat és a társadalmi szerkezet vázát tárta fel, illetve Kelet-Afrikában, ahol többek között az *okiotok* csereviszonyainak elemzését végezte el. További terepmunkát a szintén afrikai *kikuyuk* körében végzett. Főbb művei: *Varsány. Tanulmányok egy észak-*

magyarországi falu társadalomnéprajzához (1978), *A gazdálkodás etnográfiája és a gazdasági antropológia* (1978), a Dunaszekcső német-magyar lakosságának rokonsági terminológiáját feldolgozó *Rokon perspektívák* (1992), továbbá gazdaságantropológiai összefoglaló műve, a *Közösségek közötti csere* (1998). Szerkesztőként és fordítóként is jelentős munkát végez. A *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (1997) című szöveggyűjtemény sok egyetemi hallgató számára kötelező olvasmány, amelyben a nemzetközi antropológia legnagyobbjaival ismerkedhetnek meg. E kötet magyar nyelvű szerkesztése is Sárkány Mihálynak köszönhető. Vargyas Gáborral közösen indította el a *Magyar Etnológia* sorozatot 1995-ben. Számos díj és kitüntetés birtokosa.

BORSÁNYI László (1944-) terepmunkáit az új-mexikói navajoknál (két évet töltött a navajo rezervátumban) és Magyarországon, Gyönkön végezte. Elsősorban az észak-amerikai indiánok szakértőjeként tisztelik. A *Potlach Problems – An Anthropological Calvary* című tanulmánya az *Artes Populares 9*-ben (1983) ebbe a témakörbe tartozik. Elemezte a sziú naptáncot (*A siuox naptánc: identitásválság vagy identitástudat*) a *Történelem és Kultúra* sorozatban (1990), de foglalkozott szimbolikus antropológiával is. 2002-ben jelentette meg az amerikai őslakosok történelmét feldolgozó könyvét *Hontalanok a hazájukban. Az első amerikaiak történelme Észak-Amerika történetében (XVII-XIX. század)* címmel.

KAPITÁNY Ágnes (1953-) **és KAPITÁNY Gábor** (1948-) legendás párosa a szociológia felől jutott el az antropológiához, s az elmúlt néhány évtizedben munkásságuk erőteljesen antropológiai vonatkozású. Értékrendszerekkel, a társadalom rejtett jeleivel foglalkoznak, amelyben helyet kap a lakáskultúra, a mindennapi élet vagy a média üzeneteinek vizsgálata is. 1983-ban jelent meg az *Értékrendszereink*, 1989-ben pedig az *Intézménymimika* című könyvük (ez utóbbi aktualizált kiadása 2006-ban látott napvilágot). A rendszerváltozás időszaka is vizsgálatra indította őket, 1990-ben jelent meg az *Értékválasztás* című kötetük, majd hasonló címmel a következő választások médiaműsorait is elemezték (1994, 1998). Nagy népszerűségnek örvend az 1995-ben kiadott *Rejtjelek 2*, a *Jelbeszéd az életünk* két szerkesztett kötete (1995, 2002). A *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón* és a *Beszélő házak* 2000-ben jelentek meg. Mindkét kötet a mindennapi élet szimbolikus üzeneteivel foglalkozik. Szimbólumkutatásaikról több más könyvben is beszámolnak, ilyen például a *Magyarság-szimbólumok* (2002). 2001-ben jelent meg „*A szellemi termelési mód*” című kötetük, amely a kapitalizmust és a szocializmust meghaladó társadalmi rend létező és elvi formáit elemzi.

Az 1950 után született generáció jeles képviselőit felsorolni is nehéz volna, ezért álljon példának itt néhányuk, akik az antropológia magyarországi intézményesülésében tevékenyen részt vettek.

VARGYAS Gábor (1952-) nagy elődeinek méltó utóda. Ma a Pécsi Tudományegyetemen tanít általános- és vallásantropológiát, egyúttal az MTA Néprajzi Intézetének tudományos főmunkatársa. A Pécsi Egyetem Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékének 2001 és 2007 között tanszékvezetője, illetve alapítója. Terepmunkáit Pápua Új-Guineában, Ausztráliában, Afrikában (Kongó és Angola), Vietnámban, Koreában, Laoszban és Dél-Kínában végezte. Terjedelmes publikációs listáján túl több folyóirat és könyvsorozat szerkesztése fűződik a nevéhez, mint a Sárkány Mihállyal közösen elindított *Occasional Papers in Anthropology,* vagy a *Magyar Etnológia,* a *Népi kultúra – Népi Társadalom* (utódja *az Ethno-Lore*)*, vagy* a L'Harmattan Könyvkiadó *Kultúrák Keresztútján* című sorozata. A *Dacolva az elkerülhetetlennel* című könyve (2008) terepmunkára épülő vallásantropológiai mű. Hoppál Mihállyal közösen készítette (1992) a *Sámánszertartás Szöulban* című filmjét. Több éven keresztül dolgozott a Néprajzi Múzeumban, ahol kiállításokat szervezett és az óceániai gyűjteményekről készített tanulmányokat. Az interneten olvasható *Brú fono-foto-video-téka* (2008)[50] címen 11 publikációja és látható többszáz fotója, ezenkívül több film- és magnófelvétel. Számos magyar és nemzetközi díj és kitüntetés birtokosa.

A. GERGELY András (1952-) a politikai antropológia vezető egyénisége Magyarországon, aki szervezői munkájával mindig segítette a szakma hazai művelőinek közösségformálását. Kutatási területe kiterjed az identitás- és kulturális találkozások területére is. 2006 óta a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke. Az MTA Politikatudományi Intézetének tudományos főmunkatársa, az Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont megalapítója és vezetője.

A néprajz és az antropológia egymásra találásában kulcsszerepet játszott **FEJŐS Zoltán** (1954-), a Magyar Néprajzi Múzeum immáron 15 éve hivatalban álló főigazgatója. Néprajzosként is erős kötődést mutatnak művei a kulturális antropológiához, illetve szerkesztői munkája az Osiris Kiadó *Antropológia* sorozatában szintén nélkülözhetetlen szerzők magyar nyelvű olvashatóságát tették lehetővé (Edmund Leach, Clifford Geertz, Marcel Mauss, Victor Turner, Mary Douglas), s szintén fontos szerkesztett kötete *A megfoghatatlan idő* (2000), illetve az *Idő és antropológia* (2001) című tanulmánykötetek (neves külföldi szerzők tollából), amelyek a Néprajzi Múzeumban általa rendezett *Időképek* című, modern szemléletű kiállítás témáinak áramlatába tartoznak.

[50] http://www.etnologia.mta.hu/tudástár/HTML.etnográfiák/brú

KÉZDI Nagy Géza (1958-) kulturális antropológus, régész és néprajzkutató. Terepmunkáit Mexikóban, Kelet-Afrikában, Indiában és Erdélyben végezte, s Boglár Lajos mellett részt vett az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék megalapításában. Fő kutatási területe azonban Mexikó, azon belül is a totonák kultúra. Később az antropológia gimnáziumi oktatásának kidolgozásában vállalt nagy szerepet.

PRÓNAI Csaba (1966-) nevéhez fűződik az 1991-től az ELTE kulturális antropológia tanszéken megindított romológiai oktatás és kutatóprogram. Ez Magyarországon az első cigánykutatással és cigány nyelvtanítással foglalkozó program, amely a kulturális antropológia módszereit és szemléletét alkalmazza. Igen termékeny munkássága általában a magyarországi cigányok történeti és antropológiai vizsgálatának eredményeit mutatja be.

Külhoni magyar antropológusok is színesítik a kulturális antropológia művelőinek palettáját. Tanított Magyarországon **HOLLÓS Marida** (USA, Providence), **HUSEBY-DARVAS Éva** (USA, Michigan), **VIDACS Bea** (USA, New York), **ZEMPLÉNI András** (Franciaország, Paris X-Nanterre), akiktől tanulmányokat, könyveket magyar nyelven is olvashatunk. Szintén publikálták magyar nyelven magyar vonatkozású kutatásaikat az Egyesült Államokban élő **LAMPLAND Márta** vagy **SOZÁN Mihály** is. Sozán többször is felhívta a figyelmet az antropológiai munka azon problémájára, amely a megismerés lehetőségeit feszegeti, mégpedig arra a dilemmára, hogy mi a különbség a hazai és az idegen terepen dolgozó antropológus lehetőségei között.

Ma Budapesten, Miskolcon, Pécsen, Szegeden, Veszprémben és Debrecenben, továbbá Kolozsváron lehet kulturális antropológiát tanulni, ám számos más egyetemen hallgatnak a legkülönfélébb szakok hallgatói antropológiai kurzusokat. Óhatatlanul is önkényes választás felsorolni a legnagyobb hatású oktatókat és kutatókat, de mindenképpen meg kell említeni **VÖRÖS Miklóst**, **KOTICS Józsefet**, **NIEDERMÜLLER Pétert**, **ILYÉS Zoltánt**, **BICZÓ Gábort**, **LETENYEI Lászlót**, Erdélyből pedig **BÍRÓ A. Zoltánt**, **BODÓ Juliannát** és **GAGYI Józsefet**.

Az MTA Néprajzi Kutató Csoportjának szervezetén belül 1969 óta működik antropológiai osztály, ma Etnológiai Osztály néven. 1996-ben alapították a Magyar Kulturális Antropológiai Társaságot, amelynek 2004-ben bekövetkezett haláláig Boglár Lajos volt az elnöke. Két évig Kapitány Gábor (megbízott ügyvezető elnökként), majd 2006-tól A. Gergely András tölti be az elnöki pozíciót.

Mára a kulturális antropológia egyetemi képzései sok olyan fiatal kutatót neveltek ki, akik a legkülönfélébb témákban kutatnak és adnak elő főiskolai, egyetemi kurzusokon, hazai

és külföldi konferenciákon, s publikációik jelennek meg itthon és külföldön egyaránt szerkesztett és önálló kötetekben, illetve folyóiratokban.

VI. SZAKANTROPOLÓGIÁK. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA ALTERÜLETEI

Ahogy arról már több ízben szó esett, az antropológiai érdeklődés egyre szélesebb perspektívái, a kutatási elvek és módszerek mind árnyaltabbá válása és az interdiszciplinaritás felerősödése az antropológia specializációit hívta életre, amelyek témáikat, módszereiket, kiindulópontjaikat és elveiket tekintve is egyre sokrétűbbé váltak. A számtalan szakantropológia közül a következőkben a politikai antropológia, a gazdasági antropológia, a vallásantropológia, a művészetantropológia, az ökológiai antropológia, az alkalmazott antropológia és az orvosi antropológia kerülnek tárgyalásra.

VI.1. Politikai antropológia

A politikai antropológia *a társadalmak politikai szervezettségével, annak szintjeivel, a társadalmi ellenőrzés módjaival, a hatalmi viszonyokkal, illetve ezek társadalmi kölcsönhatásaival foglalkozik*. A 19. században például Lewis Henry Morgan felfigyelt rá, hogy az észak- és közép-amerikai törzsek totemizmusa hasonló társadalomszerveződési móddal, nevezetesen a klánrendszerrel párhuzamosan jelenik meg, ami felvetette azt a gondolatot, hogy bizonyos vallási rendszer és bizonyos társadalomszerveződési rend között összefüggés lehet. Ez esetben nevezetesen az – ahogyan később Claude Lévi-Strauss kimutatta –, hogy az egyes, közös totemhez tartozó csoportok úgy viszonyulnak egymáshoz, ahogyan a totemül szolgáló állatok, természeti képződmények. Ezáltal explicit módon jut kifejezésre az a viszonyrendszer, ahogyan az egyes csoportok és klánok egymáshoz politikai vonatkozásban (is) viszonyulnak. Fontos tehát azon összefüggések feltárása, amelyek a politikai szerveződés és egyéb kulturális jellemzők között fennállhatnak, s további magyarázatokkal szolgálhatnak egyéb kulturális aspektusokhoz.

A fenti példa is arról szól, hogy a társadalmak valamilyen módon kifejezik és szabályozzák az egyének és csoportok egymáshoz fűződő viszonyait, amelyeket a társadalmi normákon keresztül „fogalmaznak meg”. Ezek a normák minden társadalmi szinten léteznek, kötöttségük, a hozzájuk való szigorú ragaszkodás mértékében azonban már nagy változatosságot találunk. Norma nélküli társadalmak azonban nem léteznek. Amikor olyat cselekszünk, amelyről tudjuk, hogy nem jó, máris normát szegtünk. Ha ennek a tudatában vagyunk, függetlenül attól, hogy emiatt sújt-e bennünket valamilyen szankció vagy sem, a

norma az, ami miatt tudjuk, hogy „jó” vagy „rossz” az, amit cselekszünk. Az, ha a normák széles lehetőségeket kínálnak az emberek számára az egyes társadalmakban, még nem jelenti azt, hogy ott nincsenek normák. Ahogyan Thomas H. Eriksen fogalmaz, az ember maga választja meg, hogy mit és hogyan cselekszik, de a körülményeket már nem ő szabja meg. (Eriksen 2006: 204) Valamilyen módon azonban ezeket a normákat fenn kell tartani, még akkor is, ha a gyors társadalmi változások és külső hatások nyomán a normák is gyorsan változnak. Ennek az ellenőrzésnek a módja a politika. A társadalmak a politika csatornáin keresztül képesek megerősíteni a bevett viselkedés helyességét, illetve elítélni (szankcionálni szimbolikusan vagy valóságosan) az ettől eltérő cselekedeteket. Ez segít összehangolni a különböző szerepviselkedéseket, s a társadalmi együttműködés különböző komponenseit, ugyanakkor egyértelművé teszi a hierarchikus viszonyokat.

Politikai antropológiáról mindazonáltal csak akkor beszélhetünk, ha az egyes társadalmi csoportok uralmi viszonyairól és az ezekről folyó diskurzusról, társadalmi tudásról szól egy olyan kutatás, amely más tekintetben is megfelel az antropológia elvi és módszertani elvárásainak. (Boglár 2005 et al.: 53)

Ahogyan A. Gergely András fogalmaz: „a politikai antropológia kutatási területein a társadalmi egyensúly, a szigorúan formalizált döntéshatalom, a belső kontroll, a konszenzusok kialakítása és a szankciórendszer, valamint a hatalom és a társadalom tagjai közt folyó dialógus folytonossága volt és maradt az elemzések tárgya”, illetve utal arra, hogy a politikai antropológia mint a kulturális antropológia egyik ága egyben „értékszemlélet is, amely a társadalmak (s korántsem csupán a primitív társadalmak) politikai és uralmi relációit úgy tekinti, mint az egyetemes emberi kultúra egyik kommunikatív kategóriáját, az ember mint közösségi lény viszonyát a társadalmak történeti eredetű tagoltságához és e tagoltságon belül kialakult erőpozíciókhoz, uralmi eszközökhöz, jelképekhez, tabukhoz stb.” (A. Gergely 1996: 4-5) Ezek a viszonyrendszerek minden társadalomban jelen vannak, a legkevésbé és a leginkább rétegzett társadalmakban is. A. Gergely azonban arra mutat rá, hogy minél kevésbé összetett egy társadalom, annál kevésbé fonódik össze a törvénykezés és a politikai funkciógyakorlás, s csak az összetett társadalmakban veszik át a kormányszervek a jogi intézményeket, amelyeket normatív eszközzé tesznek. (A. Gergely 1996: 4)

Lewis Henry Morgan volt az első antropológus, aki a társadalomszervezet és a politikai ellenőrzés viszonyában figyelembe vette a rokonsági szervezet jelentőségét is, pontosabban azt mutatta ki *Az irokézek szövetsége* (*League of the Iroquois*, 1851), majd az *Ősi társadalom* (*Ancient Society*, 1877) című könyvében, hogy az általa kutatott indián kultúrák többségében a rokonsági kapcsolatok alkotják a társadalomszervezet vázát. Korai

követői a rokonsági rendszeren alapuló társadalomszervezetet megkülönböztették a területi elven szerveződő társadalomszervezettől. Robert H. Lowie volt az, aki a *Primitív társadalom* (*Primitive Society*, 1920) című kézikönyvében azt állította, hogy a család és a törzsi szervezet valódi politikai szerveződés, s e rendszert a modern politikai berendezkedés csírájának tekintette, s egyben kimutatta a formai átmeneteket a családrendszer és a területi rendszer között, amelyek ily módon nem kizárják, hanem kölcsönösen áthatják egymást. (A. Gergely 1996: 24) E. E. Evans-Pritchard és Meyer Fortes az afrikai *nuerek* politikai berendezkedéséről írott művükben (1940) vezetik be a „*szegmentáris társadalom*" fogalmát, amely azt jelenti, hogy az adott társadalmi csoport politikai szabályozását nem egy adminisztratív, jogi vagy katonai szervezet látja el, hanem a lakóhely és a leszármazás által meghatározott szegmensek közötti kapcsolat. A gyakorlatban ez úgy néz ki, hogy az egymással hosszasan vagy időlegesen szemben álló csoportokat alkotó egységek (szegmentumok) összefognak, hogy erejüket egymással szemben megsokszorozzák, mégpedig a *nuerek* esetében a legközelebbi felmenőági rokon oldalán. Vagyis ezek az összekapcsolódások csak időlegesek, s így nem is alkalmasak állandó hierarchia kiépítésére. Ezt a politikai formációt nevezik a szerzők „*rendezett anarchiának*", amely korántsem csak a *nuer* társadalom jellemzője. E művel kezdődött meg a központi hatalom nélküli társadalmak szisztematikus vizsgálata, amely a politikai antropológia születésének valódi kezdetét is jelenti egyben. (A. Gergely 2006: 25)

Politikai intézményekkel tehát a preindusztriális, államnélküli társadalmak is rendelkeznek, ám ezek jórészt beágyazódnak a rokonsági rendszerbe (pl. ha a leszármazási csoportok vezetői egyben politikai vezetői funkcióval is bírnak), vagy más alapon szerveződő társadalmi felosztásba (pl. kor és tekintély alapján szerveződik a vének tanácsa).

A funkcionalista antropológia időszakában olyan elemzések születtek, amelyek a politikát úgy fogták föl, mint amely elsősorban a társadalmi egyensúlyt és a társadalmi rendet szolgálja. Ilyen szellemben íródott Alfred Reginald Radcliffe-Brown *Struktúra és funkció a primitív társadalomban* (eredetileg 1924, magyarul 2004) című könyve is. Evans-Pritchard és Meyer Fortes művével egyidőben E. Adamson Hoebel jelentette meg írását a komancs indiánok politikai szervezetének intézményesüléséről, illetve 1954-ben a primitív ember jogi gondolkodásának rendszerét ismertette. Fredrik Barth a pakisztáni és afganisztáni képviseleti berendezkedésről írt 1959-ben, Edmund Leach pedig a felső-burmai kacsinok ciklikus politikai változásait követte nyomon (1954). Max Gluckman két zambiai kutatásában is azt illusztrálta, hogy nemcsak a nyugati típusú államosodásnak van jól leírható felépítettsége, hanem a látszólag kusza „állam-alattiság" is éppolyan racionalitással bír, s ő volt az, aki elsőként tett nagy lépéseket a folyamatokban gondolkodó politikaszemlélet felé. Lucy Mair a

primitív kormányzás technikáit vizsgálta a preindusztriális Afrikában (1966), Elman Service a hordától a törzsfőségekig követte nyomon a politikai rendszerfejlődést (1966). Victor Turner volt az, aki kimutatta, hogy a politikai interakciók terei és határai nem esnek egybe a korábban megfigyelt antropológiai csoportmeghatározásokkal (család, törzs, faluközösség). Ő és Clifford Geertz a hatalom és a politika megnyilvánulásait is a szimbólumokon keresztül tekintette jól vizsgálhatónak, s Zentai Violetta szerint az ő munkásságuktól kezdve már nem is politikai antropológiáról, hanem a politika antropológiájáról érdemes már beszélni. (Zentai 1997: 15)

A funkcionalistákkal ellentétben a strukturalisták már nemcsak a társadalom egészéről akartak elmondani valamit, hanem annak egyes szereplőiről is; a társadalmat annak dinamizmusában elemezték; az egyes szokások politikai dimenzióit csakúgy, mint a csoportközi és interperszonális kapcsolatokat. Ugyanakkor e két irányzat egyetért abban, hogy „a politikai rendszert mint egymásraható viselkedések kapcsolatából és együttműködésekből álló viszonyok színterét" vizsgálja, „s azon belül a csoportok közötti stratégiák, a manipulációk és viták elemzését" adja. (A. Gergely 1996: 27)

A 20. század közepe tájékán kialakuló klasszikus politikai antropológiát erősen foglalkoztatta az a kérdés, hogy azok a társadalmak, amelyek nem központosítottak, vagy ahol nem jelenik meg az államiság, hogyan képesek egyben maradni, miért nem esnek szét. Vagyis, hogyan integrálódnak ezek a társadalmak? Aztán később, a gyarmatosítás, majd a dekolonizáció után egyre inkább az állam és a helyi közösségek viszonya vált központi kutatási kérdéssé. (Eriksen 2006: 203) Ez utóbbi probléma ma is igen aktuális.

Az egyre elmélyültebb kutatások a különböző politikai rendszerek különféle tipológiáját hívták életre, amelyek közül a legtöbbet Elman R. Service és Marshall Sahlins szociokulturális integráció-típusait idézik (erről magyarul Elman R. Service, Marshall D. Sahlins és Eric R. Wolf *Vadászok, törzsek, parasztok* című, 1973-ban megjelent könyvében olvashatunk). Eszerint a politikai rendszerek négy fő típusát a horda, a törzs, a főnökség és az állam jelentik.

Hordák

Valószínűsíthető, hogy a hordák voltak az ember politikai rendszerének legkorábbi formái, ahol a feladatok megosztása főként kor és nem szerint történik. Ahogy az összetettebb formák kialakultak, a horda-szintű társadalmak már nem voltak versenyképesek az erőforrásokért folytatott harcban. Hordatársadalmakat elsősorban Ausztráliából, Afrikából

(sivatagokban vagy a szavannákon (pl. a *pigmeusok*, *busmanok*) és Észak-Amerikából (*pajute* indiánok) és Ázsia tundravidékéről ismerünk, de kisebb csoportokban máshol is élnek/éltek. Ma már többségük egy nagyobb állam részeként kisebbséget alkotva, eredeti életmódjukat feladva él, de azért még ma is tudunk létező hordákról (a fent megjelölt területeken).

A hordák létszáma nem nagy (körülbelül tíztől egy-két száz főig terjed), ami a rendelkezésre álló erőforrások szerint változhat. A hordát alkotó családok együtt élnek és együtt végzik a gazdasági tevékenységeket az egész év folyamán. A létfenntartás alapja a hordatársadalmakban rendszerint a zsákmányolás, vagyis a gyűjtögetés, a halászat és a vadászat, ahol a legtöbb energiát a gyűjtögetett élelemből nyerik. Ez az életmód kis népsűrűséget, és folyamatos évszakonkénti költözködést igényel. A hordához való tartozás rendszerint nem öröklődik, kivéve az ausztrálokat, ahol a hordához való tartozást patrilineárisan átadják. (Bodrogi 1997: 307)

Ezekben a közösségekben a vezetés informális, a család legöregebb vagy egyik idősebb férfitagja a vezető. A döntéseket közösen hozzák, vagyis minden felnőtt férfi és nő beleszólhat. Mivel a horda minden tagja vér szerint vagy affinálisan rokonságban áll egymással, ezek mindig exogám egységek, vagyis házasságok csak más hordák tagjaival köttethetnek, ami feltételezi a többi hordával való állandó kapcsolattartást és időleges együttműködést.

Az összetettebb hordák már több családból, egymással rokonságban nem álló nagycsaládokból állnak. Ezekben a társadalmakban a vezetőség (big man, „nagy ember”) még mindig nem hivatalos, de már körülhatároltabb. Ez a státus nem hivatalos tisztség, a vezető szerep inkább az illető befolyásán múlik, semmint a hordatagok felett gyakorolt tekintélyen. Ahogyan arra Hollós Marida (1995: 103) rámutat, a *befolyás* azt jelenti, hogy a vezető képes az embereket meggyőzni arról, hogy azok úgy cselekedjenek, ahogy tanácsolja nekik. A *tekintély* az, amikor valakinek joga van megparancsolni másoknak, hogy azok hogyan cselekedjenek. Ez a státus tehát annak jár, aki arra alkalmas, megszerzésének nincsen bevett módja. A háborúkat az arra legrátermettebb vezeti, a rítusokat az arra legalkalmasabb végzi, a vadászatot pedig a legjobb vadász irányítja.

Az összetett hordák alapvetően gazdasági nyomás következtében alakultak ki, ami megkönnyíti vagy szükségessé teszi az együttműködést a nagycsaládnál kiterjedtebb körben is. Mivel azonban nagyobb közösséget nehezebb egyben tartani, a viták nyomán előfordul, hogy egy nagyobb horda több kicsire szakad.

A hordát Bodrogi Tibor úgy határozza meg, mint a legkisebb földbirtokló csoportot, ahol a birtoklás egy bizonyos területen való vadászati, mézelési, halászati, gyűjtögetési stb.

jogot jelent. (Bodrogi 1997: 308) Ez a jog szokásjogot takar, az aktuális feltételeknek megfelelő állandó újraelosztást.

Míg az egyszerű hordák inkább nem vándorló állatokra vadásznak (szarvas, jávorszarvas, kis emlősök), az összetettek vándorló vadak nyomában haladnak (bivaly, karibu). Az állatokat csak összehangolt csapatmunkával lehet kellőképpen nagy mennyiségben elejteni, amikor azok az adott horda vadászterületén haladnak keresztül.

A politikai szervezettség horda szintjén a népesség számos független politikai egységre oszlik, amelyek kizárólag a helyi csoport keretein belül működnek. Ezekben a csoportokban jelen van a közös kulturális identitástudat, de ennek nincsen olyan ereje, ami a különálló közösségeket a közös munka érdekében egyetlen egységgé kovácsolná össze.

Ezek a népek a társadalmi rendet nem intézményesen – hanem pletykák, kicsúfolás, kiközösítés segítségével – tartják fenn. Kirívó esetekben a bűnöst meg is ölhetik, vagy száműzhetik a közösségből.

Bár kevés formális intézmény létezik a problémák megoldására, a társadalmi mechanizmusok azokat a konfliktusokat, amelyek a társadalmi rend épségét veszélyeztetik, elsimítják. Ezt a célt szolgálja a csoportból való kiválás, a horda felbomlása kisebb egységekre, vagy a dalversenyek. Ez utóbbi az *inuitoknál* (eszkimók) bevett gyakorlat a nézeteltérések elsimítására, ami azt jelenti, hogy a sértett felek a közösség előtt dalban mondják el sérelmeiket, s ennek alapján szolgáltat a közösség igazságot (messzemenően nem csupán a szokásjogot, hanem az esztétikai élményt is figyelembe véve).

Törzsek

A törzs olyan embercsoport, amelynek tagjai úgy tekintik magukat, mint akik ugyanattól az őstől származnak, vagy ugyanazon népekhez tartoznak, közös nyelven beszélnek és közös területen élnek. Kultúrájuk bizonyos tekintetben közös, és elkülönül más törzsek kultúrájától (noha bizonyosan nem teljesen egységes). A törzsi szerveződés főként a pásztortársadalmakat (nomádok) és az ültetvényes gazdálkodókat jellemzi. A törzsek létszáma nagyon változó: Új-Guineában vannak olyan törzsek, amelyek alig néhány száz főt számlálnak, az amerikai törzsszövetségek törzsei vagy a nigériai ibók törzse viszont több tízezer lelkesek is lehetnek. (Bodrogi 1997: 310) Fontos azonban megjegyezni, hogy az olyan kategóriák, mint amilyen a törzs is, nem képviselőinek saját kategóriája, hanem a nyugati tudományosság terméke, tulajdonképpen a nem törzsivel való szembeállítás módja, annak korai meghatározása, ami nem tartozik az állam felügyelete alá – mint ahogyan arra Tesfai

Sába antropológus egy konferencia előadásában felhívta a figyelmet.[51] A törzsként aposztrofált népek általában ugyanis nem illetik magukat olyan jelzővel, ami a tudományos törzs kategóriáját fedné le. Mindazonáltal használjuk a kifejezést rendületlenül (bár egyre több magyarázatot kell hozzáfűzni), hogy egyértelművé tegyük a tudomány számára azon kategóriákat, amelyek meghatározzák diskurzusaink kereteit.

Csakúgy, mint a hordák, a törzsek is alapvetően egalitárius (egyenlőségelvű) szerveződések, a tagok gazdagsága, státusa és hatalma között nincsenek lényeges különbségek. Itt sem mindig alakultak ki tisztán megkülönböztethető politikai szerepek. A törzsek szintén rokonsági alapon szerveződnek, de az exogám hordával ellentétben ezek endogám csoportosulások, amelynek szigorát azonban elsősorban a törzs nagysága szabja meg.

Politikai szinten a törzs helyi egységei az idő nagy részében egymástól függetlenül működnek. Csak akkor gyűlnek össze, ha közös problémát kell megoldani. A társadalmi ellenőrzés törzsi politikai szervezete és mechanizmusai itt is a rokonság és a vallás intézményeibe vannak beágyazva. A hordával ellentétben azonban a törzsi társadalom integrálja a társadalom helyi szegmenseit, mint például a korcsoportok intézményét, amely különösen fontos például egyes kelet-afrikai törzseknél (pl. *maszai*), vagy a katonai csoportosulások, mint amilyeneket egyes síksági indián csoportoknál találunk, vagy a titkos társaságok (például Nyugat-Afrikában). A törzsek vezetéséről állandó vagy ideiglenes főnökök gondoskodnak, attól függően, mire van épp szükség, ám ezek sem formális hivatalok. Így például az amerikai törzseknél van háborús főnök, a béke idejének főnöke, vannak szertartási vezetők és vadász-vezetők is.

Ott, ahol az időjárás kiszámítható és a források bőségesek, a törzsi szerveződésben is megjelennek az igazi főnökök. Ilyen pl. a dél-iráni *basszerik* törzs, amely nomád pásztorkodással foglalkozik, és igen erős főnöki intézménnyel rendelkezik. Mivel vándorlásaik során más törzsek területén is keresztülhaladnak, a konfliktusok elkerülése végett a főnöknek elsődleges feladata a vándorlások pontos koordinálása és időpont-egyeztetése.

A törzsi társadalmakban a deviáns viselkedést és a konfliktusokat informális módon szabályozzák, de vannak formálisabb mechanizmusok is. A *cheyenne indiánok* között pl. katonai társaságok ügyelnek a rendre a törzs gyűlésein. A viselkedés szabályozására egyes törzsek közvetítőket kérnek fel, mint például a *nuerek.* A nyugat-afrikai *ibok*nák az öregek

[51] „Diszharmóniák". Az ELTE Társadalomtudományi Karának interdiszciplináris konferenciája. 2011. 11. 18. Budapest.

tanácsa működik közre a vitás kérdések rendezésében. Sok új-guineai társadalomban és más melanéziai ültetvényes népeknél a konfliktusokat, ha lehet, nem erőszakos úton oldják meg, hanem a sértett felet kártérítéssel kárpótolják.

A törzsek közötti háborúk oka elsősorban az élelemszerzés. Például más törzsek állatainak elhajtása a népesség és az élelemforrások közötti egyensúly egyfajta kiegyenlítési módja. Ennek oka abban rejlik, hogy nincs olyan törzsi integrációt szolgáló, erős, békés eszköz, amely a törzsek közötti konfliktusokat megoldhatná, és az azonnali élelemszükségleten túl nem gondoskodnak a jövőről. Itt még nem jelenik meg a felesleg, majd csak a főnökségeknél.

Főnökségek

A főnökség mint politikai társadalomszerveződési mód elsősorban pásztorkodó vagy intenzív mezőgazdaságot folytató társadalmakban jelenik meg, bár ismertek főnökségek Amerika észak-nyugati partvidékén és Polinéziában élő zsákmányoló kultúrák körében is.

A főnökségek és a törzsek közötti alapvető különbség az, hogy míg a törzsben minden rész szerkezetileg és funkcionálisan hasonló, a főnökség olyan részekből áll, amelyek szerkezetileg és funkcionálisan is megkülönböztethetőek egymástól. Bizonyos rokonsági ágak és a hozzájuk tartozó személyek magasabb társadalmi státusszal rendelkeznek, mint a többiek.

A törzstől eltérően a főnökségnek központosított vezetése van, ami egy főnöki tisztséget jelent. Ebben a centralizációban nagy szerepe van a gazdasági reciprocitásnak,[52] illetve ez utóbbi is visszahat a centralizációra. A megtermelt javakat az egyén beszolgáltatja a főnöknek (vagyis a központi hatalomnak), és a főnök azokat nagylelkűen újra kiosztja ünnepek szervezésén és rítusok szponzorálásán keresztül. A gazdasági felesleg így az egész társadalom hasznára válik, ugyanakkor elsődlegesen a főnök hatalmát és presztízsét támogatja, illetve erősíti. Ez a megszervezett egyenlőség csökkenti a társadalom egyes szegmensei közötti ellentétek erőszakos kifejezésének valószínűségét, ugyanakkor a centralizációból eredő közös fellépés nagyobb katonai potenciált jelent, mint a törzsek esetében. A főnök tekintélyét (hatalmát) a szimbolikus, természetfeletti, adminisztratív, gazdasági és katonai felügyelet kézben tartása biztosítja. A főnöknek joga van bíráskodni, büntetni és megoldani a vitás kérdéseket.

[52] Reciprocitás: kölcsönösség; lásd a *Gazdasági antropológia* fejezetet.

Az államszervezetek

A legrétegzettebb, legösszetettebb politikai szerveződés az állam. Az állam mindig hierarchikus, centralizált, amelyben a kényszer jogát a központi kormány monopóliuma gyakorolja. Ezek a társadalmak általában intenzív mezőgazdaságon alapulnak, ami lehetővé teszi a városok kialakulását, a gazdasági és foglalkozási specializációt és az extenzív kereskedelmet. Jellemzi az államot, hogy korlátlanul képes bővülni anélkül, hogy felaprózódna, egyszerűen csak bekebelezi az etnikai csoportokat, politikai rendszerüket pedig integrálja a sajátjába.

Mint ahogy azt a főnökség példája is mutatja, a központi hatalom kialakulása kapcsolatban van a felesleg termelésével. Az egyes ember által termelt és beszolgáltatott felesleg az államiság szintjén már nem jut vissza olyan arányban az egyénhez, mint a főnökségeknél, hanem azt az állam saját fenntartására fordítja. Az állami hatalom mindig fenntartja az egyenlőtlen elosztást, az adóztatás révén pedig élelmiszer-felesleget halmoz fel.

Jellemzi még az államot, hogy a különböző társadalmi osztályok egymás között nemigen házasodnak, így nincsenek olyan rokoni szálak, amelyek az egész társadalmat behálóznák, mint a főnökségekben. Ez erősíti a társadalmi osztályok között tátongó szakadékot. Az állam alapegységei már nem a rokoni csoportok, hanem például a területi alapon szerveződő csoportosulások. Az egyén az állampolgárság révén válik a társadalom tagjává, nem pedig a rokoni hovatartozás alapján.

Az állam mindig beavatkozik a gazdasági folyamatokba, s a munkaerőpiac felett is diszponál. Az államban többnyire olyan városok alakulnak ki, amelyek adminisztratív, vallási és gazdasági központként működnek, ezek, s a többi autonóm földrajzi egység azonban nem függetlenek a központi kormánytól. Az erőszak felett az államnak monopóliuma van, lehetséges formáit maga szabályozza.

Ahogy a fentiekből is kiderülhetett, sok társadalomban egyáltalán nincsenek olyan politikai intézmények, amelyeket a társadalom egyéb szegmenseitől el lehet választani, következtetésképpen ezeket kutatni is csak holisztikus módon lehet. A modern társadalomban persze a politológia képes azokkal a formális politikai intézményekkel foglalkozni, amelyek közvetlenül vesznek részt a törvényhozásban, az irányításban, a büntetésben és a társadalom integrálásában, de az antropológia számára itt is az a fontos, hogy az egyének és a csoportok hogyan élnek a politika adta lehetőséggel, s hogy az élet egyéb területei mennyiben és miképpen átpolitizáltak. Zentai Violetta megfogalmazásában a mai politikai antropológia azokat a kutatásokat és iskolákat jelöli, „amelyek a politika és a kultúra sajátos

kapcsolatrendszerét vizsgálják a modern és nem modern társadalmakban" (Zentai 1997: 9), amely meghatározás igencsak kitágította a politikai antropológia hatókörét.

Olvasnivalók magyarul:

A. GERGELY András (1996) *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont

BODROGI Tibor (1997) *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas, 307-331. old.

SERVICE, Elman R. – SAHLINS, Marshall D. – WOLF, Eric R. (1973) *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest: Kossuth

További hivatkozott irodalom:

BARTH, Fredrick (1959) *Political Leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press

BOGLÁR Lajos et al. (2005) *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat

EVANS-PRITCHARD, Evan, E. – FORTES, Meyer (1940) *African Political Systems*. London and New York: International African Institute

GLUCKMAN, Max (1963) *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West

HOEBEL, Adamson E. (1954) *The Law of Primitive Man*. Harvard, MA: Atheneum

HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5.

LEACH, Edmund (1954) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press

LOWIE, Robert (1920) *Primitive Society*. New York: Boni and Liveright

MAIR, Lucy (1966) *Primitive Government*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin

MORGAN, Lewis Henry (1851) *League of the Iroquois,* Rochester: Sage and Brothers; (1877) *Ancient Society*. New York: Henry Holt and Company

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (1924) *Structure and Function in Primitive Society.* London: Kegan and Paul = (2004) *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen: Csokonai

SERVICE, Elman (1966) *The Hunters*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N.J.

ZENTAI Violetta (szerk) (1997) *Politikai antropológia*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium

VI.2. Gazdasági antropológia

A gazdasági antropológia olyan terepen dolgozik, amelyen a nyugati hagyományos gazdaságtudomány nemigen. Ezért aztán gyakran olyan megoldásokkal találkozik, amelyek ellentmondanak a formális közgazdaságtan alapvető elméleteinek. Az antropológia a gazdaságot a kultúra részének tekinti, ennélfogva tárgyát a kultúra egyéb szegmenseinek figyelembevételével vizsgálja. Azok a gazdasági rendszerek, amelyek az antropológia figyelmének fókuszában állnak, minden társadalomban megtalálhatóak: a *javak cseréje*, *elosztása* és *felhasználási módja*. Az antropológusokat elsősorban az érdekli, hogy ezekben a folyamatokban *hogyan alakul a javak és az emberek, illetve az emberek egymáshoz való viszonya*, illetve ezen viszonyok hogyan befolyásolják a fenti folyamatokat.

Mára már közismert tény, hogy az emberek – akár gazdasági jellegű – döntései nem feltétlenül és mindig racionálisak (a szó nyugati értelmében), s nem biztos, hogy a gazdasági aktivitás legfontosabb motivációja az anyagi jólét iránti vágy. A kötelesség, az önkiteljesedés, a szakma iránti elköteleződés, vagy az életmód nem materiális jellegű javítása egyaránt lehet motiváló erő. Elsőként azonban azok az antropológiai kutatások mutattak rá az emberi választás sokdimenziós voltára, amelyek az Európán kívüli népek között kerestek választ a miénktől eltérő életmódok mozgatórugóira. Ezek a kutatások rámutattak arra, hogy a racionalitásnak is különféle jelentései vannak a különböző társadalmakban, így amíg az egyik társadalomban az anyagi javak oly módon szolgálják a presztízs és a státus növelését, hogy maga a materiális gyarapodás jelenti a társadalmi elismertség alapját, addig másutt ezek szétosztása szolgálja ugyanazt a célt. (vö. Malinowski 1973) Az anyagi javak valódi birtoklása tehát főként ott jelent értéket, ahol az ezt befogadó értékrendet egyéb társadalmi jellemzők is támogatják. A kultúra mindig formálja és meghatározza azokat a célokat, amelyeket az emberek keresnek, és azokat az eszközöket is, amelyekkel elérhetik céljaikat. (Hollós 1995: 48) A gazdaság sohasem lehet független a társadalomszerveződés egyéb aspektusaitól, vagyis a politikai berendezkedés, a rokonsági rendszer, a vallás vagy a művészet egymás függvényében változnak. A kevésbé (vagy egyáltalán nem) rétegzett társadalmakban a gazdaság, csakúgy, mint a politika, sokkal kevésbé elemezhető (kezelhető) a többi társadalmi jellegzetességtől elkülönítve, mint a formális gazdasággal rendelkező társadalmakban. Előbbiekben a termelési folyamatok elsősorban a rokonsági és helyi csoportokban zajlanak, míg pl. az államszervezetekben elkülönült intézményekben.

Az emberiség a történelem folyamán, illetve a különböző kultúrákban nagyon sokféle módon oldotta és oldja meg létfenntartását. Most egy nagyvonalú tipizálást tekintünk át a *zsákmányolástól* a *földművelés* különböző típusain keresztül az *állattartásig* (ami nem sorrendiséget, hanem típusokat jelent).

A gazdasági termelés nem minden társadalmat jellemez, hiszen a zsákmányoló életforma például kevéssé igyekszik ellenőrizni a természeti erőforrásokat, mint akár a nomád állattartás vagy az ültetvényes gazdálkodás. A *zsákmányolók* jórészt gyűjtögetett növényekből és kisebb részben vadászatból tartják fenn magukat, ami azt is jelenti, hogy a nemek szerinti munkamegosztás miatt az élethez szükséges energia nagyobbik része a nők munkájából származik (mivel általában ők gyűjtögetnek). (vö Slocum 2003) Ezek a népek a 16. századra jórészt kiszorultak azokról a területekről, amelyek preindusztriális technológiával megművelhetőek voltak, így elsősorban sivatagokban, szavannákon, a tundrán vagy esőerdőkben találkoztak velük a 19-20. századi kutatók. Ilyenek a *kung szánok* (*busmanok*) és a *pigmeusok* Afrikában, vagy az *inuitok* (*eszkimók*) Kanadában és Alaszkában) vagy a *sosóni* indiánok az Egyesült Államokban. A zsákmányolók jellemzően hordatársadalomban élnek, mivel a létfenntartás e formája nem teszi lehetővé nagyobb csoportok együttélését. Ezek a népek rendszerint évszakonként szálláshelyet váltanak, csoportok egyesülnek és szétválnak attól függően, hogy mennyi élelem áll rendelkezésre, vagyis lakókörnyezetük hasznosítását mindig tudatosan megszervezik. Ismerünk olyan társadalmakat, amelyek ugyan zsákmányolók, mégsem hordákban éltek, hanem például törzsekben: ilyenek Észak-Amerika északnyugati parti indiánjai, mint például a *tlingitek*, a *kwakiutlok*, a *cimsiánok* vagy a *haidák*. A vidék, ahol élnek, igen gazdag természeti erőforrásokban, ezért nem szükséges az állandó vándorlás, és el tud tartani nagyobb lélekszámú csoportot is. A letelepedést az is lehetővé tette, hogy ezek a népek bizonyos eljárásokkal (szárítás, füstölés) tartósították az élelmiszert. Ezek a társadalmak már nem egalitáriusak, mint a vándorló hordatársadalmak: fontos rangkülönbségek alakultak ki, amelyeket nagyszabású rítusokon, a státusváltás ünnepeihez kapcsolódó felhalmozó és szétosztó presztízsmegerősítő „fesztiválokon” fejeztek ki, amely a gazdasági csere egyik formáját jelenti. (Boas 1975a) Ezek a társadalmak ma már felhagytak eredeti életmódjukkal, és kanadai állampolgárként betagozódtak a helyi társadalomszervezetbe, de életformájuk bizonyos jellemzőihez gyakran ma is ragaszkodnak (noha ezek nyilvánvalóan erőteljes adaptáción mentek keresztül).

A létfenntartás nagyobb szervezettséget igénylő módja a *domesztikáción alapul*, ami jelentheti *a növények és az állatok háziasítását* is. A *növénytermesztés* során az emberek a számukra legnagyobb hasznot hozó növény telepítésével és nemesítésével felesleget képesek

előállítani. Ez a megoldás nemcsak az együtt élő csoporttagok együttműködését igényli, hanem az egymást követő generációk is egymás munkájára építenek. A módszer adott területen több ember eltartását teszi lehetővé, mint a zsákmányolás, ám ebben az esetben az ember már nem a természet részeként, hanem annak befolyásoló tényezőjeként van jelen. Így van ez akkor is, ha *ültetvényes gazdálkodásról*, ha *intenzív földművelésről*, vagy ha *gépesített mezőgazdaságról* beszélünk.

Az első, vagyis az *ültetvényes gazdálkodás* azt jelenti, hogy jobbára emberi erővel működtetett eszközöket (ásóbot, kapa, ásó) vesznek igénybe a föld megműveléséhez, amelyet gyakran égetéses-irtásos módszerrel, illetve kézi szerszámokkal (kés, sarló, fejsze) tesznek művelhetővé. Növénytársításokat hoznak létre, vagyis megszervezik és felügyelik a termelést. A területet csak néhány évig használják, aztán pihenni hagyják, és másik területen folytatják a gazdálkodást (*extenzív földművelés*). Mivel nem építenek ki öntözőberendezéseket, s a trágyázás is vagy megjelenik, vagy nem, a technológia sikere erősen függ a természetes csapadékmennyiségtől és az átlaghőmérséklettől. Ugyanakkor alkalmas arra, hogy adott területen több embert eltartson, mint a zsákmányolás, így ez az életmód többé-kevésbé állandó falvakhoz kötődik. Azért többé-kevésbé, mert bár a települések hosszabb ideig egy helyben maradnak, alapvetően a terület eltartó képességéhez igazodnak, vagyis ha kimerül a művelt talaj a környéken, egyszerűen odébb költöznek. Rendszerint az egyes rokoni csoportok rendelkeznek egy bizonyos földterület felett, ami az öröklésben is megjelenik, ahol a birtokjog a földre szól. Ez az életforma rendszerint az őserdei kultúrákat jellemzi, mint például a *piaroákat* Venezuelában,[53] vagy egyes új-guineai, afrikai, óceániai társadalmakat, de ismert a jelenség Hátsó-Indiában, Indonéziában, sőt Észak-Amerikában is. (Bodrogi 1997: 129-130)

Az *intenzív földművelés* – mint a nevéből is adódik – intenzíven hasznosítja a földet, évente akár kétszer is bevetik, ám ez a fokozott igénybevétel technikai beavatkozást is igényel: szántást, öntözőrendszer kiépítését, trágyázást, amelyhez állati erőt (olykor a víz erejét) is felhasználják. Az intenzív fölművelés keretében a földet legfeljebb néhány évig pihentetik (ugaron hagyják), aztán újra bevonják a művelésbe. Ez a módszer nagyobb termelékenységet tesz lehetővé, mint az ültetvényes gazdálkodás, így több embert képes a terület ellátni. Ma főként Dél- és Délkelet-Ázsia, Latin-Amerika és Afrika szegényebb országaiban találkozunk intenzív mezőgazdasággal. (Hollós 1995: 58)

Számunkra a *gépesített mezőgazdaság* a legismertebb módszer: összetett, technikailag kiépített rendszereket jelöl, általában mesterséges megoldásokat alkalmaz, amely szintén

[53] Magyarul Boglár 1996.

intenzív, nagy termelékenységű (képes jelentős mennyiségű felesleg előállítására), ám mára – például az ökológiai antropológia vizsgálatai nyomán – több tekintetben viták tárgyát képezi.

A legtöbb földműves nép tart állatokat is, ám gazdaságuk alapját nem ezek jelentik, és semmiképpen sem függnek olyan erősen állataiktól, mint a pásztornépek. Ugyanakkor a pásztorok is művelnek valamilyen mennyiségben földet, ám életmódjuk ritmusát elsősorban állataik szükségletei határozzák meg. Ez azt jelenti, hogy a *nomád vagy pásztortársadalmak* állatai a természetben előforduló takarmányon élnek, ezért oda kell menni, ahol az állatok számára élelmet találnak. Tehát soha nem cél nélkül vándorolnak, hanem évszakosan költöznek különböző szálláshelyekre. Vagy az egész csoport, vagy csak egy része. Bodrogi Tibor így ír: „a nyájak, a szelídített állatok számának növekedése hozta létre az állattenyésztő-pásztorkodó életformát, az ún. *nomadizmust*. […] Az állattartás az erre alkalmas területeken, elsősorban a füves sztyeppéken, *nomád pásztorkodást* alakított ki. A pásztornépek csak kis mértékben foglalkoznak földműveléssel, a növényi táplálékot sokszor gyűjtögetéssel, cserekereskedelemmel szerzik meg. A pásztornépek lovat, tevét, rénszarvast, juhot, kecskét tartanak, rendszerint csak egy-két fajtát. […] A *yak* Közép-Ázsia, főleg Tibet fennsíkjain él. Igen régen háziasított állat, sokféleképpen hasznosítható. […] A pásztorkodás klasszikus területe a közép-ázsiai sztyeppevidék. […] A vándorlás nem esetleges, hanem tervszerű: általában két végpont – téli és nyári szállás – között húzódik az útvonal. A téli szállások védett folyóvölgyekben vannak – itt elegendő takarmányt is halmoznak fel a szűk téli hónapokra –, míg a nyári szállásukat a nyílt sztyeppén ütik fel. A téli szálláson állandó, szilárd építményeket is találunk”. (Bodrogi 1997: 142-145)

Lássunk egy tibeti példát: a tibeti Északi Felföld, a *Csangtang* valójában nem síkság, hanem a Transzhimalája és a Kunlun, illetve az Altyn-Tag hegységek között húzódó hegyvonulatok sorozata. Ez a világ egyik legszélsőségesebb éghajlati viszonyokkal rendelkező területe. Átlagos magassága 4500-4800 méter a tengerszint felett. A levegő nagyon ritka: a víz 70°C körül forr. A hőmérséklet egész évben igen alacsony. A legmelegebb hónap az augusztus, az átlagos hőmérséklet 3°C. A leghidegebb a január, amikor -35°C az átlaghőmérséklet. Rendkívül nagy a nappal és az éjszaka között a hőmérsékletingadozás: augusztusban napon lehet 20°C fok, árnyékban viszont -8°C, éjszaka pedig -20°C alá is zuhanhat a hőmérséklet. Déltől napnyugtáig állandó, viharos erejű szél tombol. A tengerszint feletti magasság növekedésével a légkör ritkul. 4000 méter magasan a légnyomás körülbelül a felére csökken, így az oxigén is kevesebb. Hogy a sejtek lélegezni tudjanak, a szervezetnek emelnie kell az oxigénellátók, vagyis a vörösvértestek számát, és keményebb munkára kell kényszerítenie a szívet. Az erős napsugárzás pedig károsítja és szárítja a bőrt, és a szem

szaruhártyáját is roncsolja. Végül a metsző szél és a nagy hőingadozás miatt a hajszálereknek is állandóan alkalmazkodniuk kell. Ilyen körülmények között a fennmaradás alapfeltétele a tökéletes akklimatizáció és a rendkívüli fizikai erő. (Diemberger 1999: 108)

Hogyan alakulhatott ki mégis élet e mostoha viszonyok között? A kérdés megválaszolására Hollós Maridát idézem: „Az adaptáció pásztorkodó formája nagyrészt sivatagokban, füves területeken és hegyvidéken fordul elő. Ezekben a területekben van valami közös: a földművelés lehetetlen, rendkívül nehézkes vagy nagyon kockázatos az alacsony évi csapadékszint, az eső mennyiségének évről-évre történő nagy ingadozása miatt, vagy túl rövid az évszak, mely rendelkezésre áll a termés beéréséhez. Az általánosság alól vannak kivételek, de a pásztorkodók rendszerint olyan vidéken találhatók, melyek nem alkalmasak a preindusztriális technológiával való megművelésre. A száraz vagy hideg környezetben a háziasított állatok tenyésztése és kihasználása számos előnyt jelent a háziasított növények ültetésével és betakarításával szemben. Elsősorban a füves területek, száraz szavannák és tundrák növényzetének nagy része emberi fogyasztásra alkalmatlan. Az ember által tartott állatok viszont képesek megenni ezt a növényzetet, és tejjé, vérré, zsírrá és izommá alakítani. Ezért néhány területen az állatai teszik az ember számára lehetővé, hogy olyan természeti erőforrásokat használjon ki közvetett módon, melyek számára közvetlenül nem elérhetők.” (Hollós 1995: 59)

A tibeti fennsíkhoz hasonló zord körülmények között tehát a legeltetett állatok transzformáló képessége teszi lehetővé a fennmaradást. Az egyéb szükséges élelmiszereket, eszközöket szintén az állataik termékeivel való cserekereskedelem biztosítja számukra. A nomád társadalom gazdaságának alapja természetesen a jószág. A tibeti nomádok elsősorban juhot, kecskét és jakot, ritkábban lovat is tartanak. A gazdagság mércéje „*a fekete*”, vagyis a jakcsorda. A kecskék és juhok gyűjtőneve: „*a fehér*” [csorda]. A jaknak minden porcikáját felhasználják: tejét, húsát, szőrét, bőrét, szarvát, de még trágyája is nagy kincs: ez a *Csangtang* egyetlen tüzelőanyaga. A hatalmas területen mindenki pontosan tudja, ki hol legeltethet: a rokonsági csoportok az állatállomány ingadozó méretei szerint háromévente kijelölik a legelőterületek határait, amelyet az állatok tejéből készíthető vaj súlya alapján számítanak ki. S noha a kínai kormány 1950 óta igyekezett a tibeti nomádokat letelepíteni és kollektivizálni, a próbálkozás meglehetősen sikertelen maradt, hiszen e kies terület másfajta megélhetésre nem nyújt lehetőséget.

Eddig (legalább nagy vonalakban) láthattuk, hogy a különböző kontinenseken az élelem megtermelésének milyen típusai alakultak ki. Messze vagyunk azonban még attól, hogy a megtermelt javak eljussanak az ún. végső fogyasztóig.

Az a mód, ahogyan a javakat szétosztják, igen változatos lehet, ám összefoglaló néven valamennyit *csereként* emlegetjük. Az antropológusok – Polányi Károly (1957, magyarul 2004) nyomán – hagyományosan *a csere három formáját különböztetik meg*: ezek a *kölcsönösség* (*reciprocitás*), az *újraelosztás* (*redisztribúció*) és a *piac*.

A *kölcsönösség* vagy *reciprocitás* azt jelenti, hogy a javak anélkül cserélnek gazdát, hogy bármilyen közvetítő személy vagy tárgy részt venne a cserében. Ennek módja lehet az *ajándékozás*, az *árucsere*, a *közvetlen osztozkodás*, vagy ha valakit *vendégül látunk*, sőt, (bizonyos értelemben) a *lopás* is. Alapvetően (Marshall Sahlins nyomán, 1965) a reciprocitás háromféle módját különböztethetjük meg: az első az *általánosított reciprocitás*, amely alapvetően valakinek a megsegítését, megajándékozását jelenti, tehát olyan eseteket, amikor nem elvárt a kapott javak viszonzása. A hordatársadalmakban igen jellemző ez az eljárás, mivel az élelmezést csak így lehet kiegyenlített módon megoldani (ma én találok több bogyót, holnap te). Mindazonáltal minden társadalomban felbukkan a csere e formája, ám többnyire nem ez dominál. Sokkal gyakoribb az ún. *kiegyenlített reciprocitás*, amikor annyit adunk, amennyit kapunk, vagyis a cseretárgyak vagy csereszolgáltatások értéke az adott társadalom értékrendje szerint közel azonos. Meglepő, de az ajándékozás legtöbb formája ide tartozik. Az ajándék gyakran olyan szolgáltatás, amelynek csereértéke nem mérhető materiálisan, és nem viszonzandó azonnal. A politikai szövetségek, az „uralkodói" adományok, a terményajándékok ilyenek, de a tanárainknak pedagógusnapra szánt ajándékért is várunk valamit (pl. pozitív hozzáállást) cserébe, még ha ezt nem is mondjuk ki nyíltan. Az ajándéknak tehát rendszerint erős társadalmi integráló szerepe van, hiszen biztosítékként és lekötelező viszonyok feltételeként működik, ahogyan azt Mauss nevezetes tanulmányában leírja[54] (1924).

Szintén a kiegyenlített reciprocitás egy jellegzetes példája a *potlach* intézménye, amelyről már Franz Boas is írt az északnyugat-amerikai indiánok (*kwakiutlok*, *haidák*, *tlingitek*, *salisok* és szomszédjaik) esetében, s amelyet Mauss *vetekedő típusú totális szolgáltatás*nak nevezett. (Mauss 2000: 203) A rendszer *presztízsfogyasztás* néven is gyakran szerepel a szakirodalomban. A potlach több indián törzset megmozgató ünnepi esemény, ahol takarók, kagylódíszek, kosarak, kenuk, bőrök, vörösréz darabok, sőt, a *kwakiutloknál* rabszolgák számítottak értéktárgynak. Az északnyugati törzsek meglehetősen bőséges vidéken éltek az antropológia klasszikusainak terepmunkái idején, s főnökeik állandó és kölcsönös ajándékozással kívánták tekintélyüket megalapozni és fenntartani. Amikor az indiánok elkezdtek kereskedni az európaiakkal, egyes főnökök hatalmas vagyonra tettek szert,

[54] Lásd a *Francia etnológia* című fejezetet.

miközben viszont a törzsek lélekszáma igen megcsappant a behurcolt új betegségek következtében. Egy idő után a felhalmozott vagyon ehhez a megcsappant népességhez vándorolt, majd a *kwakiutlok* főnökei kiterjesztették a potlach rendezésének jogát az egész populációra. Megindult a presztízsért folyó versengés, az egymásnak adott ajándékok rendre felülmúlták az azt megelőzőt. Az ajándékozásra nagyszabású ünnepségeken került sor, ahol a gazdagságot hatalmas pazarlással, a javak pusztításával is érzékeltették (elégették a nagy értékű takarókat, kenukat, vörösréz darabokat, sőt, rabszolgákat is a tengerbe vetettek), amelynek szintén az volt a célja, hogy egymást mind jobban felülmúlják. Ugyanakkor bizonyos szerzők úgy gondolják, nem is a versengés, hanem inkább a csoportok közötti szolidaritás, vagy egyszerűen csak a javak újraelosztása mozgatta az intézményt.[55] A potlach ünnepeit 1885-ben a kanadai hatóságok betiltották, de 1950-ben feloldották a tilalmat. Nem csak az amerikai kontinensen találunk azonban hasonló intézményt: Melanéziában, Új-Guineában is felbukkan. A lényeg mindig a hierarchia kifejezése, amelynek csúcsán a főnök áll.

Claude Lévi-Strauss a *Les Structures Élémentaires de la Parenté* („*A rokonság elemi struktúrái*", 1949, angolul 1969) című könyvében még szélesebben értelmezte a csere kiegyenlített reciprocitás-formáját, amennyiben a politikát, a házasodási rendszereket és sok mindennapi cselekvést is cseréként ír le, amely univerzális és jellemző kulturális tevékenység. Később Pierre Bourdieu (1977) és Anette Weiner (1992) is rámutat, hogy a csere e formája tulajdonképpen elfedi a felek valódi érdekeit, s a szimbolikus erőszakon keresztül kíván valamilyen célt elérni. Ahogyan Eriksen fogalmaz: Uganda egykori diktátora, Idi Amin is jól látta e cseretípus kényszerítő funkcióját, amikor az 1970-es években egy hajórakomány banánt küldött a válság sújtotta Nagy-Britanniába. (Eriksen 2006: 234)

Szintén a reciprocitás családjába tartozik az ún. *negatív reciprocitás*, ami azt jelenti, hogy a felek úgy akarnak minél több haszonhoz jutni, hogy a lehető legkevesebb ellenszolgáltatást nyújtsák. Ez a modern társadalom felfogásában a gazdaságosság kulcsa, s a pénzforgalom nélküli társadalmakban is jelentős csereforma. A negatív reciprocitás szélsőséges formája a lopás, amikor semmilyen ellenszolgáltatást nem nyújtanak nekünk eltulajdonított javainkért.

A reciprocitástól több tekintetben eltérő forma a *redisztribúció*, vagyis az újraelosztás rendszere, amely a rétegzett társadalmakban jelenik meg. Ennek esetében a megtermelt és begyűjtött javakat egy harmadik fél (vagy intézmény) közreműködésével egyenlőtlenül osztják szét. Ebbe a kategóriába tartozik a modern társadalmakban az adó, a preindusztriális

[55] Erről magyarul bővebben lásd Pálinkás 2001.

társadalmakban pedig a sarc. A redisztribúció jellemzően megerősíti az uralkodó vagy az uralkodó osztály státusát, és kialakít valamifajta szociális hálót a szegények és elesettek számára. „A redisztribúció ennélfogva központosított rendszer, az elosztás hierarchikus formája, ezzel szemben a reciprocitás decentralizált, egalitárius elosztási forma.” (Eriksen 2006: 235)

A harmadik nagy csoport az elosztási módok rendszerében a *piac*. A piaci cserében mindig van olyan tárgy, amely csereközvetítő eszközként funkcionál, ami azt is jelenti, hogy a javak viszonylag általánosan rögzített értékkel rendelkeznek. Az *ár* az az arányrendszer, amely meghatározza a javak pénzre cserélhetőségét. A piac alapja a kereslet és a kínálat, ami a javak értékét is megszabja (noha arra is van sok példa, amikor az árat, vagyis a javak értékét központilag határozzák meg). A felek között a piaci interakcióban szerződéses viszony áll fenn, ahol nem a szereplők, hanem a csere szabályai rögzítettek.

Ezek a csereformák jellemzően nem léteznek önmagukban, sokkal jellemzőbb ezen formák együttes jelenléte – változó hangsúllyal, egymást kiegészítve, valamelyik forma dominanciájával. A társadalmat behálózó intézmények függvénye, hogy épp melyik típus válik uralkodóvá, noha Sárkány szerint ez a Polányitól eredő felfogás nem veszi kellőképpen számításba a gazdaság és a társadalom állandóan változó dinamizmusát. (Sárkány 1998: 21) Nagy általánosságban mégis azt láthatjuk, hogy a reciprocitás elsősorban a rokonságon alapuló társadalmakban hangsúlyos, ahol a személyközi kapcsolatokon alapuló csere a társadalmi integráció fontos eszköze, s ahol a javak értéke viszonylagos. A piacgazdaságban viszont a pénz használata révén általában rögzített, s a társadalom értékrendjét jól tükröző viszonyrendszer áll fenn a javak között. Ez például ki tudja fejezni a munka értékét, ami a gazdasági reciprocitásra épülő társadalmakban sokkal nehézkesebb – itt csak alku tárgya lehet.

Mint ahogyan Lévi-Strauss is tág értelemben foglalkozott a cserével, Sárkány Mihály is arra hívja fel a figyelmet, hogy a cserét kettős értelemben foghatjuk föl. Egyrészt a javak cseréjeként, amikor az egyik tulajdonos javait a másik tulajdonos javaival cserélik ki, másrészt viszont tevékenységek cseréjeként, ami a termelés folyamatában történik. Ugyanakkor a tulajdonosok javain nemcsak a termékeket érti, hanem áruba bocsátott speciális képességeiket, munkaerejüket is. (Sárkány 1988: 24)

A termelés megszervezése sem egyforma módon zajlik természetesen a különböző kultúrákban. Az ún. *munkakultúra* egyik fontos jellemzője a munkamegosztás miléntje, vagyis az, hogy a különböző korú és nemű emberek között mennyire specifikusan osztják el a munkát. Ez mindig bizonyos státusok alapján történik, amely például a nemen, az életkoron, a

rangon, a szakképzettségen vagy valamilyen speciális ismereten alapszik. Bizonyos társadalmakban (pl. Indiában) az egész társadalom foglalkozási csoportokra oszlik, amelyek alapvetően meghatározzák az egyén társadalmi státusát. A legegyszerűbb társadalomszerveződésű kultúrákban a munkát elsősorban nem és kor szerint osztják meg.

Polányi Károly (1957, 2003) a gazdasági rendszerek leírásában megkülönböztette a *rendszerelvű*- és a *cselekvéselvű elemzéseket*. A rendszerelvű vagy szubsztantív elemzés az anyagi és nem anyagi javak társadalmi termelését, elosztását és fogyasztását vizsgálja, míg a cselekvőelvű elemzések azt vizsgálják, hogy az egyének a rendelkezésükre álló eszközök felhasználásával hogyan maximalizálják a hasznot és ezáltal hogyan rögzül az értékrend. Az elsőre példa lehet Paul Bohannan (1959) vizsgálata a nigériai *tivek* gazdasági rendszereiről, amely arról szól, hogy a különböző gazdasági szférák (mit mire lehet cserélni) átjárhatatlanságát hogyan borította föl a pénz megjelenése, s ez hogyan változtatta meg a hagyományos értékrendet, a másodikra pedig Frederick Barth (1967) vizsgálata a nyugat-szudáni *furok* morális gazdaságának összeomlásáról (amikor a javak értékét morális elvek szabják meg), amelyet felvált a monetáris kereskedelem piaci törvénye.

Olvasnivalók magyarul:

ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat, 225-244. old.

MALINOWSKI, Bronislaw (1972) *Baloma.* Budapest: Gondolat (*A Nyugati Pacifikum argonautái* című fejezet)

HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5., 46-62. old.

MAUSS, Marcel (2000) Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 195-342. old.

PÁLINKÁS János (2001) A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség*, V. évf. (1): 69-76. old.

SÁRKÁNY Mihály (1988) *Közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet

További hivatkozott irodalom:

BARTH, Frederick (1967) Economic Spheres in Darfur. In Raymund Firth (szerk) *Themes in Economic Anthropology.* London: Tavistock, 149-174. old.

BOAS, Franz (1975a.) *Kwakiutl Ethnography.* Chicago: University of Chicago

BOGLÁR Lajos (1995) *Mítosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis

BOHANNAN, Paul (1959) The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History,* 19: 491-503. old.

BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

DIEMBERGER, Maria Antonia Sironi (1999) *Tibet. A világ teteje múlt és jelen között*. Budapest: Gabo

EVANS-PRITCHARD, Evan, E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press

LÉVI-STRAUSS, Claude (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston (*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949)

MAUSS, Marcel (1923) Essai sur le don. *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-24

POLÁNYI Károly (1957) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time.* Boston, MA: Beacon; Magyarul: (2002) *A nagy átalakulás*. Budapest: Napvilág

SAHLINS, Marshall, D. (1965) On the Sociology of Primitive Exchange. In Banton, Michael (szerk) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: A.S.A. Monographs 1.

SLOCUM, Sally (2003) A gyűjtögető aszony: férfi egyoldalúság az antropológiában. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 182-194. old.

WEINER, Anette (1992) *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press

VI.3. Vallásantropológia

Sok vita folyik arról, hogy mi a vallás. Ez a kifejezés (a „kultúra” mellett) talán a legtöbbet definiált, újradefiniált és vitatott fogalom a társadalomtudományokban. Nehéz (és éppen azért máig sikertelen) kísérlet olyan definíciót találni, amely az emberiség valamennyi világmagyarázó, eredetmagyarázó, kozmológiai- és transzcendenssel kapcsolatos rendszerére érvényes lehet. Ez persze sokáig nem is volt probléma, mert a vallás kifejezés egészen jól alkalmazható volt azokra a képzetekre és cselekvési rendszerekre, amelyeket a fehér ember a gyarmatosítás előtt ismert, és egy darabig még utána sem volt probléma, mert úgy vélték, azok, akikkel az újvilágban, vagy a világ más területein találkoztak, nem is vallásosak. Egészen konkrétan az első utazók, a misszionáriusok és egyéb, társadalomtudományi szempontból képzetlen tudósítók arról számoltak be, hogy az addig ismeretlen „primitív” népeknek egyáltalán nincsen vallási életük, vagy ha van is, az meglehetősen szegényes, és az sem más, mint babonaság. Aztán, amikor feltűnt a színen a 19. században az antropológia tudománya, és elkezdtek törzsi vallásokat is kutatni, kiderült, hogy az ún. „primitív” népeknek az egész életét a vallás hatja át, s gyakorlatilag valamennyi társadalmi cselekvést az szabályoz. Ez a nézeteltérés máig sem tűnt el, legfeljebb finomodott. Az oka elsősorban az, hogy azok az euroamerikai szemlélők, akik elkötelezettek a saját vallásuk iránt, a törzsi szokásokban nem találnak semmi olyan nyomot, ami az ő vallásukra hasonlítana. Következtetésképpen az nem is vallás. (Borsányi 1999: 144-149) A megoldás természetesen a vallás fogalmának a kiterjesztésében, illetve pontosításában van, ám ez meglehetősen nehéz feladat, s attól, mert tudományosan ez a meghatározás megszületik, még nem biztos, hogy laikus körökben is elfogadottá, vagy ismertté válik. Arról nem is beszélve, hogy minden tudományos (különösen társadalomtudományos) definíció kulturális konstrukció, és mint ilyen, viták tárgyát képezheti.

Az ember sokféle módon magyarázza meg a helyét a világban és a társadalomban, különleges kapcsolatát a természetfölöttivel, s ezek mind-mind részét képezik a vallásantropológia témáinak. A vallásantropológia (mint általában az antropológia) egyik iránya sem vizsgálhatja témáját kulturális környezetétől elszigetelve, így tehát a tudományág ily módon történeti szemléletű és összehasonlító jellegű, mindenféleképpen igényli az interdiszciplináris megközelítésmódokat, illetve erősen holisztikus. Vajda László szerint a vallás kutatásának mindig holisztikus jellegűnek kell lennie, mert a vallási jelenségek „…nem önmagukban, hanem az emberhez való relációjukban nyernek értelmet, s vizsgálatuk is csak

úgy lehet eredményes, ha az összefüggések bonyolult és sokirányú rendszerébe ágyazva igyekszünk megragadni őket". (Vajda 1948: 221) Több újabb vallásantropológiai irányzat szerint a vizsgálat középpontjában maga a *homo religiosus* (a vallásos ember), illetve annak a szent megtapasztalásakor tanúsított viselkedése áll.

A vallás iránti társadalomtudományos érdeklődés nagy múltra tekint vissza. A 18. századi filozófusok, mint David Hume, Immanuel Kant, Jean Jacque Rousseau, Ludvig Feuerbach vagy később Friedrich Nietzsche olyan újító kérdéseket vetettek fel, amelyek a megismerhetőségre, az objektivitásra és az emberi természetre vonatkoztak, s ezek között fontos témaként szerepelt az ember hite. Ez a hit akkoriban kizárólag az európai ember hitét jelentette, a „primitív népek" szokásai pedig vagy erkölcsi fertőként, vagy – mint Rousseau-nál – naiv, naturalisztikus ősformaként jelentek meg. A nem sokkal később kibontakozó antropológiára termékenyen hatottak az emberi természetet firtató filozófiai kérdések, amelyek a transzcendenssel való kapcsolatát is vizsgálták. Ezek az elméleti fejtegetések arra indították az antropológusokat, hogy a vizsgálódásokat kiterjesszék az Európán kívüli népekre is, ám morális elköteleződésük a kezdetben még meglehetősen egyértelmű volt – akár valamely vallás követőjeként, akár a vallással szemben fogalmazták meg alapállásukat (Edward B. Tylor, James G. Frazer, Robert R. Marett, Bronislaw Malinowski, Lucien Lévy-Bruhl, vagy Émile Durkheim).

Ebből a szellemi körből táplálkozott Durkheim azon elmélete is, miszerint a vallás alapvető formája a *totemizmus*, a szentséget pedig magában a társadalomban vélte felfedezni, vagyis azt állította, hogy a társadalom a szentségen, illetve a transzcendens tiszteletén keresztül tulajdonképpen saját magát imádja. Így tehát ő a szentben a társadalmiság lenyomatát látta, azt pedig a vallás legegyszerűbb formáin keresztül kívánta megvizsgálni. Feltételezte, hogy a vallások egy kvázi fejlődési sorrendbe állíthatóak, így ha azok eredőjéhez visszanyúlunk, a vallási gondolkodás alapmotívumait fogjuk felfedezni. Így tehát maga is vizsgálta az archaikus társadalmakat, elsősorban azokat, amelyek még írással nem rendelkeztek. *A vallási élet elemi formái* című könyvében (eredetileg 1912, magyarul 2002) például az ausztrál totemizmus rendszerét vette górcső alá.

Durkheim ezen elméletére reagálva Rudolf Otto *A szent* című könyvében (1997) más úton járt. Ő volt az első, aki interdiszciplináris megközelítéssel segítségül hívta mind az összehasonlító vallástörténet, mind a filozófia, mind a valláspszichológia eredményeit. Ő az ember vallásosságát akarta megérteni, illetve a szent megtapasztalásának módját. Durkheim és Otto hatására több kutató fordult a vallás antropológiai vizsgálata felé, mint Mircea Eliade vallástörténész, indológus, filozófus, Georges Dumézil szociológus, orientalista, indológus,

mítoszkutató és eszmetörténész, Henry Corbin iszlámkutató, iranista, fenomenológus, vagy Carl G. Jung pszichológus.

Eliade számára is az volt a legfontosabb, hogy minden vallással foglalkozó kutatás középpontjába az embert állítsa, mert minden vallási jelenség valamely megélt tapasztalathoz kötődik. Ahogy fogalmaz, a „transzcendens emberi tapasztalatban való jelenlétének felismeréséhez" kell eljutni. (Idézi Ries 2003: 19) Ő is az írás nélküli népekkel foglalkozott behatóan, s arra hívta fel a figyelmet, hogy a szent nem a tudat történetének egy állomása, hanem a tudat struktúrájának az egyik eleme. (Eliade 2002: 7) Szerinte ugyanis a kultúra legarchaikusabb szintjein *emberként élni vallásos cselekedet* volt, mert a táplálkozásnak, a szexuális életnek és a munkának szentségi értéke van. Eliade vizsgálatai, illetve az '50-es, '60-as, '70-es években elterjedt *szekularizációs elméletek*[56] olyan széleskörű kutatásokhoz vezettek, amelyek azt a beszédmódot és viselkedést tanulmányozták, ahogyan az ember kifejezi vallásos tapasztalatát.

Edward Evan Evans-Pritchard 1965-ben fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a hiedelmek, amelyeket az antropológus kutat, nem teológiai, hanem szociológiai tények, és a kutatót az érdekli, hogy ezek a hiedelmek hogyan kapcsolódnak más társadalmi tényekhez. „Problémái tudományosak és nem metafizikaiak vagy ontológiaiak. Az általa [az antropológus által] használt eljárást fenomenológiai eljárásnak nevezik – hiedelmek és rítusok, istenek, szentségek és áldozatok összehasonlító elemzése ez, amelynek célja meghatározni jelentésüket és társadalmi jelentőségüket." (Evans-Pritchard 1972: 17) Ez a hozzáállás elméletileg és gyakorlatilag is lehetővé teszi azt, hogy a kutató elfogultság nélkül, empirikus anyagra támaszkodva legyen képes más népek hitét vizsgálni. Az antropológust tehát nem az érdekli, hogy egy vallásos tézis, hit, megnyilvánulás igaz-e, vagy hamis, hanem az, hogy az milyen jelentőséggel bír adott társadalomban. Ahogyan később Geertz fogalmaz: az az igazán fontos az antropológus számára, hogy az egyes vallási jelenségek milyen jelentéseket hordoznak a hívők számára, hogyan segít nekik értelmezni a világot, és hogyan ad értelmet és iránymutatást az emberi létezésnek. Tehát magát a vallást kell tanulmányozni, nem a társadalmi okait (vagyis több hasznot hajthat, ha megértjük annak működését, mintha azt vizsgálnánk, hogyan alakult ki). (Geertz 2001a)

Az antropológia a vallás és a társadalmak kutatása során szembesült egy komoly problémával, mégpedig azzal, hogy azok a kifejezések és képzettársítások, amelyek a kutatók

[56] A szekularizációs elmélet szerint a modernizáció magával hozza a vallás jelentőségének és befolyásának csökkenését, tehát tulajdonképpen az elvallástalanodásra utal. A kutatások azonban nem támasztják alá a modernizáció és az elvallástalanodás közötti szükségszerű ok-okozati összefüggést. (Tomka 2007: 200)

(vagyis az európai és amerikai) emberek fejében mindarról élnek, amit vallásnak nevezünk, nem léteznek mindenhol, ha pedig léteznek, nem jelentik mindenhol ugyanazt. Sőt, míg a társadalomszervezet, a rokonsági szervezet, a gazdasági rendszer vagy a politikai berendezkedés működésének elvei viszonylag jól megfogalmazhatóak és átfordíthatóak a saját nyelvünkre, addig a vallási képzetek és a vallási tapasztalat már nem. Sőt, maga a vallás kifejezés sem igen jól használható.

Olyan fogalmakkal is bajba kerültek a kutatók, mint a *mágia* és a *pogányság*, mert sokáig ezek a kifejezések csak valamihez (a kereszténységhez) való viszonyukban jelentettek valamit, de amint úgymond pogány vallásokat kezdtek vizsgálni, máris nem tudták szembeállítani a vallást és a pogányságot. Hasonlóképpen a babona is csak a kereszténységen belül nyer értelmet mint kulturális „survival", amint azonban önállóan kezdjük például a mágiát vizsgálni, máris más értelmet nyernek ugyanazok a gyakorlatok. Különösen, ha valamely nép vallási gyakorlata egyértelműen a mágiára korlátozódik. S további kérdés, hogy a világ magyarázatára vonatkozó elképzelések vallásként, vagy tudásként definiálhatóak-e.

A mai antropológia úgy tartja, hogy a vallás tartalmazza a természetfeletti erőkben való társadalmi hit formáit, amelyek közösek, és amelyeknek a rítusokon keresztül adnak közös kifejezést. A tudás viszont olyan „tényeket" foglal magában, amelyekben az emberek viszonylag biztosak, amelyek szerint cselekszenek, és ami szintén társadalmi eredetű. Ez a tudás lehet vallásos jellegű, hiszen az ember sokszor nem „hiszi", hanem „tudja" annak igazságát, amiben hisz (látjuk, mennyire félrevezető lehet e kifejezés), vagyis a megkülönböztetés a vallás és a tudás között egyáltalán nem abszolút érvényű. (Eriksen 2006: 264)

Az antropológiában elsőként Edward Tylor határozta meg a vallás fogalmát (1871), miszerint az „a természetfelettiben, illetve a természetfeletti lényekben való hit". No igen, de akkor azonnal megkérdezhetjük, hogy mi is a természetfeletti? Nem az-e a helyzet, hogy ami mások számára természetfeletti, az számunkra természetes, és fordítva? Vajon a Trobriand-szigetek lakói számára a kertmágia, amely számukra éppen olyan jelentőségű, mint számunkra a trágyázás, vajon a vallásuk vagy a termelési technológiájuk része-e inkább? S vajon a természetfeletti kategóriába tartoznak az ősök szellemei? S ha igen, ki állítja azt? Ők vagy mi? (Eriksen 2006: 265) Szintén Tylor volt az, aki elsőként próbálta meg az antropológusok közül a vallás eredetét megtalálni, s ez az eredetkeresés igen sokáig uralta a társadalomtudományokat. Tylor ezt az eredetet a *lélekhitben* (animizmusban) találta meg, s úgy vélte, a korai ember nem tudta megmagyarázni azt, hogy álmában olyan helyeken jár, olyan tetteket hajt végre, amelyek nem felelnek meg a tapasztalatainak. Ezért aztán kialakult a

testtől elváló lélek képzete (*szabadlélek*), amely azonban nem zárja ki egy olyan lélek létét, ami állandóan a testben lakozik (*test-lélek*). A későbbi néprajzi és antropológiai gyűjtések tanúsága szerint a kettős (vagy még több lelket feltételező) lélekhit igen elterjedt a világon, s általában a halott ember szabad lelke az, amelyiktől a különböző hiedelmek szerint óvakodni kell, mert árthat az élőknek. A különféle temetkezési rítusokban rendre megjelennek azok a bajelhárító tárgyak és cselekedetek, amelyek a visszajáró lélek ellen hivatottak az élőket megóvni. Gyakran különféle tabuk betartását (mit ne tegyünk, hogy a bajt elkerüljük) tekintik megfelelő védekezésnek. A magyar nyelvben is fennmaradt a dualisztikus lélekhit két szava: a *lélek* (szabad lélek) és az *íz* (test-lélek). Gyakori, hogy az egyszer megfogalmazott lelket aztán elkezdik ábrázolni, s végül egész teológia épül köré. A tételes vallások már osztályozzák a lelkeket, hierarchikus rendbe sorolják őket: egyeseket pozitív tulajdonságokkal ruháznak fel (ilyenek pl. az angyalok), másokat negatívval (ilyenek pl. az ördögök vagy démonok). (Voigt 2006: 22-37)

Tylor kritikusai azonban azt állították, hogy léteznie kellett egy korábbi fejlődési szakasznak is, amit James G. Frazer *preanimizmus*nak, Robert R. Marett (brit antropológus, 1866-1943) pedig *animatizmus*nak nevezett. Ezzel arra utaltak, hogy nem az önálló szellemi lénybe vetett hit a vallás legegyszerűbb formája, hanem az olyan személytelen erőbe vetett hit, mint amilyen a melanéziai *mana*. Ez tulajdonképpen egyfajta varázserőt jelent, ami nem a maga fizikai erejével hat, hanem ez egy olyan dolog, ami sok mindenben megvan, jó és rossz hatásokat eredményez, és birtoklása nagy előnnyel jár. A mana okozza a betegségeket és az egészséget, vagy az időjárás változásait. A jó szerszám vagy a sikeres ember megfelelő manával rendelkezik, és minden váratlan, különös esemény hátterében is a mana áll. A mana nem látható, nincs külön alakja, nem kapcsolódik semmilyen önálló lényhez, csak hat, akár a mágnesesség vagy az elektromosság. Aztán kiderült, hogy a személytelen erő létezését más népek is ismerik, mint pl. az irokézek (náluk *wakan* vagy *wakonda* a neve, más indiánoknál *orenda, manito*), de felbukkan Afrikában és Ausztráliában is.

A két megközelítés tulajdonképpen két eszme kialakulását akarja megmagyarázni. A Tylor-féle animizmus szerint a lelkek közül kiemelkedő legjelentősebb lelkek válnak lassan istenekké, a preanimizmus viszont sokkal inkább a *szent* (a *numen*) képzetének születését magyarázza meg. Az animatizmus aztán szinte az összes vallásban fennmaradt, minden olyan cselekedetben, ahol magának a cselekedetnek vagy a gondolatnak tulajdonítunk „varázserőt” (pl. sok mágikus eljárás ilyen). (Voigt 2006: 22-37)

Durkheim a totemizmust is a mana-jelenséggel hozza összefüggésbe: szerinte „a totemizmus mögött egy kvázi-isteni elv, manaszerű személytelen varázserő vagy

»totemisztikus princípium« van, s ezt övezi a kultusz.” (Vargyas 2002: VX) Sőt, Durkheim a lelket is individualizált totemisztikus princípiumnak tekinti.

Több olyan megközelítés is született, amely a vallást a *szentséggel* való kapcsolatban ragadja meg. Alapvetően ez is Durkheim gondolatán alapszik, aki feltételezte, hogy minden társadalomban különbséget tesznek *szent és profán* között, s hogy e két kategória – ha nem is ellentétben áll egymással –, de mindenképpen elkülönül. A vallás valamennyi megnyilvánulását természetesen a szent kategóriájába sorolta. A probléma ezzel a megközelítéssel az, hogy számos társadalomban a szent és a profán világ erőteljesen összemosódik, s olykor lehetetlen eldönteni, hogy egy társadalmi jelenség szent-e, vagy profán. Az emberi viselkedésnek csaknem minden formája hordozhat vallási tartalmat, így a szakrális kategóriák nem mindig tárhatóak fel világosan. Ugyanaz a viselkedés (beszéd, evés, ivás, tánc, mozdulat) vagy érzelem (félelem, tisztelet, szeretet) megjelenhet profán, de szakrális vonatkozásban is. Vagyis fontos, hogy *a vallásos viselkedés mindig csak az adott kulturális kontextuson belül, a vallás eredeti közegében tanulmányozható*. Tulajdonképpen maga a *természetfeletti* a szakrális (nem a cselekedet vagy az érzelem önmagában), s az vált ki bizonyos cselekedeteket vagy érzelmeket, de ezeknek specifikus formái kulturálisan megtanult válaszok. Eliade szerint a vallási rítusok éppen a szakrális prototípusnak, az isteni lények vagy a mitikus ősök cselekedeteinek újra-átélését szolgálják, ami biztosítja a társadalmi normák megszilárdítását. (Eliade 2006) Melford Elliot Spiro azonban felveti, hogy vajon van-e értelme egy meglehetősen nehezen meghatározható dolgot (a vallást) egy másik nehezen meghatározható dologgal (a szentséggel) megmagyarázni. (Spiro 1966: 89)

Thomas Eriksen részletesen ismerteti Jack Goody kategorizációját, amely a vallásokat két nagy csoportba, az írásbeli vallások vagy a „könyv vallásai”, illetve a szóbeli vallások kategóriájába sorolja (Eriksen 2006: 266-268, Goody 1986). Az írásbeli vallások jellemzője, hogy egy szent szöveghez (mint a Korán) vagy szent szövegek egy gyűjteményéhez (mint a Biblia) kötődnek, és a hívők jellemző módon rendelkeznek valamilyen szintű tudással ezen könyvek tartalmáról. Ezek a vallások (judaizmus, iszlám, kereszténység, buddhizmus) tehát nem valamilyen meghatározott társadalmi-kulturális környezethez kapcsolódnak elsősorban, hanem a más nyelvekre is lefordítható szövegekhez, noha mondanivalójuk egy bizonyos társadalmi berendezkedés és értékrend keretén belül született meg. Ezért aztán exportálható, illetve importálható olyan kultúrákba is, ahol az emberek egyéb összefüggésben esetleg egészen másként gondolkodnak. Az iszlám például a legfontosabb vallás olyan, más tekintetben igen eltérő kultúrákban (országokban), mint Jáva, Niger, Egyiptom vagy Irán. Történelmi visszatekintésben úgy látszik, hogy – főként a közel-keleti eredetű – monoteista

írásbeli vallások hajlanak a kizárólagosságra, vagyis nem tűrik meg a „szinkretizmust”, azt, hogy a hitelveket vallók más elveket is érvényesnek tekintsenek. Az ázsiai írásbeli vallások (hinduizmus, buddhizmus, taoizmus, konfucionizmus) már jóval engedékenyebbek, sőt, a buddhizmus kifejezetten annak köszönheti sikerét, hogy befogadó vallás. A szövegek, a gyakorlatok, a vallási doktrínák közel sem olyan kötöttek, mint a monoteista vallásokban, sőt, az alapelképzelés éppen az, hogy mindenkinek magának kell megtalálnia azt az utat, ami az igazság felismeréséhez elvezet.

Az antropológia hagyományosan nem az írásbeli vallásokat tanulmányozza[57] (ez inkább a vallástudomány hatáskörébe tartozik), hanem a szóbeli vallásokat. Ezek a vallások lokálisan behatároltak, és követőik nem is várják el, hogy mások (netán az egész világ) az ő hitüket kövesse – noha nyilvánvalóan feltételezik, hogy ők járnak a helyes úton. A lokalitást az is jellemzi, hogy az általuk tisztelt isteneket vagy szellemeket összekapcsolják a törzsi terület tisztelt helyeivel, amelyeknek szakrális erőt tulajdonítanak (mint pl. az ausztrál totemizmusban). A korai kutatók vagy a misszionáriusok sokszor – tévesen – ezért neveztek animistának egy-egy népet, mert úgy hitték, hogy magát a helyet (fát, sziklát, forrást) ruházzák föl „lélekkel”. (Az *anima* latinul lelket jelent.)

A szóbeli vallások fontos jellemzője, hogy beágyazódnak a társadalom működésébe, gyakorlatilag minden cselekedetet átitatnak, míg a monoteista írásbeli vallások ma már gyakran jobban elválnak más társadalmi intézményektől. Ez a megkülönböztetés analóg a hagyományos és modern társadalmak megkülönböztetésével, vagyis elsősorban a jelen állapotra vonatkozik, de nem abszolút érvényű.

Finomabb árnyalatú Robert Redfield (1955) megkülönböztetése a vallások csoportosításában a „kis- és nagy hagyományok” alapján. Ez a megkülönböztetés azon alapszik, hogy sok társadalomban ugyan egymás mellett léteznek a vallást is megmagyarázó logikai rendszerek és tudások, ám ezek még akkor is gyakran összefonódnak, ha ellentmondás feszül közöttük. A kis- és nagy hagyományok tulajdonképpen együtt léteznek, a társadalmi gyakorlatban egy egységet alkotnak, mint a népi hagyományok a kereszténységen vagy más tételes valláson belül (pl. magyar népi imádságok).

Vannak olyan társadalmak, ahol a társadalmi különbségek a vallási hagyományokban is érvényesülnek, vagyis annak megfelelően követ az egyén valamilyen vallási hagyományt, hogy milyen társadalmi csoportba, osztályba tartozik. Ilyen az indiai társadalom is, ahol a „nagy hagyományt” a hivatalos, brahmanikus hinduizmus jelenti, amelynek képzeteit és rítusait ősi szövegek és vallási gyakorlatok írják elő. Az alacsonyabb *varnákba* (illetve azon

[57] E vallások társadalmi szerepét, beágyazottságát, illetve a vallásosságot magát viszont igen.

belül, a foglalkozási csoportokhoz kötött házassági osztályokba, a *dzsátikba*)[58] tartozó hinduknak azonban megvannak a maguk vallási hagyományai, szokásként átörökített rítusai és hiedelmei, amelyek sokkal jobban emlékeztetnek a szóbeli, mint az írásbeli vallások jellemzőire. Ezek együtt léteznek a „nagy hagyománnyal", de attól társadalmilag elhatároltan. A szóbeli vallásokat tehát úgy lehet jellemezni, hogy: 1. helyi jelentőségűek, 2. nem kizárólagosak, vagy hiányzik a vallási dogma, 3. gyakori az összefonódás a társadalom működésének egyéb szegmenseivel (politika, gazdaság, művészet, rokonsági rendszer stb.).

Akárcsak a kultúra esetében, a vallást is *értékek* és ezek gyakorlati megnyilvánulásai, a *viselkedésmódok* alkotta rendszerként kell felfognunk. Az antropológia kultúra-felfogásának értelmében az ember a valláshoz – éppúgy, mint minden más kulturális ismerethez – mint társadalmi lény jut hozzá, a társadalmi normákon keresztül részesül a tudásban, s azt a szocializáción keresztül interiorizálja. Kisebb közösségekben a tagok egyformán részesedhetnek a kulturális és vallási hagyományokból, míg az összetett társadalmakban egymás mellett léteznek különféle vallási hagyományok, amelyek hathatnak egymásra, s mint láthattuk, ezek gyakran kötődnek valamilyen etnikai háttérhez vagy társadalmi státushoz. Mivel a szent tudásból nem egyformán részesül a társadalom minden tagja, a legtöbb társadalom specialisták közvetítésével tartja a kapcsolatot a természetfelettivel (papok, sámánok). E közvetítők státusa, feladatköre és a hívőkkel való viszony fontos jellemző valamennyi társadalomban. A politikai, gazdasági változások, a migráció, vagy bármilyen hirtelen fordulat adott társadalom életében a kultúra komplexitása miatt általában érinti a vallási intézményeket is. Vagyis fontos, hogy a vallás semmiképpen sem egy statikus képződmény, hanem dinamikus és alkalmazkodó, ez az egyik legfontosabb jellemzője. S ahogy szintén már utaltunk rá, a vallás nemcsak kulturális, hanem társadalmi rendszerként is leírható. A vallási rendszerek az ember és a természetfeletti hatalom közötti viszonyt rendszerint társadalminak fogják fel, vagyis az ember és a természetfeletti lények közötti kapcsolat gyakran visszatükrözi az emberek közötti kapcsolatokat, különösen a politeista vallásokban. A vallás minden formája kifejezi a társadalom értékeit, s védelmezi is azokat – mégpedig isteni szankciókkal. (Boglár 1995: 9)

A vallás antropológiai kutatásában Boglár Lajos (Annemarie de Malefijt nyomán) a következő elveket hangsúlyozta (Boglár 1995: 5-6): az egyetemesség, a tapasztalat, az összehasonlítás és a tárgyilagosság elvei. Az *egyetemesség elve* azt jelenti, hogy az antropológia a világ valamennyi vallását és vallási megnyilvánulását vizsgálata tárgyának tekinti. Noha ezek a vallások nyilvánvalóan eltérnek egymástól – nemcsak külső jegyeikben,

[58] ez a kasztrendszer

hanem morális és etikai elveiket illetően is –, azokat elfogulatlanul és valamennyit jelenlegi megnyilvánulásai szerint vizsgálja. A *tapasztalati elv* annyit jelent, hogy a valláskutatás empirikus adatokon, vagyis terepmunkán alapszik, tehát az elemzéshez szükséges adatokat a kutató közvetlenül a vallást megélő emberektől szerzi be. Ez a munka nem nélkülözheti a holisztikus megközelítést, vagyis azt, hogy a kutató a vallást a maga teljes kulturális összefüggésrendszerében – az azt megélő ember szempontjából – vizsgálja. Az *összehasonlítás elve* az antropológia összehasonlító jellegére utal, ami annyit tesz, hogy a mélységeket feltáró részletes megismerés után a kutató kisebb-nagyobb általánosításokhoz kíván eljutni az emberi viselkedést illetően. A *tárgyilagosság elve* valamennyi tudományág elvárható megközelítésmódjára utal, nevezetesen arra, hogy a kutató elfogulatlan legyen. A kutatót a képzetek léte és az adott kultúrában érvényes jelentősége kell, hogy foglalkoztassa, nem pedig az, hogy ezek a képzetek igazak-e, vagy hamisak, etikailag számára elfogadhatóak-e vagy sem.

Olvasnivalók magyarul:

BOGLÁR Lajos (1995) *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiózis

BORSÁNYI László (1999) Vallásos vallástalanok. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *Menyeruwa.* Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára. Budapest: Szimbiózis

DURKHEIM, Émile (2003) *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L`Harmattan

VARGYAS Gábor (2002) E. Durkheim és A vallási élet elemi formái. In Émile Durkheim*: A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan, I-XXXI. old. (Előszó)

További hivatkozott irodalom:

ELIADE Mircea (2002) *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press

GEERTZ, Clifford (2001) A vallás mint kulturális rendszer. In uő. *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris, 72-118. old.

GOODY, Jack (1986) *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press

OTTO, Rudolf (1996) *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris

RIES, Julien (2002) *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*. Budapest: Typotex

SPIRO, Melford E. (1966) Religion: Problems of Definition and Explanation. In Banton, Michael (szerk) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. (A.S.A. Monographs 3.), London: Tavistock, 85-126. old.

TOMKA Miklós (2007) *Egyház a társadalomban*. Budapest-Piliscsaba: PPKE

TYLOR, Edward Burnett (1871) *Primitive Culture*. London: J. Murray

VAJDA László (1948) Kövek a síron. In *IMIT Évkönyv*. Budapest: IMIT, 209–241.

VOIGT Vilmos (2006) *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp

VI.4. Művészetantropológia

A művészetantropológia vagy esztétikai antropológia az emberi társadalmak azon kulturális kontextusaival foglalkozik, amelyben tárgyak, cselekedetek, értékelések jelennek meg, s amelyek valamilyen szinten kapcsolatban vannak az esztétikai tartalommal. Hogy egy afrikai vagy ázsiai tárgy esetében mikor motiválta a készítőt az esztétikai alkotás vágya, nem olyan egyszerű megmondani. Ehhez az egyes kultúrákat mélységeiben kell megismerni, hiszen „a művészetet nem egyszerűsíthetjük a formák fogalmi alakzataira, mivel a művészet más rendszerek, mint a filozófiák, vallási hitek és politikai doktrínák közé illeszkedik. […] A művészet összefügg a termelés rendszerével, amely a társadalom anyagi bázisát adja". (Maquet 2003: 15) Tehát a művészetantropológia semmiképpen sem kizárólag a kutatott nép által, netán általunk „művészinek" tekintett produktumokkal foglalkozik, hanem éppen úgy a hétköznapi tárgyakkal, a rítusokkal, a készítési folyamatokkal, a mindennapi folklórral is. A művészet mint expresszív kultúra – Hollós Marida megfogalmazásában – a kreatív kifejezésmód megnyilvánulása, amely magában foglalja a képzelet, a szépség, az ügyesség vagy a stílus viszonyát az anyaghoz, a mozdulathoz vagy a hanghoz oly módon, ami túlmegy a pusztán gyakorlati szempontokon. (Hollós 1995: 118) Clifford Geertz is arra helyezi a hangsúlyt *A művészet mint kulturális rendszer* című tanulmányában (2001), hogy a művészetet megérteni hiábavaló próbálkozás, mert azt csakis megélni lehet. Éppen ezért fontos szem előtt tartani, hogy más népek művészetét sem érthetjük meg annak teljes értelmezési (kulturális) kerete nélkül.

A művészettel foglalkozó antropológusok számára mindig fontos kérdés volt, hogy vajon a különböző népcsoportok saját művészetüket művészetnek tekintik-e, s hogy vajon az adott nép nyelvében megjelennek-e a vizuális minőségre és az esztétikai tapasztalásra utaló kifejezések. Geertz szerint már maga a kérdés is félrevezető, hiszen – saját kutatásai tanúsága szerint – sok társadalomban (a preindusztriális népeknél pedig különösképpen) nem úgy beszélnek a művészetről, mint ahogyan azt a kutató várja, sőt elvárja, explicit módon fogalmazva a róla való diskurzusban, hanem beágyazzák a művészetről való beszédet a hétköznapi kommunikációba és cselekvésbe. Ezért aztán az „egzotikus" művészetről szóló elemzések során „itt sem kapaszkodhatunk másba, mint az állítólag intenzív kutatás alá vett, noha valójában még csak meg sem pillantott jelenségről alkotott külsődleges képzeletünkbe". (Geertz 2001a: 275)

Az *esztétika*, a *szépség*, a *jó* fogalma csak szubjektív alapokon definiálható, mindig kultúrafüggő, a társadalmilag konstruált valóság függvénye. Maquet azt hangsúlyozza, hogy a *jó* és a *szép* kategóriái között a legtöbb nyelv különbséget tesz, tehát lehetséges, hogy az a *szép*, ami *jó*, mégis úgy tűnik, létezik a megkülönböztetés. (Maquet 2003: 72) Boglár több példával is illusztrálja, hogy az általa kutatott indián népek nyelvében nincsen olyan fogalom, amely pontosan fedné a mi *szép*ről vallott ideánkat: a piaroa indiánok például ugyanazt a kifejezést használják a fiatal (kellemes külsejű) lányokra, a jól megfőtt húsra és az adakozó fehér emberre. Itt egy kosár nem attól lesz megfelelő, hogy esztétikai szempontból *szép*; a kulcsszó inkább a *jó*. A jó kosár ugyanis az, amelynek anyaga, technikája, formája, tehát minden részlete „tökéletes" – ettől lesz minősíthető egy belső, azaz etno-esztétikai értékrend szerint. (Boglár 2001b: 6) Az esztétikai kategóriák meghatározása általában azon múlik, hogy a világ mely táján járunk, kiket kérdezünk és milyen társadalmi csoportot vagy osztályt vizsgálunk. Az ún. *etno-esztétika*, amely a művészetantropológia egyik meghatározó ága, a „bennszülött" kultúrák saját művészetértelmezésén nyugszik. Az etno-esztétikai vizsgálatok során elsősorban hagyományos társadalmakról beszélünk, hiszen a modern, ipari társadalmakban a művészet már jóval specializáltabb terület, az előállítás pedig már sokszor nagyüzemben folyik. Bodrogi Tibor és Boglár Lajos etno-esztétikai vizsgálatai (elsősorban Indonéziában és Dél-Amerikában) a következő kérdésekre kereték a választ:

1. Mit tart szépnek, tetszetősnek egy adott etnikum (közösség, nép stb.)? Létezik-e szépségideál?
2. Milyen elképzelései vannak saját művészetéről (és saját kultúrájáról) az etnikum tagjainak? /Itt fontos, hogy a csoporton belül is rétegzettek az ismeretek, tehát nem mindegy, hogy alkotóról, átadóról vagy befogadóról van szó!/
3. Hogyan vélekedik a vizsgált embercsoport mások szépségideáljáról (művészetéről, kultúrájáról), és milyen kritériumok alapján osztályoz? (Boglár 2001b: 1)

Boglár Lajos arra hívja fel a törzsi kultúrákat vizsgáló művészetantropológusok figyelmét, hogy az esztétikai jelentőséggel is bíró tárgyak csak akkor ismerhetőek meg a maguk teljességében, ha azokat nem a kultúrából kivonva vizsgáljuk, hanem az általa *3 M*-nek nevezett viszonyrendszerben, a *mítosz–mágia–művészet* láncolatában. Ez pedig azt jelenti, hogy például a múzeumi tárgygyűjtemények önmagukban nem is alkalmasak etno-esztétikai elemzésekre, hiszen hiányzik belőlük a cselekedetek adta értelmezés, illetve az elméleti háttér (a hozzá fűződő mítosz). A törzsi társadalmak művészete társadalmi beágyazottsága miatt szükségszerűen „konzervatív", vagyis ahhoz, hogy betöltse – többnyire – rituális funkcióját

egy „művészeti alkotás”, tartania kell magát a hagyományos előírásokhoz. Sőt, Boglár kutatásai szerint éppenhogy az az egyik előfeltétele annak, hogy egy alkotásnak kollektív visszhangja legyen, hogy az anyagokat és a technikákat pontos és jól bevált recept szerint alkalmazza. Ez szükségszerű ahhoz, hogy az alkotás segítségével azonosulni tudjon az azt „használó” személy az ábrázolt szellemlénnyel, istenséggel. Ettől lesz „tökéletes”. Ezt a szabályrendszert nevezi Boglár *3 T*-nek (*Tradíció, Technika, Tökély*). (Boglár et al. 2005: 74-75)

A teokratikus Tibetben, illetve a tibeti buddhista művészetben is hasonló összefüggéseket fedezhetünk föl. A hagyományos tibeti művészet gyakorlatilag kizárólag a vallást szolgálja, attól elválaszthatatlan. Annak egyrészt reprezentációs eszköze, kifejezésmódja, másként eszköz (ahogy a tibetiek mondják, *rten* = támasz) a vallásos élmény megjelenítéséhez, az istenséggel való azonosuláshoz meditáció közben. A páratlan tibeti művészet tehát csakis a vallás ismeretében tárgyalható és elemezhető, ám a funkció teljes megértéséhez itt sem nélkülözhető a gyakorlat megismerése (mikor, mire, milyen körülmények között, hogyan használják a képzőművészeti tárgyakat).

A fenti példákban is megjelenik a művészet szimbolikus vonatkozása. A művészeti alkotás tehát túlmutat önmagán, kifejez valamit, elmond valamit, legyen szó akár egy istenség megjelenítéséről (plasztikában, táncban, rítusban vagy mítoszban), akár egy faragott tálról, amely arányaival, esetleges díszítéseivel fejez ki valamilyen értéket a kultúra szimbolikus nyelvén. Az a vonása, hogy képes az értékek kifejezésére, egyszersmind társadalmi integrációs szerepet is ró rá, hiszen ezek az értékek közösek, s gyakorta a kifejezési mód is csoportos (pl. egy performance-ban). A művészet közös társadalmi problémákat és egyéni érzéseket dolgoz föl, amelyeket láthatóvá tesz, ezáltal bekapcsolja őket a társadalmi diskurzusba (ilyenek a születés, az élet és a halál általános kérdései, a fiatalság, az időskor, a nemek kapcsolata, az ember és a transzcendens kapcsolata, stb.).

Geertz Robert Faris Thompsonnak az afrikai *jorubák* között végzett vizsgálatával próbálja bemutatni azt a holisztikus horizontot, amely a szimbolikus ábrázolásmódot a hétköznapi gondolkodásmóddal és a mindennapi cselekedetekkel összekapcsolja. „A pontosan, tiszta kontúrral meghúzott vonal, mondja Thompson, a *joruba* fafaragók és a munkáik értékét elbírálók szemében a mű legfőbb értéke. A jorubák gazdag és választékos szókinccsel rendelkeznek a lineáris minőségek megkülönböztetésére, s ezeket a mindennapi nyelvben az életnek más, a szobrászattól igen távol eső területein is alkalmazzák. Nem csupán szobraikat, fazekaikat vagy más tárgyaikat, de tulajdon arcukat is belekarcolt vonalakkal díszítik. A különböző hosszúságban, mélységben és irányban az arcba metszett és behegedt

vonások a rokonság jelzésére, a személyes vonzerő növelésére és a társadalmi helyzet kimutatására is szolgálnak, s a szobrász és a sebmetsző specialista által használt kifejezések – a »vágás« és a »forradás«, a »szúrás« vagy »karcolás« és a »felhasítás« – egymásnak pontos megfelelői. De még ennél is többről van szó. A jorubák a vonalat a civilizációval azonosítják. Az a kifejezés: »ez az ország civilizálttá vált«, szó szerinti joruba megfogalmazásban így hangzik: »ez a föld vonalakat visel az arcán«. […] A jorubák ugyanazzal az igével hasítanak sebet az arcon és nyitnak utakat vagy jelölnek ki határokat az erdőben. […] A seb hasítására használt alapige (là) sokféle asszociációval utal arra, ahogyan az ember saját mintáit a rendezetlen természetre kényszeríti. […] A joruba fafaragók élénk érdeklődése a vonal és annak egyes fajtái iránt tehát nem a vonal belső tulajdonságai által keltett, jól körülhatárolható esztétikai élvezettel, a szobrászati technika sajátos problémáival vagy valami olyan általánosabb kulturális fogalommal magyarázható, amelyeket »naiv esztétika« néven különíthetnénk el. Sokkal inkább olyan kifinomult érzékenységből fakad, amelyek kialakításában az élet minden területe szerepet játszik, s amelyben a dolgok jelentését az ember által rajtuk hasított vonalak adják.” (Geertz 2001a: 276-277)

Boglár Lajos a művészetantropológia általános megközelítésmódjait figyelembe véve a tárgyi világ etno-esztétikai vizsgálatához hatféle lehetséges megközelítést javasol, amelyek egyenként és együttesen is segíthetnek a kultúra egészének megértésében. (Boglár 2001b: 2-3)

1. A kultúra egyik fő törekvése, hogy humanizálja a természeti környezetet. Ez azt jelenti, hogy a környezethez való alkalmazkodás során például a kézművesek egy sor természetes nyersanyagot dolgoznak fel, hogy azok aztán az ember mindennapjait szolgálják, mintegy „megszelídítsék”: így lesz az állatfogból fúró, kagylóból ékszer vagy vágóeszköz, háncsból maszk, bambuszból vízipipa, bogyókból gyöngy. Hasonló vagy egyforma tárgyakat a világ számos részén használnak, ám a formai hasonlóságok mögött gyakran kimutathatóak sajátos etnikai jegyek (pl. mágikus háló, áldozati tőr, maszk). Az antropológiának nem az a feladata, hogy a *publikus objektumot* önmagában vizsgálja, hanem elsősorban a *dinamikus folyamatokat* kell szemügyre venni. Vagyis egy eszköz előállításában nem a technikai oldal, hanem – a szociokulturális közegben – a teremtés (alkotás) folyamata, illetve az átadó–tárgy–átvevő interaktív viszonya az, amit elemezni kell. Érdemes odafigyelni arra is, hogy a kézműves termékekkel kapcsolatban milyen a viszony a kulturális meghatározottság és az egyéni kreativitás között, mert azzal kimutathatóak a kulturális előírások közötti összefüggések és a kifejezés szabadsága.

A természeti népek művészetében illetve a törzsi művészetben ritka az önmagáért való, csak esztétikai funkciót betöltő tárgy. A gazdasági-társadalmi környezet általában megszabja a felhasználásra kerülő anyagok minőségét, illetve az előállítására fordított időt is.

2. Az alkotáshoz az öröm is hozzátartozik, mivel a megalkotott tárgy közel áll a tökély, az ideál fogalmához, amely mind a mű közösségi befogadásának, mind az etno-esztétikának egyik alapkritériuma.

3. A tárgyi világban is könnyen felfedezhetjük a kulturális tartalmakat, és nyilvánvaló, hogy a törzsi vagy népi kultúrák esetében összefüggés mutatható ki az anyag, a technika és az ideológia között. Az ideológiai összefüggések lehetnek „felszínesek" vagy „rejtettek", amikor például a díszítő motívumokat a külső szemlélő csak geometrikusnak vagy absztraktnak tartja, holott a kultúra képviselői számára ezeknek mind-mind szimbolikus jelentésük van.

4. Az anyagi kultúra szimbolikus megnyilvánulásai elősegítik a kollektív reprezentációt is: a materializált ideák tulajdonképpen az etnikai identitás szimbólumaiként is értelmezhetőek.

5. Így tehát a kultúra részeként létező kézművesség nemcsak az etnicitás azonosító jelévé válik, hanem a társadalmi egység jelképe lesz, valamint kifejezi a más etnikumokkal való szembenállást is (pl. *kalocsai* hímzés, busómaszk, *tlingit* totemoszlop). A kultúrát reprezentáló tárgyak arra is rávilágítanak, hogy az adott népcsoport miként osztályozza a világot, sőt, egy etnográfiai kollekció bemutathatja a kultúrák közötti kommunikációt is.

6. Ha alaposan megvizsgáljuk egy nép anyagokban és formákban gazdag tárgyi világát, akkor közelebb kerülhetünk a kultúra gyökereihez, következtethetünk a kulturális környezetre, amelyben a termékek megszületnek, de érzékelhetjük azokat a gazdasági-kulturális változásokat is, amelyek az etnikumot érik. A technikai civilizáció terjedése még a legeldugottabb falut is elérte, ami szükségszerűvé tette a piacgazdaságot – ez pedig gyökeresen megváltoztatta a korábbi értékeket. A művészet terén ezt nevezi Boglár a *változás esztétikájának*, amely kihívást jelent a hagyományos kézművességnek is: átalakulva alkalmazkodjon (adaptálódjon) vagy megszűnjön? Ennek a változási folyamatnak a gyümölcsei az új funkciójú *adaptív értékek*.

A vizsgálatok során felmerült a kérdés: vajon léteznek-e esztétikai univerzáliák? Valószínűleg így önmagukban nem; ám a változás esztétikája – legalábbis folyamatában – eredményezhet univerzáliákat – az alkalmazkodási kényszer eredményeképpen. Voltak törzsi kultúrák, amelyek a nyugati civilizáció expanziójának eredményeképpen létrejöttek, eltűntek, vagy átalakultak, s ez az átalakulás új etno-esztétikai kategóriákat hozott létre – amelyet kétségkívül egyetemes folyamatnak kell tartanunk.

Azok a jegyek, amelyek egy tárgyat díszítenek, sok mindent kifejezhetnek. Nyilvánvalóan más kifejezési lehetőség nyílik olyan tárgyak esetében, ahol a funkcionalitás erősen megszabja a határokat (pl. egy kés esetében), vagy olyan tárgyaknál, ahol a reprezentáció az elsődleges funkció (pl. egy uralkodói fejdísz esetében). Más szempontokat kell követnie az alkotónak olyan eszközök készítésekor, amelyek a mindennapokat szolgálják (használati tárgyak), amelyek rituális célokat szolgálnak (a szertartáshoz szükséges vagy a szakrálissal kapcsolatos tárgyak), amelyek a hierarchiát hivatottak kifejezni, vagy amelyek esetleg a valamely csoporthoz (pl. családhoz) való tartozást képesek megjeleníteni (pl. totemábrázolások, vagy mai példaként a családi fényképalbumok). A csoporthoz való tartozás kifejezésének egyik formája a nemzeti-etnikai jegyek (művészi) megjelenítése a tárgyakon, a folklórban, vagy a filmművészetben: Karl Heider például azt vizsgálta, hogy az indonéz filmekben hogyan jelennek meg az indonéz társadalom sajátos jegyei, vagyis a filmeken keresztül hogyan fejezi ki saját magát a kultúra. (Heider 1991)

A művészetantropológiai kutatások természetesen a modern társadalmakat is górcső alá veszik, mint az e fejezetben már többször idézett Jacques Maquet, aki komparatív perspektívában értelmezi a modern művészetet mint az egyetemes emberi tapasztalat esztétikai vonatkozásait. (Maquet 2003)

Hollós Marida utal a sport mint művészet szerepére, amely érzelmileg motiváló és szimbolikus formában fejeződik ki, s arra a felvetésre, miszerint az amerikai futball azért olyan népszerű az Egyesült Államokban, mert olyan jellemzőkkel bír, amelyek különösen fontosak az amerikai társadalomban: technológiai összeszedettség, együttműködés és specializáció, illetve az erőszakra való hajlandóság, ami az iméntiek keretein belül fejeződik ki. Hasonlóképpen vontak analógiát a futballcsapat és az amerikai nagyvállalatok működése között. Vagyis miközben futballmeccset néz az amerikai polgár, saját világának működési modelljét látja. (Hollós 1995: 120)

Egy másfajta megközelítésben Chris Steiner vagy Paul Stoller arról ír, miként alakítanak ki jövedelmező életformát afrikai árusok, amint kontinenseken átívelő kereskedelmi utakat járnak be, s az afrikai mesterek alkotásait terítik a nyugati piacokon. (Steiner 1994, Stoller 1996) Más kérdés, hogy miként válik egy hétköznapi „törzsi tárgy” nyugaton művészeti alkotássá. Sok tárgy elsődleges funkciója inkább instrumentális, mint esztétikai, ám kiragadva környezetéből, más kontextusba állítva (mint múzeumi tárgy, vagy kereskedelmi árucikk), már az esztétikai élmény válik *számunkra* fontossá. Ez persze nem volt mindig így, hiszen az Európán kívüli kontinensek felfedezésével sok idegen „műtárgy” került Európába, de ezeknek művészi értékét sokáig nem ismerték fel/el. Sőt, az

emberábrázolásokat alapvetően a kereszténységgel ellentétes értelmű bálványimádat eszközeiként értelmezték, így ezek nem válhattak még annyira sem művészi alkotássá az európaiak szemében, mint a már eredeti funkciójukat réges-régen elveszített antik görög vagy római istenábrázolások. Ráadásul az Európán kívüli népek művészete olyannyira eltért az európai korabeli naturalizmustól, hogy az sehogyan sem kerülhetett bele a *szép* kategóriájába. (Maquet 2003: 83-84) A törzsi művészet csak később, a 19-20. század fordulóján ihlette meg az európai művészetet, s vett részt új irányzatok születésében (gondolhatunk pl. Picasso, Gaughain, Csontváry, Lechner Ödön, Bartók, Kodály, Lorca, József Attila vagy Madách Imre művészetére). A modern táncművészet kibontakozásában is jelentős szerepet játszottak a különféle kultúrákból merített mítoszok, rítusok, vagy a mesék világa, amely mindig a hagyományos világrendre épített. Ilyen Milhaud brazil-néger legendát feldolgozó műve, az *A világ teremtése*, vagy Sztravinszkij *Tavaszünnep*e vagy *Tűzmadar*a, illetve Bartók *Fából faragott királyfi*ja. (Pesovár 1996) Ahogy Maquet utal a kubista művészet kialakulására: „Franciaországban a század első évtizedében Vlaminck, Derain, Braque, Picasso és Matisse a tárgyak vizuális jelenségeinek olyan struktúrákra való átfordításával próbálkoztak, amik kockákból vagy más szabályszerű síkidomokból, mint például kúpokból, hengerekből és gömbökből álltak. A kubisták meglepődve fedezték fel, hogy hasonló törekvés fejeződik ki az afrikai szobrokon; a hagyományos képfaragók a vizuális benyomások utánzásától megszabadulva, merész összeállítással olyan maszkokat és szobrokat alkottak, amiknek a jellemzői az embereket ábrázoló képeken nem mutatkoznak meg. Így fejezték ki elképzeléseiket a természetről, az emberi létezésről és a szellemekről, és saját léttel bíró munkákat hoztak létre, amik már nem pusztán utánzatok voltak.” (Maquet 2003: 87-88)

A művészet antropológiai és szemiotikai vizsgálata Geertz szerint túl kell, hogy lépjen „a jeleknek mint a kommunikáció eszközeinek, megfejtendő kódoknak a felfogásán, s gondolkodásformáknak, értelmezendő kifejezésmódoknak kell felfognia őket”. (Geertz 2001a: 303)

Olvasnivalók magyarul:

BOGLÁR Lajos (2001a) Az őserdők művészete, avagy a művészetek őserdeje, illetve A változás esztétikájához. In uő. *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág

BOGLÁR Lajos et al. (2005) Etno-esztétika – bevezetés. In *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. (A 2001b rövidített változata) Budapest: Nyitott Könyvműhely, 74-82. old.

GEERTZ, Clifford (2001) A művészet mint kulturális rendszer. In uő. *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 271-302. old.
HOLLÓS Marida (1995) *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5., 118-128. old.

További hivatkozott irodalom:

BOGLÁR Lajos (2001b) *Etno-esztétika – Bevezetés*. Kézirat. Budapest: Szimbiózis
HEIDER, Karl (1991) *Indonesian Cinema: National Culture on Screen*. Honolulu: University of Hawaii Press
MAQUET, Jacques (2003) *Az esztétikai tapasztalat. A vizuális művészetek antropológus szemmel*. Debrecen: Csokonai
PESOVÁR Ernő (1996) Hagyomány és korszerűség. In Striker Sándor (szerk) *A kultúra szerepe a változó világban: országos tudományos konferencia.* Budapest: Magyar Művelődési Intézet, 25-28. old.
STEINER, Chris (1994) *African Art in Transit*. New York: Cambridge University Press
STOLLER, Paul (1996) Spaces, Places and Fields: Politics of West African Trading in New York's Informal Economy. *American Anthropologist,* 98 (4): 776-789

VI.5. Ökológiai antropológia

Az ökológiai antropológia látásmódja nem új jelenség, hiszen Boas is hangsúlyozta már a társadalmi megismerésben annak fontosságát, ahogyan egy nép a saját természeti környezetéhez alkalmazkodik. Az ökológiai antropológia arra helyezi a hangsúlyt, hogy az egyes társadalmaknak milyen a viszonya a természeti környezetükhöz. Az irányzat szerint lehetetlen úgy beszélni egy kultúráról, hogy ne vizsgáljuk meg azt, hogy milyen környezetben élnek, hogy a környezet milyen hatással van az életmódra, s az életmód milyen hatással van a környezetre. A néprajztudományban Andrásfalvy Bertalan (1975) végzett olyan kutatást, ahol a táj és a közösség kölcsönhatásait vizsgálta, de Kósa László (1982) vagy Viga Gyula (1989) is foglalkozott a kérdéssel. Manapság hazánkban elsősorban Borsos Balázs igyekszik az ökológiai antropológiában rejlő lehetőségeket kifejteni, népszerűsíteni és kiaknázni (2000, 2004). Az *Elefánt a hídon* (2004) című könyve elméleti áttekintést nyújt a diszciplínáról.

Az ökológiai antropológia a természettudományokra támaszkodik, kategóriáit és módszereit jórészt a biológiai ökológiából veszi át, mégis ott áll kutatása középpontjában az ember kulturális viselkedése. „Az ökológiai megközelítés előretörése a kulturális antropológiában párhuzamosan haladt egyrészt a biológiai értelemben vett, vagyis a tényleges ökológia fejlődésével, másrészt a kölcsönhatás-vizsgálatok fogalmi kereteit is kidolgozó rendszerelmélet megalapozásával.” (Borsos 2004: 13)

Ma már mindenki számára nyilvánvaló, hogy az, ahogyan a modern társadalmak felélik a környezetük erőforrásait, pusztuláshoz vezet. Többféle tudományág képviselői foglalkoztak már azzal, hogy leírják azt a folyamatot, ahogyan a modern gondolkodásmód a természet *fölé* (s nem a *természetbe*) helyezi az embert, illetve a kultúrát magát, mintegy korlátok közé szorítva és felügyelet alá helyezve a természetes folyamatokat. Ez persze megintcsak nem kizárólag a modern ember sajátja, hiszen a hagyományos kultúrákban a rítusok gyakorta éppen úgy az emberi felügyeletet erősítik meg a természet jelenségei felett, ám a modern gondolkodásmódban felbillent az egyensúly – ha nem is a szándék, hanem a rendelkezésre álló egyre bonyolultabb technológiai apparátus miatt. A cél immáron a totális uralom a természet felett, amely a hosszú távú következményeket nem veszi figyelembe. Ebben a helyzetben minden olyan kutatás, amely pontosan képes felmérni és a lehetséges következményeket diagnosztizálni arra vonatkozóan, hogy miként hat egymásra ember és környezete, kulcsfontosságú lehet.

Mégsem egyedül az ökológiai veszély inspirálja az antropológia ezen ágát. Korábban, s ma is sok olyan tanulmány látott és lát napvilágot, amelyek egyszerűen arra keresik a választ, hogyan alkalmazkodik az ember a természeti környezethez, s hogy vajon a környezet mennyiben befolyásolja az életmódot. Gyakran akkor is felbukkannak ökológiai magyarázatok, amikor a kutatás eredetileg mást kíván vizsgálni. Amikor Boglár Lajos a dél-amerikai *piaroákat*, illetve a rájuk jellemző sámánizmust vizsgálta, leírta, miként éneklik a sámánok „tisztára" az állatok húsát. Az állatokat ugyanis a teremtő *Wahari* a betegségekkel együtt hozta létre, ezért a sámán egyik legfontosabb feladata, hogy nap mint nap biztonságossá, ehetővé tegye az igen fontos táplálékot (egyszersmind pedig szakrális színezetet adjon a táplálkozásnak). Boglár így ír: „Azonnal felötlik a kérdés: miért hordoz betegséget az állat, amelynek húsa a létfenntartás legfőbb nyersanyaga? Aki elemzi a piaroa kultúrát, magyarázatul egy rejtett és egy kinyilvánított okot találhat.

Mint minden természetközelben élő nép, ezek az indiánok is alaposan ismerik környezetüket, tudják, milyen törékeny a dzsungel, mennyire hamis ez a földi paradicsom a buja növényzet és az egzotikus állatvilág ellenére. Az itt élők pontosan tudják: csak annyit szabad elvenni a természetből, amennyire éppen szükség van, különben felbomlik a kényes egyensúly természeti környezet és emberi közösség között. Minden történet, amelyben élő környezeti elemekről, állatokról és növényekről van szó, számos egyéb szándék és funkció mellett ökológiai tanmese: a mítoszok szabályozzák az emberek viselkedését, összegezve a természetközelben élő, s ezáltal született környezetvédő ember tapasztalatait.

A közösség mediátora, a sámán egyebek mellett e tanítások ébrentartásával is gondosan ügyel a harmóniára, amely természet és társadalom, természet és természetfeletti, egyén és közösség között létrejött: az embert a környező világgal társadalmi csoportkapcsolódás és ökológiai hálózat köti össze." (Boglár 1991: 10)

Az ökológiai antropológia Magyarországon még gyerekcipőben jár, olyannyira, hogy még az elnevezés jelentése sem teljesen egyértelmű minden antropológus számára. Találkozhatunk olyan kifejezésekkel, amelyek rokoníthatóak az ökológiai antropológia névvel, mégsem jelentik teljesen ugyanazt. A *humánökológia* az egyik ilyen, a köztudatba beivódott fogalom, amelyet szintén nem azonosan értelmeznek mindenhol a világon, sőt, a különféle tudományágak mást és mást értenek alatta (hol kizárólag biológiai, hol szellemtudományi, hol társadalmi kategóriaként kezelik), ezért az ökológiai antropológia képviselői tartózkodnak attól, hogy egy ilyen, már többszörösen foglalt kifejezéssel azonosítsák saját diszciplínájukat. Vagy ilyen fogalom a *kulturális ökológia* is, amelyet Julian H. Steward vezetett be, de ő ezt egy módszernek tekintette, amellyel arra lehet választ kapni,

hogyan jönnek létre az egyes kulturális jelenségek a környezet hatására. S nyilván azt sem szabad figyelmen kívül hagyni – mint ahogy arra Borsos Balázs rámutat (2004: 22-23) –, hogy egy olyan elnevezésnél, amelyben benne van a *kulturális* kifejezés, pontos definícióval kell rendelkeznünk a kultúráról. Márpedig, mint láthattuk, ez sem olyan egyszerű.

Az antropológia tudományán belül tehát azt az irányt, amely „a kultúrát és természeti környezetét kölcsönhatásukban, tehát ökológiai megközelítésben vizsgálja, ökológiai antropológiának nevezhetjük. […] Az ökológiai antropológia elsősorban a kultúra természeti-környezeti meghatározóit kutatja és azt, hogy ezek milyen mértékben felelősek egy adott kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttéért és milyenségéért, másként fogalmazva: ökológiai megközelítésű bármely olyan tanulmány, amely a társadalom és az eredeti természetrajzi értelemben vett ökológiai változók (fény, hőmérséklet, víz, növénytakaró stb.) kapcsolatát kutatja”. (Ellen 1979: 1, idézi Borsos 2004: 25-26) Ezen belül is vannak azonban különböző változatok, mert az az iskola, amelyik e nagy témakörön belül a környezetvédelemre és a környezettervezésre helyezi a hangsúlyt, önmagát *környezeti antropológiá*nak nevezi (environmental anthropology). (Borsos 2004: 25)

Egy másik – hasonló kutatási területű – tudományágtól, a *viselkedésökológiá*tól az különbözteti meg, hogy az antropológiai kutatás sajátos módszertanával elsősorban a tanult magatartásformákat tudja vizsgálni, nem pedig az ösztönöset, ami a viselkedésökológia kutatási területe.

A 20. század közepét megelőző időszakban a környezet és a társadalom kölcsönhatásában kétféle lehetséges kapcsolatot feltételeztek a társadalomelméletek:

1. Az első megközelítés szerint a természeti környezet alapvetően meghatározza a kultúra jellemző vonásait (determinizmus). Ez a megközelítés már Platón vagy Arisztotelész filozófiáját is áthatotta, amikor az egyes nemzetek karakteréért a környezeti hatásokat (az éghajlatot) tették felelőssé, de Friedrich Ratzel (1887) a 19. század végén szintén földrajzi tényezőkkel magyarázza a kulturális jellegzetességeket különböző népek néprajzi leírása során.
2. A második megközelítés már nem tekinti a környezeti hatásokat kizárólagos fontosságúnak a kultúra jellemzőinek alakulásában, hanem inkább arra helyezi a hangsúlyt, hogy adott természeti körülmények között milyen életformák *nem* alakulhatnak ki (posszibilizmus).

Mindkét megközelítésre hatott Boas azon megállapítása, miszerint ugyan nagyon fontosak a környezeti hatások az életmód formálódásában, de közel sem ez az egyetlen,

hiszen a kultúra alakulásában számtalan egyéb tényezőt is figyelembe kell vennünk – például a történeti hatásokat.

Valódi ökológiai antropológiáról csak a már tárgyalt Julian H. Steward (1955) elméletének megjelenésétől kezdve beszélhetünk. Szerinte minden kultúra esetében igaz, hogy az azonos környezet azonos alkalmazkodási folyamatokat indít el, éppen ezért a különböző környezetű társadalmak különböző fejlődésen mehetnek keresztül, és bár vannak mindenütt ismétlődő jelentős szabályszerűségek, ezek nem jelennek meg szükségszerűen (multilineáris evolúció). Steward elméletét nagyon sok kritika érte (pl. nem bizonyítható, hogy egy kulturális jelenség „elkerülhetetlenül" létrejön az okozó környezet hatására, vagy hogy csak a technológiai adaptációt vette figyelembe, és az egyéb kulturális jelenségeket csak ehhez kapcsolta, holott bizonyos környezeti hatásra létrejöhetett pl. vallási adaptáció is, vagy hogy kihagyta a genetikai adaptáció lehetőségét, stb.), mégis kulcsfontosságú volt a környezeti alkalmazkodás különbözőségeit firtató kutatások megindításában. Leslie White munkássága szintén kikerülhetetlen az ökológiai antropológia tárgyalásakor, aki – mivel szerinte a kultúrák változatossága miatt igen nehéz őket összehasonlítani és fejlődésüket nyomon követni –, a kulturális evolúció jellemzésére olyan tényezőt keresett, amely számszerűsíthető, általános, és nem kultúrához kötött (magyarul White 1997). Ezt az energiában találta meg, amely azóta is az ökológiai vizsgálatok egyik fő tényezője. Mint azt az őt tárgyaló fejezetrészben már megtudtuk, White szerint az adott helyen és időben elérhető fejenkénti éves energiafogyasztás meghatározza az ottani kulturális fejlődés szintjét. Önmagában azonban a növekedő energiafelhasználás még nem jelent fejlődést, csak abban az esetben, ha ezzel párhuzamosan nő a fejlődés eszközeinek hatásfoka is. (Borsos 2004: 31) Szemléletét – elsősorban leegyszerűsítő volta miatt – számtalan kritika érte. Marvin Harris a technológia fejlődését éppenhogy nem a kulturális fejlődés jeleként írta le, hanem azt állította, hogy a legtöbb társadalmat inkább a technikai fejlődésnek való ellenállás jellemzi, mivel azok elsajátítása jóval több energiát igényel. „A kulturális evolúciót szerinte a populációs nyomás[59] és ennek következtében a környezet pusztulása hozza létre, mert a nagyobb népesség eltartásához óhatatlanul újabb, hatékonyabb technika szükséges. Az új technika azonban a populáció növekedését és a környezet további pusztítását is lehetővé teszi, a fejlődésnek mondott változás során tehát az emberiség ördögi spirálba kerül. Nem nehéz észrevenni, hogy Harris elméletének központi kérdése mennyire egybevág a modern rendszerelméletben

[59] A populációs nyomás Robert Garneiro elmélete, amely szerint azok a népek válnak politikailag dominánssá, amelyek elzárva mindenfajta migrációs lehetőségtől háborúskodni kényszerülnek a szomszédos népekkel, s így, mintegy kényszerből, kénytelenek politikai rendszerüket megerősíteni és fejleszteni. (Garneiro 1970)

elsőfajú hibának nevezett jelenséggel, amelynek jellemzője, hogy a részrendszerekben (jelen esetben a technológiában) végrehajtott beavatkozások rendszerszintű (holisztikus) változásokat generálnak, amelyek csak újabb, még súlyosabb és egyre rövidebb ideig hatásos technikai beavatkozásokkal védhetők ki." (Borsos Béla 2002: 54, idézi Borsos Balázs 2004: 33-34.)

A később kibontakozó – a neofunkcionalizmus egyik ágaként számon tartott – rendszerökológia elméleteiben (Vayda, Rappaport) a kulturális jelenségek mint az egyensúly fenntartásában nem tudatos tényezők szerepelnek. Roy Rappaport 1967-ben megjelent könyve, a *Pigs for the Ancestors* („*Disznót az ősöknek"*)[60] az új-guineai *tsembaga maring* népcsoportot annak környezetével együtt szemléli, s egy olyan rítust elemez, amely az ember és a természet kapcsolatának egyensúlyáért felel. Ez (a *kaiko*) alapvetően a disznópopuláció számával van összefüggésben: vagyis minél több a disznó, annál több velük a gond (pl. pusztítják a kerteket), s ha már túl sok van belőlük, egy több disznó leölésével egybekötött fesztivál keretében felkészülnek egy 8-12 évenként ciklikusan megismétlődő harcra a szomszédos csoporttal. A harcot rendszerint elvándorlás követi, amely újra kevesebb disznó tartását igényli, majd a körforgás kezdődik elölről. Ezt a rítust Rappaport egy negatív visszacsatolással működő szabályozó rendszerként írta le, amely az emberek, a disznók és a kertek kapcsolatát szabályozza. Mivel a rítus biztosítja, hogy továbbra is elegendő legyen a gyűjtögetés és vadászat mellett az alapvető élelmiszert nyújtó kertművelésbe vont terület, nem kell az őserdőből újabb területet elvonni. A feláldozott, s az isteneknek ajánlott disznóhúst részben elfogyasztják, részben pedig a szövetségesek között szétosztják, ami biztosítja a feltétlenül szükséges fehérjebevitelt és a csoportok közötti szolidaritást. Maga a fesztivál lehetőséget kínál a javak és az asszonyok cseréjére, a kapcsolatok fenntartására. A rítus nem politikailag irányított (mivel nincsen állandó politikai vezető), hanem vallási színezetet kap, s mint ilyen, kötelező érvényű. A Rappaport tanulmányát ért legtöbb kritika arra vonatkozott, hogy az nem veszi kellőképpen figyelembe az ember mérlegelő és döntési mechanizmusait, s hogy elemzését túlontúl a biológiai szabályszerűségek alapján állítja föl

Ma számos új irányzat alkalmazza az ökológiai antropológia fogalomtárát, kérdésfelvetéseit, módszereit és elméleteit, s kap visszacsatolásokat ezektől. Ilyen az ún. *környezeti antropológia* (*environmentalista antropológia*), amely a helyi és globális környezeti problémákra fókuszál; az *alkalmazott antropológia*, amely többek között a különböző környezetvédő mozgalmakat elemzi, illetve gyakorta azok részeként működik; az

[60] Magyarul lásd: A környezeti viszonyok rituális szabályozása egy új-guineai nép körében. In Biczó 2003: 52-69. old.

ökofeminizmus, amely az egyetemes női alávetettséget az ember természet feletti uralmával hozza párhuzamba[61]; a kognitív antropológia, amely azt kutatja, hogy adott közösség milyen ismeretekkel rendelkezik az őt körülvevő világról, s azt hogyan fogalmazza meg; az etnotudomány, amely egy nép tudását vizsgálja különböző viszonylatokban; a *spirituális* és *szakrális ökológia*, amelyek a környezeti kapcsolatrendszer vallási és etikai vonatkozásaival foglalkozik.

Olvasnivalók magyarul:

BORSOS Balázs (2004) *Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Budapest: L'Harmattan

HARRIS, Marvin (2003) Az indiai szent tehén kulturális ökológiája. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 30-51. old.

RAPPAPORT, Roy A. (2003) A környezeti viszonyok rituális szabályozása egy új-guineai nép körében. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 52-69. old.

WHITE, Leslie (1997) Az energia és a kultúra evolúciója. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 461-486. old.

További hivatkozott irodalom:

ANDRÁSFALVY Bertalan (1975) *Duna mente népének ártéri gazdálkodás Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig.* Tolna Megyei Tanács Levéltára. (Tanulmányok Tolna megye történetéből, 7), Szekszárd

BOGLÁR Lajos (1991) Pszichoterápia és „sámánizmus". Két esettanulmány. *Végeken* (4): 9-13.

BORSOS Balázs (2000) *Három folyó közt. A bodrogközi gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák idején (1840-1910).* Budapest: Akadémiai

BORSOS Béla (2002) *Azok a bizonyos könnyű léptek. I. Ökológia és rendszerelmélet*. Budapest: L'Harmattan

ELLEN, Roy F. (1979) Introduction. Anthropologí, Environment and Ecological Systems. In Burnham, Philip C. – Ellen, Roy F. (szerk) *Social and Ecological Systems*. London: Academic

[61] Erről magyarul lásd Ruether 1988.

KÓSA László (1982) Ember és táj. Jegyzetek a magyar nép környezetátalakító munkájáról. In Módi György – Balassa István – Újváry Zoltán (szerk) *Néprajzi Tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. Debrecen: KLTE, 15-20. old.

RAPPAPORT, Roy A. (1968) *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press

RUETHER, Rosemary Radford (1998) Ökofeminizmus. A nők elnyomásának és a természet leigázásának szimbolikus és társadalmi összefüggései. In Bíró Judit (szerk) *Deviációk*. Budapest: Új Mandátum

STEWARD, Julian (1955) *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press.

VIGA Gyula (1988) Néhány megjegyzés a néprajz és a kulturális ökológia kapcsolatához. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 26, 115-119.

VI.6. Alkalmazott- és akcióantropológia

Az alkalmazott antropológiát nem lehet úgy szakantropológiának tekinteni, mint a gazdasági-, a politikai- vagy a vallásantropológiát, hiszen az alkalmazott antropológia bármely szakterületet magáénak tekintheti. Az alkalmazott antropológia tulajdonképpen azt jelenti, hogy az empirikus anyagból nyert tudást nemcsak elméleti összefüggések feltárására használjuk fel, hanem a gyakorlatban is kamatoztatjuk hazai vagy nemzetközi (kultúraközi) programokban, a segélynyújtásban, prevenciós projektekben, a klinikai gyakorlatban, oktatási programokban (jellemzően Európán kívüli területeken) stb. Magyarországon az alkalmazott antropológia még meglehetősen új diszciplína, kevéssé ismert és elismert, ám jelenléte a felsőoktatásban is egyre erőteljesebb.

Az antropológiának mindig is volt olyan iránya, amely a megismert népek életmódját kívánta oly módon megváltoztatni, hogy az valamennyi résztvevő számára előnyös legyen. Ez a természetesen erősen paternalista alapállás[62] a gyarmati kor elmúltával számtalan kritikát szült az antropológiával szemben, ám tény, hogy maguk az antropológusok minden esetben elkötelezettek voltak a kutatott nép érdekei mellett (mint Boas, Evans-Pritchard, vagy később Margaret Mead). A brit és az amerikai antropológiában igen erőteljesen jelentkezett az az elköteleződés, hogy a fejlettebb jogán kötelességük segíteni a „fejletlenebb" társadalmak közösségein, „megfelelő", „emberhez méltó" oktatásban, orvosi ellátásban, a modern technológia áldásaiban részesíteni őket. Ezek az (egyébiránt meglehetősen etnocentrikus) elképzelések ugyanakkor csak elméleti síkon jelentkeztek a gyarmati hatalom és adminisztráció részéről, a bevezetendő programok megvalósításakor már kevéssé vette figyelembe az őslakosok érdekeit, annál inkább felhasználta az ellenük való védekezésre az antropológusok által összegyűjtött információkat. (Kaplan – Manners 1971) A már említett Margaret Mead, illetve Ruth Benedict már a II. világháború környékén végzett tulajdonképpeni alkalmazott antropológiai munkát. Ebben a történelmi időszakban a hadászati program fontos kérdésévé vált: hogyan lehet erősíteni a nemzeti buzgalmat a katonákban, milyen élelemmel, zenével, hangoztatott értékekkel lehet jobb hadászati eredményeket elvárni a harcoló alakulatoktól. S mindeközben persze egyre nagyobb szükség lett az ellenség megismerése is: az antropológusok adatokat szolgáltattak az ellenséges területen élő népekről, kultúrájukról, szokásaikról, viselkedésükről. Ez a szerep erősen aláásta az antropológia tudományos hírnevét, sőt, többen egyenesen kémkedéssel vádolták a kutatókat. Ezen okulva

[62] A paternalizmus atyáskodó magatartást, gyámkodást jelent, aminek gyakran következménye, hogy úgy akarnak valakin segíteni, hogy azt maga nem, vagy nem olyan módon igényli a segítséget.

az ’50-es, ’60-as években az amerikai antropológia olyan etikai alapelveket fektetett le, amelyek egyrészt megszigorították a kutatási módszerek alkalmazhatóságát, másrészt feltételként kötötték ki, hogy az a közösség hozhassa meg a végleges döntést az alkalmazott antropológiai projektben (például nemzetközi segélyszervezetekkel való együttműködésben), amely abban elsőrendűen érintett (ne a kutató).

1950-ben indult az a program, amely Allan Holmberg vezetésével *Vicos Project* néven vonult be az antropológia történetébe mint az alkalmazott antropológia iskolapéldája, amely beavatkozó-segítő attitűdje révén már *akcióantropológiaként* ismert. A Perui Bennszülött Ügyek Intézetének és a cornelli egyetem antropológusainak közreműködésével végzett, öt évig tartó perui program azt a célt tűzte ki maga elé, hogy átalakítsa a függő viszonyban lévő, nem különösebben produktív haciendákat[63] egy gazdaságilag működőképes, saját magát kormányozni tudó közösséggé. A projekt keretében új technológiákat vezettek be a földművelésben, oktatási programokat indítottak, megszervezték a meleg ebéd szállítását az iskolába, varrótanfolyamot indítottak a nők számára. A cél az volt, hogy a parasztok képesek legyenek saját problémáikra közösségi szintű megoldást találni, így mire a projekt befejeződött, sokat javult a parasztcsaládok jövedelme, az egészségügy és az oktatás piacképessége. Ráadásul a haciendán élő parasztok a projekt keretében a föld tulajdonosaivá váltak, ami közvetlenül tette őket érdekeltté a produktivitásban. (Holmberg 1971) Ez a program a fejlesztési programok mintájává vált, ahol egy tervezett szociális és gazdasági változást közösen hajtottak végre alkalmazott antropológusok, helyi adminisztrátorok és a bennszülött lakosság.

1969-ben Sol Tax az Iowa-állambeli Fox indián rezervátumban végzett kutatást, s Tax polgárpukkasztó módon kollegáinak nevezte az indiánokat – ezzel kívánta kifejezni egyenrangúságukat, s azt, hogy nem őértük dolgozik, hanem velük együtt egy olyan problémán, amire közösen kell választ találniuk. Tax sokféle fejlesztést vezetett be (felnőttoktatás, őshonos kézműves műhelyek, ösztöndíjak), de a legfontosabb célja az volt, hogy az önbizalmat erősítse az indiánokban, és elhitesse velük, hogy képesek alkalmazkodni a megváltozott körülményekhez, és nem szükségszerű, hogy ez ősi kultúrájuk elhagyását jelentse. (Tax 1975, idézi Haraszti 2005: 220)

1970-ben Charles és Betty Valentine egy afro-amerikai közösségben végzett kutatást, hogy megpróbálják korrigálni azt az általánosan elterjedt sztereotípiát, hogy az Amerikai Egyesült Államokban élő szegény, fekete közösségek kultúrái mind teljesen egyformák. Az

[63] Hacienda: olyan függő viszonyban lévő hatalmas „farm”, amelyet ugyan szabad, de szinte jobbágysorban lévő parasztok művelnek.

volt a céljuk, hogy a vidéki szegény kisebbségek érdekeit érvényesítsék a központi politikával szemben, és azt remélték, hogy kutatásaik és azok nyilvánosságra hozatala hozzájárulhat ahhoz, hogy a kormány humánusabb gyakorlati politikát folytasson. Céljaik elérése érdekében részt vettek a közösségek által szervezett tüntetéseken, is, ezzel akarták felhívni az állami bürokrácia figyelmét a kisebbségek problémáira. Ezzel párhuzamosan tudományos megalapozottsággal, tényekkel is alátámasztották mondanivalójukat. Mivel a közösségen belül sem volt egyértelmű az összhang, kénytelenek voltak állást foglalni, és valamelyik oldal mellé állni. Ezzel a módszerrel azonban óhatatlanul belekeveredtek politikai csatározásokba, és olyan aktívan vettek részt a közösség életének változásaiban, hogy az semmiképpen sem lehetett pártatlan és kívülálló. (Valentine – Valentine 1970)

Eredeti és kívánt céljuk az volt, hogy olyan etnográfiai leírást készítsenek, amelyek mentesek azoktól a torzításoktól, amiket kívülállók írtak a közösségről. Mivel ők „belülről" látták az eseményeket, pontról pontra össze tudták vetni azokkal a véleményekkel, ahogyan a média tolmácsolta azt. A kérdés azonban az, vajon van-e joga az antropológusnak ilyen mértékben beleavatkoznia egy közösség életébe? A mai antropológusok többségének véleménye szerint van, hiszen éppen az a célja ennek a tudományágnak, hogy az ismereteket továbbítsa és közelebb hozza egymáshoz az idegen kultúrákat, hogy ezáltal a megbékélés és egymás jobb megértését segítse elő. Ugyanakkor ez a vállalkozás számtalan nehézséget rejt megában, főként azért, mert politikai és gazdasági vonatkozásokkal is bír. Boglár Lajos (2001a) írja le a paraguayi Sardi professzor esetét, aki az általa kidolgozott Marandu-program keretében – elsősorban a közösségi gazdálkodás megszervezésével – nehéz sorsú indián közösségeken kívánt segíteni. Egy 1974-es konferencián be akarta mutatni azt az általa készített filmet, amelyben az indiánok ellen elkövetett brutalitásokról számolnak be az érintettek. A vetítés végül elmaradt, és Sardi professzor sem tartotta meg az előadását, mert kiderült: a teremben politikai megfigyelők ülnek. Sardi professzor hazautazott, de felforgatás vádjával letartóztatták, a Marandu-programból pedig nem lett semmi. „Az antropológus – példamutató módon – szeretett volna segíteni indiánjai sorsán. Az ún. akcióantropológia híveként nem felforgatni akart, hanem a katolikus egyetem tanáraként, csak emberibb bánásmódért küzdött. Pontosan 484 esztendővel az Újvilág felfedezése után…" (Boglár 2001a: 83-84)

Noha az alkalmazott- és az akcióantropológia kifejezések a fenti példákban egyaránt megjelennek, a kettő nem teljesen ugyanaz. Bár az akcióantropológia is alkalmazott abban az értelemben, hogy művelői gyakorlati megoldást keresnek az őslakosokkal együtt egy adott problémára, a kutató nem feltétlenül valakinek a megbízásából dolgozik, hanem gyakran

önálló kutatást végez (ösztöndíjból, alapítványi pénzből, pályázatból). Az alkalmazott antropológus megbízásból dolgozik, és munkájáért fizetést kap. Az akcióantropológiát nagyon sok kritika érte, mert kétségbe vonták a relativizmus alkalmazhatóságát olyan esetekben, amikor az antropológus – szükségszerűen valamilyen szemszögből – megítéli adott nép helyzetét, problematizál valamit, és megoldásokat javasol. (Haraszti 2005: 226) Csupán az elmúlt 20-25 évben kezdik egyre több fórumon elismerni az akcióantropológia létjogosultságát, noha nyilvánvaló, hogy – a terepek és problémák nagyfokú különbözősége miatt – lehetetlen általánosságban beszélni AZ akcióantropológiáról.

Bár az alkalmazott antropológia különféle területeiről és lehetséges alkalmazási lehetőségeiről mindenre kiterjedő átfogó munka még nem született, a legalapvetőbb lehetőségek megfogalmazhatóak. Az egyik véglet az, hogy az alkalmazott antropológusok csak információval szolgálnak a tervezőknek és a döntéshozóknak. Ez az információ is többféle szintű lehet. Vagy konkrét megfigyelési adatokat közölnek, esetleg az alap- és középszintű fogalomalkotásban és előrejelzésekben segédkeznek, vagy részt vesznek a végleges, összetett, elvont teóriaalkotásban.

Máskor az antropológus egyedül vagy valamilyen erre a célra szerveződött csapatmunkában használja fel az összegyűjtött adatokat egy olyan terv megalkotására, amely az adott populációban egy előre megtervezett változást céloz (pl. hogy bizonyos közösségek tagjai hajlandóak legyenek kórházba menni).

A másik véglet, amikor az alkalmazott antropológus maga is végrehajtója és értékelője egy adott változásnak. Ez már a fent említett akcióantropológia körébe tartozik, s ezek a kutatók komoly szakmai felelősséggel tartoznak és éreznek is aziránt, hogy a kutatási eredményeik az adott közösség javát szolgálják; egymaguk intézik a javaslattételeket, a közbenjárást a szükséges hatóságoknál, és a végrehajtást is.

1986-ban John van Willigen határozta meg azokat a részterületeket, ahol az alkalmazott antropológusok speciális feladatot kaphatnak. Eszerint dolgozhat az alkalmazott antropológus mint:

1. *Politikakutató:* Ez az antropológusi szerepkör azt jelenti, hogy a kutató kulturális adatokkal szolgál valamilyen politikai döntéshez, hogy annak végrehajtói a leginformáltabban dönthessenek. Valószínűleg ez a legáltalánosabb működési terület.
2. *Értékelő:* Ebben az esetben az antropológus utólagos munkát végez, vagyis azt értékeli, hogy egy adott program vagy politika mennyire volt sikeres egyes népcsoportok kultúráját érintően.

3. *Hatásfelbecsülő:* Ennek keretében felmérik egy adott terv, program vagy politikai döntés hatását a helyi lakosság körében – ám mindezt előre. Pl.: Milyen hatása lesz az autópálya-építésnek az érintett települések lakosainak körében?
4. *Tervező:* Az alkalmazott antropológus ebben a szerepkörben vesz részt aktívan különböző tervek, politikák, programok létrehozásában.
5. *Kutatáselemző*: A kutató ebben az esetben értelmezi a kutatási eredményeket, hogy a tervezők, végrehajtók, ügyintézők kulturális szempontból is ésszerűbb döntéseket tudjanak hozni.
6. *Szükséglet-felbecsülő*: Egy programtervhez, illetve a megvalósítás feltételeinek megteremtéséhez ad tanácsot ebben az esetben az antropológus. Azt méri fel a kutatás, hogy mi szükséges a tervezett program végrehajtásához.
7. *Oktató:* Amikor valamilyen szakmai csoport egy számára idegen világba indul dolgozni, az alkalmazott antropológus tanítja meg arra, hogy az adott nép körében melyek az udvarias viselkedés aranyszabályai, a tárgyalási módozatok, a jellemző világnézet, a politikai rendszer és egyéb kulturális sajátosságok, illetve arra, hogyan tudják a legkönnyebben elfogadtatni magukat és milyen egészségügyi szabályokat kell ahhoz betartaniuk, hogy a legkevesebb kellemetlenség érje őket az adott országban. (Pl. mérnökök indulnak Szaúd-Arábiába dolgozni – külön probléma, ha nő. Vagy segélyszervezet dolgozói mennek dolgozni Pakisztánba.)
8. *Közbenjáró:* Ebben a szerepében az antropológus egy bizonyos embercsoport aktív támogatójává válik. Ilyenkor többnyire politikai szerepeket tölt be, amelyhez további feladatok is kapcsolódnak.
9. *Szakavatott tanú*: Rövidtávú feladat. Akkor van rá szükség, ha egy bírósági ügy kulturális vonatkozásairól számol be az antropológus, akár a védelem oldalán, akár csak tanúként. (Ha pl. egy felnőtt férfit azzal vádolnak, hogy egy gyermeket bántalmazott, amikor valamilyen beavatási rítust végzett el. Ha az adott országban ez így is bűncselekménynek számít, akkor ezen alapjaiban nem lehet változtatni, de módosíthatja az ítéletet).
10. *Ügyintéző, menedzser*: Abban az esetben válik azzá az antropológus, ha egy bizonyos témában konkrét ügyintézői feladatot vállal fel.
11. *Kultúraközvetítő*: Ő az, aki közbenjár egy adott program tervezői és ügyvezetői, valamint az érintett népcsoport között: tolmácsol és lefordítja a „szimbolikus nyelvet” is, tudja, kinek, mit, milyen formában kell előadni. (Pl. sok nép körében a legnagyobb fokú illetlenség azonnal a tárgyra térni: japánok, kínaiak, egyes arab népek, törökök stb.)

Ezek a speciális feladatok természetesen nem zárják ki egymást, gyakran egyszerre többet is elláthatnak a kutatók, s olykor a határvonalat is nehéz meghúzni (s valószínűleg nincs is rá szükség). Az alkalmazott antropológusi munka rendszerint hosszú távú kutatáson alapszik, melynek alapvető módszere itt is a terepmunka és a résztvevő megfigyelés.

Olvasnivaló magyarul:

BOGLÁR Lajos (2001a) Akcióantropológia. In uő. *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág, 83-93. old.

HARASZTI Anna (2005) Alkalmazott és akcióantropológia. Elméleti és etikai alapkérdések. *Világosság,* 2005/7-8., 205-232. old.

További hivatkozott irodalom:

HOLMBERG, Allan R. (1971) Vicos: A Peasant Hacienda Community in Peru. In Dalton, George (szerk) *Economic Development and Social Change.* New York: Natural History Press, 518-555. old.

KAPLAN, David – MANNERS, Robert A. (1971) Anthropology: Some Old Themes and New Directions. *SouthwesternJournal of Anthropology,* 27(1): 19-40

TAX, Sol (1975) Action Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 16: 171-177

VALENTINE Charles A. – VALENTINE Betty Lou (1970) Making the Ghetto. In Whitten, Norman E., Jr. – Szwed, John F. (szerk) *Afroamerican Anthropology: Contemporary Perspectives*. New York: The Free Press, 403-418. old.

WILLIGEN, John Van (1986) *Applied Anthropology. An Introduction*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey

VI.7. Orvosi antropológia

Az orvosi antropológia – amelyet hagyományosan az alkalmazott antropológia körébe sorolnak – tipikus példája az antropológiai érdeklődés azon területeinek, amely semmiképpen sem mellőzheti az interdiszciplinaritást, vagyis hogy olyan tudományterületek eredményeit is felhasználja, amelyek hagyományosan nem tartoztak a társadalomtudományok hatáskörébe. Ugyanakkor az antropológia esettanulmányai jól hasznosíthatóak a pszichológia, a magatartástudomány és az orvostudomány számára, amikor nem az általa ismert emberről, hanem az emberi fajról kíván általános megállapításokat tenni vagy kategóriákat létrehozni. Ma már közös területről beszélhetünk, amely az egészség, betegség és a gyógyítás kulturális szempontú dimenzióit kutatja és értelmezi.

Cecil G. Helman, az orvosi antropológia nemrégiben elhunyt professzora a következőképpen határozza meg tárgykörét a *Kultúra, egészség és betegség* (1998) című könyvében: „Az orvosi antropológia arról szól, hogy a különböző kultúrákhoz és társadalmi csoportokhoz tartozó emberek hogyan magyarázzák a betegségek okait, azokat a kezelési módokat, amelyekben hisznek, továbbá hogy kihez fordulnak megbetegedésük esetén. Tárgyát képezi továbbá annak a vizsgálata, hogy ezeknek a hiteknek és gyakorlati magatartásoknak mi a viszonya az emberi szervezetben – mind az egészséges, mind a beteg ember esetében – végbemenő biológiai, pszichológiai és szociális változásokhoz.” (Helman 1998: 1)

Az egészségügyi rendszereket manapság az egész világon mindenütt a pluralitás jellemzi. Ez azt jelenti, hogy egyazon kultúrában egymással több-kevesebb kapcsolatban, de mindig összefüggésben levő párhuzamos egészségügyi, gyógyító rendszerek léteznek. A legnagyobb e rendszerek közül az úgynevezett *populáris szektor*, azaz az öngyógyítás és az otthoni, családi, ismeretségi kör által történő gyógyítás, ezután következik a nyugati kultúrában az úgynevezett *biomedikális szektor*, vagyis a modern, nyugati orvoslás területe, illetve ehhez képest léphetnek fel *alternatív gyógyító rendszerek*, mint például az, amit a mai magyar nyelvben természetgyógyászatnak hívnak. Ez utóbbi nálunk főleg a modern korban importált új módszereket jelenti, kisebb részben régi, őshonos gyógyítási eljárásokat. (Lajtai 2003: 117)

Bár nyilvánvalóan eltérő hangsúlyokkal és nagy szórást mutató változatokkal, az ókori tudományok szerte a világon a test, illetve a test és a lélek egyfajta egyensúlyi állapotaként értelmezték az egészséget (lásd az egyiptomi, a görög, a római, az indiai vagy a kínai nagy

birodalmak egészség- és betegségfelfogásait). Ez a felfogás ma is jelen van a hagyományos, vagy legalábbis a medikális orvoslás módszereit még át nem vett, vagy csak részben átvett kultúrákban, illetve – kissé leegyszerűsítve a téma összetettségét – a mai keleti orvostudományban. A hozzáállás alapja egyfajta *holisztikus szemlélet*, amely a betegség és az egészség kérdését nem egymástól elszigetelt problémaként kezeli, hanem a *test és a lélek együttesét*, az azokat ért *individuális*, *társadalmi* és *környezeti hatásokat* vizsgálja, és hasonlóképpen határozza meg a gyógyítás mikéntjét is. Ez a szemlélet sokkal inkább a *prevencióra* helyezi a hangsúlyt, vagyis elsősorban azzal foglalkozik, miként előzhető meg az, hogy az egyén vagy egy egész közösség kibillenjen ebből az egyensúlyból, és betegként határozódjék meg.

A venezuelai őserdőkben élő piaroa indiánok elsősorban gumós növények termesztéséből és vadászatból élnek, és kis csoportjaik egyetlen nagyméretű kunyhóból álló településen laknak. Boglár Lajos kutatásaiból tudjuk, hogy amikor elejtenek egy vadat, akkor azt a kunyhó közepén kiteszik közszemlére, de addig senki nem ehet belőle, amíg a sámán azt mágikus énekkel meg nem „tisztítja". Ha valaki mégis eszik a tisztátalan húsból, az azonnal megbetegszik – vagyis a „büntetés" az egészség-betegség értelmezésével magyarázható. Boglár fő mondanivalója is éppen az, hogy a sámánok (orvosságos emberek) gyógyító eljárásaiban elsősorban a test és a lélek egységét valló gondolkodás jelenik meg (amit az orvosi antropológiában is *holiszikus szemléletnek* neveznek), s az összes többi hagyományos sámánisztikus elképzelés és praktika csak járulékos „körítés". Ezekben a közösségekben nincs politikai vezető. A lokális csoportok élén sámánok állnak, a *menyeruwá*k. A név szó szerint annyit tesz, hogy az „énekek embere", de a *menye* szó „orvosságot" is jelent, vagyis ő az orvosságos ember is, az ének pedig orvosság. A sámán által végzett bármilyen mágikus cselekvés soha nem egyetlen rítus, hanem egy folyamatos rituális cselekvéssor, ami azt jelenti, hogy nemcsak az biztosítja a rítus sikerét, amit a szemlélő lát, hanem az előkészítés és a levezetés rejtett rituális cselekvései is. (Boglár 1995: 73-78)

Az orvosi antropológia eleinte a hagyományos kultúrák egészségről és betegségről, illetve a gyógyítás hatékony módjairól alkotott elképzeléseit igyekezett feltárni, ma már azonban sokkal inkább az vált fontos kérdéssé, hogy egy kultúrán belül a különböző gyógymódok hogyan egészítik ki egymást, hogyan integrálják a modernbe a hagyományosat és a hagyományosba a modernt, vagyis hogyan jelenik meg az orvoslás témakörében a fent említett pluralizmus. A modern orvostudomány ma már mindenhol elérhető (bizonyos társadalmi rétegek számára legalábbis), mindenütt elismerik és tisztelik eredményeit, a gyakorlatban mégis viszonylag kevesek számára nyújt valós lehetőséget a betegségek

megelőzésében és leküzdésében a világ szegényebb országaiban. A harmadik világban az őshonos módszerekben éppen annyira bíznak az emberek, mint a biomedikális gyógyításban, ha nem éppen jobban. Ide tartozik a populáris szint is, amely magában foglalja a varázslók, sámánok segítségét is, hiszen azok a mi fogalmaink szerint az „ismeretségi" körhöz tartoznak. (Lajtai 2003)

A nyugati világban a '70-es évek változást hoztak az egészségügyi ellátásszervezetében rendszerében, ugyanis a hangsúly a betegség kezeléséről a betegség megelőzésére és az egészségmegőrzésre irányult. Ez a felfogás kedvezett azoknak az egészségügyi programoknak, amelyeket a világ „eldugottabb" területein folytattak, hiszen ez egyfajta felméréssel, oktatással, alkalmazkodással járt együtt. Ez pedig kiváló terep volt az antropológusoknak, hiszen ők értettek a leginkább ahhoz, hogy a bennszülötteknek saját nyelvükön, az általuk használt kategóriákkal és szimbólumokkal mondják el az orvosok tanácsait. Kezdetben az egészségügyi beavatkozás modelljei arra az előfeltevésre alapoztak, hogy a modern nyugati orvostudomány gyakorlata és intézményei felsőbbrendűek, mint más rendszerek, s bevezetésük majd bizonyára arra sarkallja az őslakosokat, hogy hagyjanak fel korábbi módszereikkel, és térjenek át a „helyes útra". Csakhogy az uralkodó emberkép és testfelfogás, a betegség okairól és legyőzéséről alkotott hagyományos elképzelések igen erősnek bizonyultak, a hagyományos eljárások és a gyógyító specialisták tekintélye és befolyása pedig továbbra is igen erős maradt. Indiában például nehéz elmagyarázni egy parasztembernek, hogy a nyugati medicina alapállása szerint a betegsége nem az előző életében elkövetett bűneinek a büntetése, egy tibeti sofőr a Himalájában pedig minden nap bekötöztette velünk elvágott ujját, mert meg volt róla győződve, hogy nem a fertőtlenítőszer az, ami megóvja őt a további bajoktól, hanem a folyamatos gondoskodás.

Hasonló problémával küszködtek az amerikai orvosok mexikói betegeikkel kapcsolatban. Az orvosok szerint a betegek túl sokáig várnak, mielőtt orvoshoz fordulnának panaszaikkal, s nem is működnek velük együtt abban, hogy az orvosokkal gyors döntést hozzanak a kezelésre vonatkozóan. Nyugati szemszögből tehát a betegek irracionálisnak és felelőtlennek tűnnek. Az ő saját nézőpontjukból azonban betegségbe esni erkölcsi gyengeség, s ez megakadályozza őket abban, hogy orvosi kezelésért folyamodjanak. Ezenkívül lehetetlennek tartják a gyors döntést, mert egy ilyen döntésbe be kell vonni a családtagokat és a barátokat, akik átveszik a felelősséget a betegért, amikor az kórházba kerül. Ráadásul a betegség lehetséges okaiban sem értenek egyet az orvosok és a mexikói betegek. A „szemmel verés" például nagyon elterjedt hiedelem ebben az etnikai csoportban. Azt az orvost, aki ezt a lehetőséget figyelmen kívül hagyja, egyszerűen komolytalannak tartják, hiszen ennek

lehetősége számukra megfellebbezhetetlen tény. Továbbá, a mexikói felfogás szerint a gyógyítónak a lehető legtöbb időt kell eltöltenie a beteggel, odafigyelni minden óhajára, s általában is nagyon fontos számukra a bensőséges, szoros kapcsolat kialakítása. Ezzel szemben a nyugati kórházak erre nincsenek felkészülve, ott a gyógyítás is „nagyüzemben" folyik, amit a modern gyógymódok tesznek lehetővé, de ezt más kultúrák képviselői nem ismerhetik. Ez csak egy eset, de általánosságban is elmondható, hogy a nyugati orvosok szakképzettsége és jártassága nem elegendő ahhoz, hogy a helyi lakossággal megfelelően foglalkozni tudjon, hiszen azok kulturális elvárásai és gyakorlatai különböznek az övéktől. A problémák még súlyosabbak a mentálhigiénia esetében, ahol nemcsak a kulturális, hanem a tökéletes nyelvi (és szimbolikus nyelvi) akadályok is nehezítik az pszichiátriai ellátást.

Az orvosi antropológia arra hívja fel a figyelmet, hogy a betegségekkel kapcsolatos képzeteket soha ne társadalmi-kulturális kontextusából kiemelve értelmezzük, hanem csakis azon belül. „Lehetséges például, hogy egyes emberek sajátos magatartást tanúsítanak (például bizonyos ételeket fogyasztanak, zsúfolt házban laknak, vagy betegség esetén nem fordulnak orvoshoz), de nem azért, mert olyan a »kultúrájuk«, hogy így kell cselekedniük, hanem mert egyszerűen túlságosan szegények ahhoz, hogy másként cselekedjenek. Lehetséges, hogy mindennapi életüket magas szorongási szint jellemzi, de nem azért, mert a kultúrájuk »teszi« őket szorongókká, hanem azért, mert más emberek részéről diszkriminációt vagy üldöztetést szenvednek el. Ezért az egészség és betegség helyes értelmezéséhez fontos, hogy elkerüljük az »áldozat elmarasztalását« – vagyis azt, hogy egy embercsoport rossz egészségi állapotát kizárólagosan »kultúrája« következményének tekintsük – ahelyett, hogy tekintetbe vennénk gazdasági vagy társadalmi helyzetüket is." (Helman 1998: 5)

Az orvosi antropológia olyan globális méretű feladatokban nyújthat empirikus kutatásaival segítséget, mint a különböző betegségek és azok gyógyításának társadalmi értelmezései, a túlnépesedés, a környezetszennyezés kezelése, illetve a prevenció lehetőségei.

Az orvosi antropológia fontos kutatási terepét jelentik a nyugati társadalmak is, ahol szintén nem kizárólagos a modern medicina. Mint arról már szó esett, a modern orvostudományra gyakran használják a *biomedikális* kifejezést, amely a genetika, a biokémia, a biofizika és a mikrobiológia eredményeire támaszkodik. A biomedikális egészségmodell úgy definiálja az egészséget, mint a diagnosztikai műszerekkel megállapítható betegségek, kórállapotok hiányát. (Pikó 2002: 14) Az Egészségügyi Világszervezet (WHO) egészségdefiníciója viszont – sok szempontból a „hagyományos" egészségfelfogással párhuzamosan – *a teljes testi, lelki és szociális jóllét* állapotára utal, hangsúlyozván az ember biológiai, pszichikai és szociális létét, illetve ezek egységét. Mindazonáltal elmondható, hogy

az orvostudomány modernkori időszaka a betegségről szól. A betegségcentrikus világkép alapja a kórbonctani bizonyítékok megjelenése volt, ami anélkül tette lehetővé a betegségek tanulmányozását, hogy az élő ember, a maga teljes valójában, „emberségében“ jelen lett volna. (Kopp – Kovács 2006: 10) Ezzel a megfigyelhető, vizsgálható emberi test vált az orvosi gondolkodás központi tárgyává. (Faucault 1973)

Az orvoslás intézményesülése, illetve a *medikalizáció* révén sokak szerint a laikus társadalom szerte a modern világban orvos- és orvoslásfüggő lett, sőt, az egész emberi életet az orvostudomány ellenőrzi és irányítja, a születéstől egészen a halálig. (Foucault 1996) A szociológus Foucault nagyhatású elmélete az orvoslás hatalomgyakorlásáról fontos keretéül szolgál a nyugati társadalmi csoportok antropológiai vizsgálatainak is, amelyek értelmezni kívánják a lokális vagy bizonyos csoportokhoz köthető, egészségügyi kérdésekre vonatkozó gyakorlatokat. Foucault szerint az orvos, mégpedig kifejezetten az egészségügyi intézményhez, a klinikához kötődő orvos hatalmát a 18. század végétől az biztosítja, hogy egyedül ő jogosult és képes bepillantani az ember belső világába. Ez, a Foucault által „orvosi tekintetnek” nevezett hatalom a 19. század folyamán már nemcsak a betegséget, hanem az egészséges embert is ellenőrzése alá vonta. Foucault amellett érvel, hogy a 18. század vége felé történt változások alapvetően módosították a hatalomgyakorlás formáit, ami egyrészt megváltoztatta a hatalom, másrészt az egyén és társadalom viszonyának értelmezését. Ebben a változásban, a hierarchia megújulásában, a hatalom átrendeződésében Foucault szerint nagy szerepe volt azon totális intézményeknek, amelyek maguk is az elnyomást, a társadalmi elfojtást jelenítették meg, mint a börtön, az elmegyógyintézet, a klinika vagy a panoptikon. Ezen intézményeken keresztül azt kívánta bemutatni, hogy a börtön (illetve az iskola, kaszárnya, kórház, üzem), a klinika (mint az egészség és betegség meghatározója), az elmegyógyintézet (mint a normális és az abnormális közötti határvonal kirajzolója) miként alakítanak ki olyan intézményes technikákat és eljárásokat, amelyek társadalmi modellként működnek. S hogy ez a társadalmi modell hogyan fegyelmezi, szoktatja az egyént ahhoz, hogy a társadalmi célokhoz igazodjon. Ezt nevezi Foucault „fegyelmező hatalomnak”,[64] amely nem kötődik egyetlen személyhez, vezetőhöz vagy hatalmi központhoz, hanem éppen személytelenség és hálózatosság jellemzi. Az orvosi hatalom is egyfajta ellenőrzésben nyilvánul meg, amelynek elsődleges célja nem az elnyomás, hanem a beavatkozás, a jelenlét állandó lehetősége, illetve adott témák feletti diskurzus irányítása, birtoklása.

Ennek folyományaként a posztindusztriális kultúrákban erősen megnövekedett az egészségtudatosság szintje, amit az individuum mint érték megerősödése, illetve a tudatos

[64] Szemben a premodern társadalmak „büntető” jelzőjével.

választás szabadsága is támogat. Az egészségünkkel kapcsolatos állandó elfoglaltság, a gyakori orvoslátogatás, a vitaminkészítmények és különféle bajainkra különféle orvosságok szedése mind a medikalizáció folyamatának része, amely azt jelenti, hogy az egészség–betegség kérdése mindennapi életünk részévé vált, a gyógyítás pedig szinte minden esetben modern gyógyszerekkel, modern technikai berendezésekkel elvégzett vizsgálatok alapján felállított diagnózis szerint történik. A modern orvoslásról kialakított laikus elképzelésekben fontos szerepet játszik a média is, amely egyszerre misztifikálja és demisztifikálja az orvostudományt. (Szántó–Susánszky 2002: 31)

Ma Magyarországon az orvosi antropológiához az egyetemi képzés az orvostudomány felől közelít elsősorban; a Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézetében zajlik orvosi antropológia-oktatatás, illetve a Szegedi Tudományegyetem Általános Orvostudományi Karán, szintén a Magatartástudományi Intézetben. Az elsőként említett intézmény orvosi antropológiai részlegének vezetője, Lázár Imre így fogalmaz: „Az elmúlt évtizedek gyors társadalmi változásai, az egészségügyet is elérő társadalmi átalakulás, a magyar társadalmat tagoló kulturális többrétűség, a roma népesség népegészségügyi helyzete, a gyógyítás plurális tagoltsága, a posztmodern médiaviszonyok és az alternatív medicina térnyerése nyomán kialakult változatos betegséghiedelmek, a medikalizáció kérdésköre – mind jelzik azt a széleskörű szakmapolitikai és társadalmi igényt, amely e problémák feltárását, kutatását és több szintű, népegészségügyi súlyú kezelését sürgeti. A felgyorsult kulturális, gazdasági és szociális változások népegészségügyi következményei egyben halaszthatatlanná teszik az orvosi antropológiai keretekben egyeztethető interdiszciplináris értelmezési keretek kialakítását.”[65]

Olvasnivalók magyarul:

HELMAN, Cecil G. (1998) *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melania Kiadói Kft.

LAJTAI László (2003) A minangkabau dukun. *Tabula*, 2003: 6(1): 117-134. old.

További hivatkozott irodalom:

BOGLÁR Lajos (1995) *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiózis

FOUCAULT, Michael (1973) *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception.* London: Tavistock; (1996) *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest: Atlantisz

KOPP Mária – KOVÁCS Mónika Erika (2006) *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest: Semmelweis

[65] http://magtud.hu/reszlegek/antropologia

PIKÓ Bettina (2002) *Egészségszociológia.* Budapest: Új Mandátum

SZÁNTÓ Zsuzsa – SUSÁNSZKY Éva (szerk) (2002) *Orvosi szociológia*. Budapest: Semmelweis

EPILÓGUS

Az antropológia – akárcsak a többi tudomány – manapság már nem képes egyedül boldogulni. Ma már olyan sokat tudunk, hogy egyre bővül azoknak a kérdéseknek a köre, amelyekre még nem tudunk választ adni. Számtalan, korábban „magától értetődő" dologról kiderült, hogy nem is olyan magától értetődő (például, hogy mi egy nő és mi egy férfi feladata), s ez kihatással van egy sor egyéb társadalmi jelenségre is, amelyek újabb kérdéseket vetnek fel. Így aztán az antropológia – akárcsak a többi tudomány – olyan kérdéseket kezd el feszegetni, amelyekkel gyakorta túllépi kompetenciái határait, s a társtudományok eredményeiből merít. A 20. század közepére például megoldódott az a rejtély, amelyet még a diffúzionisták vetettek fel, hogy vajon hogyan építhettek Egyiptomban és Amerikában is olyan hasonló piramisokat? S mint emlékezhetünk rá, a diffúzionisták bizonyos köre erre azt az egyértelmű választ adta, hogy a piramisépítés elve és technikája Egyiptomból terjedt el a világ többi részére, az evolucionisták pedig azzal érveltek, hogy az ember mindenütt hasonló módon gondolkodik, ezért nem kizárt, hogy ugyanazokat a dolgokat találják ki a különböző kontinenseken – egymástól függetlenül. Kiderült, hogy valóban független fejlődésről van szó a piramisok ügyében is, de az is kiderült, hogy nem is ugyanazzal a jelenséggel állunk szemben Egyiptom és Amerika esetében – csak a forma hasonló. Hiszen amíg Egyiptomban hatalmas kőkockákból emelték a piramisokat (valószínűleg sárcsúszdák segítségével, de hogy pontosan hogyan, arról ma is csak elképzeléseink vannak), és egyértelműen sírhelyként funkcionáltak, addig az amerikai piramisok földből épültek, csak utólag borították be őket kővel, és nem sírhelyként, hanem templomalapzatként építették őket. (Borsányi 2008: 154) Csakhogy ahhoz, hogy erre az alapvető funkcionális különbségre fény derüljön, illetve, hogy a belső (autochton) fejlődés bizonyítást nyerjen, több tudományterület kutatására is szükség volt. Így nemcsak a régészet, a történettudomány vagy a kultúratudományok vettek részt a kérdés feltárásában, hanem szükség volt bizonyos matematikai, fizikai, kémiai számításokra is, vagyis több tudomány közös munkájára. Az, hogy a különböző tudományterületek összefognak, és együtt kísérelnek meg bizonyos kérdéseket rendezni, nem újkeletű találmány, de mára kikerülhetetlenné vált. Ezt a jelenséget és folyamatot nevezik *interdiszciplinaritásnak*, amelyre jelen jegyzetben is többször találhatott már utalást az olvasó. A modern otthonszülés kutatása is csak úgy lehetséges például, ha a néprajzi, antropológiai, szociológiai vizsgálódásokon túl a kutató megismerkedik az újszülöttkori élményekkel foglalkozó pszichológiai irányzattal, a perinatális pszichológia mondanivalójával, és értő

módon kell tudnia olvasni a szülészettel foglalkozó orvosi irodalmat is. Ez utóbbi azonban praktikusan inkább együttműködést kíván az orvostudomány megfelelő területeivel, kitágítva a kérdést új horizontok felé.

Az interdiszciplináris vizsgálódások nagyobb eséllyel adhatnak választ azokra a kérdésekre, amelyeket a modernizáció vetett fel. Az emberiség történetében a modern kor csak egy szempillantásnyi idő, mégis hatalmas és főként igen gyors változásokat hozott. Olyan gyors és mélyreható változásokat, hogy az ember ahhoz pszichésen nem képes alkalmazkodni, ezért hol civilizációs betegségekben ütköznek ki az ellentmondások (a pszichoszomatikus betegségek jó része ilyen jellegű), hol ellenkultúrákban. Mindkettő jelentős kutatási téma, segítenek megérteni az ember alkalmazkodóképességét, és feltárni a modernizáció ellentmondásait. A hagyományos, a modern, vagy az alternatív életmódok kutatásán keresztül széles összefüggésrendszerben tudja bemutatni az emberi viselkedést és annak következményeit.

Az antropológusok számára már régtől fogva komoly dilemma, hogy milyen szerepet vállalhat az antropológus és maga az antropológia a kutatások során, mennyiben tesz jót azzal, ha óvja a hagyományos kultúrákat a modernizációtól, vagy ha kiáll egy nép vagy egy közösség ügyéért. Ha hosszú éveken át vizsgálunk egy kultúrát, óhatatlanul felelősséget érzünk iránta, s nem egyszer keverednek kutatók abba a helyzetbe, hogy az általuk kutatott közösség a segítségüket kéri céljaik elérésében. A kutató szakértői, közvetítői státusa sok esetben valóban segítséget jelenthet, de az ilyen jellegű együttműködések könnyen eltávolíthatják a kutatót eredetileg tudományos kérdéseitől.

A legutóbbi évtized(ek)ben új fejlemény, hogy az antropológusok által vizsgált közösségek immáron kinevelték saját „tudományos képviselőiket", akik megismerve, kitanulva saját kultúrájukat, szakértőivé válnak annak. Az antropológus immáron nem „furcsa alak", aki érdektelen, olykor pedig titkos ismeretek után érdeklődik, hanem gyakran úgy tekintenek rá, mint a kultúra szócsövére, képviselőjére, „alkalmazottjára". Amikor Patrick Menget 40 évnyi kutatás után 2006-ban visszatért a brazíliai *ikpengekhez*, megdöbbenve tapasztalta, hogy már nem az ikpengek az „ő indiánjai", hanem ő lett az „ikpengek antropológusa", s a fiatal indiánok immáron azt várták el tőle, hogy a múltjukról a saját maguk által készített filmet Menget terjessze tudományos és politikai körökben. Megkérdezték tőle, hogy valójában mivel kívánja egykori területük visszaszerzésére irányuló követeléseiket elősegíteni. (Menget 2009: 149)

Mindazonáltal Malinowski szakmai hitvallása ma éppen olyan aktuális, mint volt a saját korában. Ha nem aktuálisabb. „Van […] egy még mélyebb és fontosabb szempont, mint

az emberi életformák változatának kóstolgatása, és ez a megszerzett ismeretek bölcsességgé való átalakításának vágya. Bár megadathat nekünk, hogy egy pillanatra behatoljunk egy bennszülött lelkébe; szemein át szemléljük a külvilágot, és annak érezzük magunkat, aminek ő érzi magát – mégis, végső célunk saját világképünk gazdagítása és mélyítése, saját természetünk megértése és finomítása, intellektuálisan és művészileg egyaránt." (Malinowski 1972: 108.) És persze nem is kell feltétlenül a Trobriand-szigetekig menni ahhoz, hogy meg kelljen tanulnunk megérteni a másikat. Elég csak egy hétig figyelni magunkat, hogyan reagálunk azokra az emberekre, akik körülvesznek bennünket. Tudják, azokra, akik olyan furcsán viselkednek…

Thomas Eriksen zárszavánál keresve sem találhatnánk jobbat: „az antropológia nem válaszolja meg az élet értelmének kérdését, de legalább mond valamit arról, hogy sokféleképpen lehet az élet értelmes. Ha válaszokat nem is ad, legalább az lehet az érzésünk, hogy közelebb visz minket magukhoz a kérdésekhez". (Eriksen 2006: 390)

Hivatkozott irodalom:

BORSÁNYI László (2008) A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

ERIKSEN, Thomas H. (2009) *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat

MALINOWSKI, Bronislav (1972) *Baloma.* Budapest: Gondolat

MENGET, Patrick (2009) Kalandozások a posztmodern antropológia területére. In Vargyas Gábor (szerk) *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. Budapest: L'Harmattan, 149-160. old.

BIBLIOGRÁFIA

A. GERGELY András

1996 *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont

2006 *Tudományterületi áttekintések. Alkalmazott antropológiai és társ-tudások*. Budapest: MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont

AHMED, Akbar – SHORE, Chris N. (szerk)

1995 *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*. London: Athlone Press

ANDRÁSFALVY Bertalan

1975 *Duna mente népének ártéri gazdálkodás Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig.* Tolna Megyei Tanács Levéltára. (Tanulmányok Tolna megye történetéből, 7) Szekszárd

APPADURAI, Arjun

2008 Helyretenni a hierarchiát (Homo hierarchicus). *Magyar Lettre Internationale*, 69. szám. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre69/arjun.htm. (Letöltés ideje: 2012.08.03.)

BAKÓ Boglárka

2004 A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás* 2004/3. szám http://www.hhrf.org/kisebbsegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=8 (Letöltés ideje: 2012.08.03.)

BARLEY, Nigel

2006 *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest: Typotex

BARNARD, Alan

2000 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press

BARTH, Frederick

1959 *Political leadership among Swat Pathans*. London: The Athlone Press

1967 Economic Spheres in Darfur. In Firth, Raymund (szerk) *Themes in Economic Anthropology.* London: Tavistock, 149-174. old.

BASTIAN, Adolf

1902 *Die Lehre vom Denken zur Ergänzung der Naturwissenschaftlichen*

Psychologie, für Überleitung auf die Geistewissenschaften. Berlin: Dümmler Berlin

BENEDICT, Ruth Fulton

1934 *Patterns of Culture*. Houghton: Mifflin Company

2006 *Krizantém és kard*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

BICZÓ Gábor (szerk)

2003 *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai

BICZÓ Gábor – KISS Noémi (szerk)

2003 *Antropológia és irodalom*. Debrecen: Csokonai

BIRKET-SMITH, Kaj

1969 *A kultúra ösvényei*. Budapest: Gondolat

BITTERLI, Urs

1982 *„Vadak" és „civilizáltak". Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete.* Budapest: Gondolat

BOAS, Franz

1911 *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press

1920 Methods of Ethnology. *American Anthropologist*, 22/4.

1975a. *Kwakiutl Ethnography.* University of Chicago

1975b. *Népek, nyelvek, kultúrák*. Budapest: Gondolat

BODROGI Tibor

1997 *Mesterségek, társadalmak születése*. Budapest: Fekete Sas

1998 James George Frazer. In James G. Frazer: *Az aranyág*. Budapest: Osiris, 465-474. old.

BOGLÁR Lajos

1985 Kultúrák sorsa az elveszett világban… *Történelem és kultúra I.* Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség.

1991 Pszichoterápia és „sámánizmus". Két esettanulmány. *Végeken* (4): 9-13. old.

1994 *„Így kutatunk mi…" Az antropológiai terepmunka módszereihez I*. Budapest: Szimbiózis

1995 *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiózis

1996 *Mítosz és kultúra*. Budapest: Szimbiózis

2001a *A kultúra arcai*. Budapest: Napvilág

2001b *Etno-esztétika – Bevezetés*. Kézirat. Budapest: Szimbiózis (Rövidített változata

In Boglár Lajos (2005) *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

2004 (szerk) *„Így kutatunk mi...". Az antropológiai terepmunka módszereihez.* I-II-III. Budapest: Szimbiózis

BOGLÁR Lajos – A. GERGELY András – BALI János – HAJNAL Virág – PAPP Richárd

2005 *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Nyitott Könyvműhely

BOHANNAN, Paul

1959 The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *Journal of Economic History*, 19: 491-503

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk)

1997 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem

BORSÁNYI László

1997 A kulturális relativizmus mint a megértés filozófiája. *Új Holnap,*1997/01 http://oldwww.uni-miskolc.hu/city/Olvaso/ujholnap/97januar/borsanyi.html (Letöltés ideje: 2012.04.10.)

1999 Vallásos vallástalanok. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *Menyeruwa.* Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára. Budapest: Szimbiózis

2001 A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és Közösség,* V. évf. I. szám, 77-83. old.

2008 A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

BORSOS Balázs

2000 *Három folyó közt. A bodrogközi gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák idején (1840-1910).* Budapest: Akadémiai

2004 *Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról*. Budapest: L'Harmattan

BORSOS Béla

2002 *Azok a bizonyos könnyű léptek. I. Ökológia és rendszerelmélet*. Budapest: L'Harmattan

BOURDIEU, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

CALKINS, Fay

1962 *My Samoan Chief*. Honolulu: University of Hawaii Press

CARNEIRO, Robert

1970 The Theory of the Origin of the State. *Science* (169): 733-738.

CLIFFORD, James

2001 Utazó kultúrák. *Magyar Lettre Internationale,* 41. szám
http://epa.oszk.hu/00000/00012/00025/clifford.htm
(Letöltés ideje: 2012.06.12.)

CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press

COCCHIARA, Giuseppe

1965 *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára.* Budapest: Gondolat

CONKLIN, Harold C.

2003 Hanunóo nyelvben használatos szín kategóriák. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 73-78. old.

D'ANDRADE, Roy

1995 *The Development of Cognitive Anthropology*. New York: Cambridge University Press

DEMCSÁK Katalin – KÁLMÁN C. György (szerk)

2003 *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban*. Budapest: Kijárat

DESCOLA, Philippe – LENCLUD, Gérard – SEVERI, Carlo – TAYLOR, Christine

1994 *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest: Osiris-Századvég

DIEMBERGER, Maria Antonia Sironi:

1999 *Tibet. A világ teteje múlt és jelen között*. Budapest: Gabo

DOUGLAS, Mary

1966 Purity and Danger. *An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York: Frederick A. Praeger;

1970 *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books

2003 *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris

DÖMÖTÖR Tekla

1981 *A magyar nép hiedelemvilága*. Budapest: Corvina

DUMONT, Louis

2002 *Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe: leszármazási csoportok és házassági szövetség*. Budapest: L'Harmattan

DURKHEIM, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Félix Alcan

2002 *A vallási életelemi formái.* Budapest: L'Harmattan

DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel

1902 De quelques formes primitives de classification. *L'Année Sociologique*, 1901-1902, (6): 1-72.

2005 Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához. In Fehér Márta – Békés Vera (szerk) *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest: Typotex, 113-132. old.

ELIADE, Mircea

2002 *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris

2006 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa

ELLEN, Roy F.

1979 Introduction. Anthropologí, Environment and Ecological Systems. In Burnham, Philip C. – Ellen, Roy F. (szerk) *Social and Ecological Systems*. London: Academic.

ERIKSEN, Thomas H.

2009 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest: Gondolat.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press

1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press

1951 *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press

1956 *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press

1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press.

1997 Szociálantropológia: múlt és jelen. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 558-574. old.

EVANS-PRITCHARD, Evan E. – FORTES, Meyer

1940 *African Political Systems*. London and New York: International African Institute

FAUBION, James D.

2001 Currents of Cultural Fieldwork. In Atkinson, Paul – Delamont, Sara – Coffey, Amanda – Lofland, John, Lofland, Lyn (szerk) *Handbook of Ethnography.* London: Sage, 39-59. old.

FEJŐS Zoltán (szerk)

2000 *Idő és antropológia*. Budapest: Osiris

FOUCAULT, Michael

1973 *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception.* London: Tavistock

1996 *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest: Atlantisz

FRAZER, James M.

1998 [1995] *Az aranyág*. Budapest: Osiris

FREEMAN, Derek

1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge: Harvard University Press

FROBENIUS, Leo

1981 *Afrikai kultúrák*. Budapest: Gondolat

GEERTZ, Clifford

1960 *Religion of Java.* Chicago: University Of Chicago Press

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basis Books

1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

2001a *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris

2001b Az eszes vadember. (Lévi-Straussról). *Magyar Internationale* 40. szám. http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre40/geertz.htm (Letöltés ideje: 2012.08.10.)

GEERTZ, Clifford – Hildred GEERTZ

1975 *Kinship in Bali.* University Of Chicago Press

GENNEP, Arnold van

1909 *Les rites de passage*. Paris: A & J. Picard = (1960) *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press

GOODY, Jack

1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press

GLUCKMAN, Max

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London: Cohen and West

HALL, Edward T.

1980 *Rejtett dimenziók*. Budapest: Gondolat

HARASZTI Anna

2005 Alkalmazott és akcióantropológia. Elméleti és etikai alapkérdések. *Világosság,* 2005/7-8. 205-232. old.

HARRIS, Marvin

1968 *The Rise of the Anthropological Theory,* New York: Thomas Y. Crowell Company

1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches,* New York: Vintage

1979 *Cultural Materialism: The Struggle of a Science of Culture.* New York: Random House

1981 *America Now: Why Nothing Works?* New York: Simon & Schuster

1997 A kulturális materializmus elméleti alapelvei. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 517-551. old.

2003 Az indiai szent tehén kulturális ökológiája. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 30-51. old.

HAVILAND, William A.

1993 *Cultural Anthropology*. Fort Worth, TX: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers

HEIDER, Karl

1991 *Indonesian Cinema: National Culture on Screen*. Honolulu: University of Hawaii Press

HELMAN, Cecil G.

1998 *Kultúra, egészség és betegség*. Budapest: Melania Kiadói Kft.

HERSKOVITS, Melville Jean

1941 *The Myth of the Negro Past.* Boston: Beacon Press; (1962) *The Human Factor in Changing Afrika.* New York: Alfred A. Knopf

1982 Kulturális antropológia. In Tálasi István (szerk) *Néprajzi szöveggyűjtemény I.* Budapest: Gondolat, 187-225. old.

HOEBEL, Adamson E.

1954 *The Law of Primitive Man*. Harvard, MA: Atheneum

HOEBEL, E. Adamson – FROST, Everett Lloyd

1976 *Culture and Social Anthropology*. New York: McGraw-Hill

HOLLÓS Marida

1995 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis 1995/5.

HOLMBERG, Allan R.

1971 Vicos: A Peasant Hacienda Community in Peru. In Dalton, George (szerk) *Economic Development and Social Change.* New York: Natural History Press, 518-555. old.

KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor

2008 Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban. In Kézdi Nagy Géza (szerk) *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

KAPLAN, David – MANNERS, Robert A.

1971 Anthropology: Some Old Themes and New Directions. *Southwestern Journal of Anthropology* 27(1): 19-40. old.

KARÁDY Viktor

2000 Utószó. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris, 537-553. old.

KÉZDI NAGY Géza (szerk)

2008 *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

KISDINÉ NEMÉNYI Barbara (KISDI Barbara)

2008 Ők az ellenségeink, velük házasodunk. A házasság és a család intézménye kultúraközi összehasonlításban. In Császár Melinda – Rosta Gergely (szerk) *Ami rejtve van s ami látható*. Tanulmányok Gereben Ferenc 65. születésnapjára. Budapest-Piliscsaba: Loisir, 321-328. old.

KROEBER, Alfred L.

1925 *The Handbook of the Indians of California.* Washington, DC: Government Printing Office.

1949 *The Nature of Culture.* Chicago: University of Chicago Press

1997 A kultúra fogalma a tudományban. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem, 159-187. old.

KROEBER, Alfred L. – KLUCKHOHN, Clyde

1952 A Critical Review of Concepts and Definitions. Harvard University, *Peabody Museum of American Archeology and Ethnology Papers*, 47.

KROEBER, Alfred L. – PARSONS, Talcott

1958 The Concepts of Culture and of Social System. *The American Sociological Review* 1958/23, 582-583. old.

KROEBER, Theodora

1981 *Ishi, az utolsó vadember*. Budapest: Kossuth

KOPP Mária – KOVÁCS Mónika Erika

2006 *A magyar népesség életminősége az ezredfordulón*. Budapest: Semmelweis

KÓSA László

1982 Ember és táj. Jegyzetek a magyar nép környezetátalakító munkájáról. In Módi György – Balassa István – Újváry Zoltán (szerk) *Néprajzi Tanulmányok Dankó Imre tiszteletére.* Debrecen: KLTE, 15-20. old.

KUNT Ernő – SZARVAS Zsuzsa (szerk)

1993 A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon. Miskolc: *KVAT füzetek* 1.

KUPER, Adam

1996 *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul

1999 *Among the Anthropologists. History and Context in Anthroplogy.* The Athlone Press, London & New Brunswick, NJ.

LAJTAI László

2003 A minangkabau dukun. *Tabula*, 6(1): 117-134.

LEACH, Edmund

1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press

1996 *Szociálantropológia*. Budapest: Osiris

LÉVY-BRUHL, Lucien

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan = (1926) *How Natives Think.* London: George Allen & Unwin

1922 *La mentalité primitive.* Paris: Félix Alcan

1974 A természeti népek világképe. In Huszár Tibor – Somlai Péter (szerk) *A szociológia története 1917-1945 között.* Budapest: Tankönyvkiadó

LÉVI-STRAUSS, Claude

1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Boston. (*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949)

1966 *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press (*La pensée sauvage*, 1962)

1979 *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa

1990 Gondolatok a szabadságról [ford: Ádám Péter]. *Nagyvilág* 35 (4): 566-573. old

2001 *Strukturális antropológia I-II*. Budapest: Osiris

LINTON, Ralph

1936 *The Study of Man,* New York: Appleton

1945 *The Cultural Background of Personality,* New York: Appleton

1997 Státus és szerep. In Bohannan, Paul – Glazer Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 267-292. old.

LINTON, Ralph – KARDINER, Abram – WITHERS, Carl – DU BOIS, Cora Alice

1948 *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press

LOWIE, Robert, H.

1920 *Primitive Society*. New York: Boni and Liveright

MAIR, Lucy

1966 *Primitive Government*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin

MALINOWSKI, Bronislaw

1913 *The Family among the Australian Aborigines.* London: University of London Press;

1915 The Natives of Mailu. Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea. *Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia 39*:494-706

1922 Argonauts of Western Pacific. *Studies in Economics and Political Science, 65.* London: Routledge and Kegan Paul

1926 *Crime and Custom in Savage Society.* London: Kegan Paul;

1935 *Coral Garden and their Magic.* London: Allen and Unwin

1944 *A Scientific Theory of Culture.* Durham: University of North Carolina Press

1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term.* London: Routledge & Kegan Paul

1972 *Baloma.* Budapest: Gondolat.

1997 A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 379-405. old.

MAQUET, Jacques

2003 *Az esztétikai tapasztalat. A vizuális művészetek antropológus szemmel*. Debrecen: Csokonai

MARCUS, George E.

1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multy-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 95-117. old.

MARÓTI Andor (szerk)

1975 *Forrásmunkák a kultúra elméletéből*. Budapest: Tankönyvkiadó

MAUSS, Marcel

2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest: Osiris

MEAD, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa*. New York: William Morrow

1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* New York: William Morrow

1970 *Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban*. Budapest: Gondolat

MEAD, Margaret – METRAUX, Rhoda

1953 *The Study of Culture at a Distance,* Chicago: University of Chicago Press

MENGET, Patrick

2009 Kalandozások a posztmodern antropológia területére. In Vargyas Gábor (szerk) *Átjárók. A magyar néprajztól az európai etnológiáig és a kulturális antropológiáig*. Budapest: L'Harmattan, 149-160.

MERTON, Robert K.

1980 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Budapest: Gondolat

MORGAN, Lewis Henry

1851 *League of the Iroquois,* Rochester: Sage and Brothers

1871 *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington:* Smithsonian Institution

1877 *Ancient Society*. New York: Henry Holt and Company

1961 *Az ősi társadalom*. Budapest: Gondolat.

NÉMEDI Dénes

1996 *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó

NIEDERMÜLLER Péter

1993 Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk) *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolc: KVAT, 27-84. old.

1994 Paradigmák és esélyek – avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. *Replika* 13-14. szám, 89-129. old.

N. KOVÁCS Tímea

2007 *Helyek, kultúrák, szövegek: a kulturális idegenség reprezentációjáról*. Debrecen: Csokonai

O'REILLY, Karen

2009 *Key Concepts in Ethnography*. London: Sage Publications

ORTNER, Sherry B. (szerk)

1999 *The Fate of „Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

OTTO, Rudolf

1998 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest: Osiris

PÁLINKÁS János

2001 A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség,* V. évf., 1. szám: 69-76.

PESOVÁR Ernő

1996 Hagyomány és korszerűség. In Striker Sándor (szerk) *A kultúra szerepe a változó világban: országos tudományos konferencia.* Budapest: Magyar Művelődési Intézet, 25-28. old.

PIKÓ Bettina

2002 *Egészségszociológia.* Budapest: Új Mandátum

POLÁNYI Károly

1957 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time.* Boston, MA: Beacon

2003 *A nagy átalakulás*. Budapest: Napvilág

PULAY Gergő

2005 Mary Douglas: Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok. *BUKSZ* 17(1): 77-79. old.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald

[1922] 1948 *The Andaman Islandrs.* Glencoe, 111: Free Press;

[1931-32] 1948 The *Social Organization of Australian Tribes.* Glencoe, 111: Free Press

1952 *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press. 178-187. old.

1997 A funkció fogalma a társadalomtudományban, illetve A társadalmi struktúráról. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 409-435. old.

2004 *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen: Csokonai

RAPPAPORT, Roy A.

1966 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press

2003 A környezeti viszonyok rituális szabályozása egy új-guineai nép körében. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 52-69. old.

RATZEL, Friedrich

1887 *A föld és az ember. Anthropo-geographia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai.* Budapest: MTA

REDFIELD, Robert

1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press

RENTELN, Alison Dundes

1988 Relativism and the Research for Human Rights. *American Anthropologist*, Vol. 90, No. 1, 56-72. old.

RIES, Julien

2003 *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*. Budapest: Typotex

RUETHER, Rosemary Radford

1998 Ökofeminizmus. A nők elnyomásának és a természet leigázásának szimbolikus és társadalmi összefüggései. In Bíró Judit (szerk) *Deviációk*. Budapest: Új Mandátum

SAHLINS, Marshall D.

1965 On the Sociology of Primitive Exchange. In Banton, Miachael (szerk) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: A.S.A. Monographs 1.

1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: Aldine

SAMOVAR, Larry A. – PORTER, Richard E. – STEFANI, Lisa A.

1998 *Communication between Cultures*. Belmont, CA: Wadsworth

SAPIR, Edward

1915 (1949) The Social Organization of the West Coast Tribes. In Mandelbaum, David Goodman (szerk) *Selected writings in language, culture and personality.* Los Angeles: University of California Press, 468-487. old

1916 (1949) Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method. In Mandelbaum, David Goodman (szerk) *Selected writings in language, culture and personality.* Los Angeles: University of California Press, 389-462. old.

1921 *Language.* New York: Harcourt

1971 *Az ember és a nyelv*. Budapest: Gondolat

SÁRKÁNY Mihály

1988 *Közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet

2000 *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest: L`Harmattan.

SÁRKÁNY Mihály – SOMLAI Péter

2003 A haladástól a kontingenciáig. Vázlat a szocio-kulturális evolúció változó elméleteiről. *Szociológiai Szemle* 2003/3, 3-26. old.

SERVICE, Elman R.

1966 *The Hunters*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs, N.J.

SERVICE, Elman R.– SAHLINS, Marshall D. – WOLF, Eric R.

1973 *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest: Kossuth

SHILS, Edward

1987 A hagyomány. Bevezetés. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk) *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport, 15-66. old.

SLOCUM, Sally

2003 A gyűjtögető aszony: férfi egyoldalúság az antropológiában. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 182-194. old.

SPIRO, Melford E.

1966 Religion: Problems of Definition and Explanation. In Banton, Michael (szerk)

Anthropological Approaches to the Study of Religion. (A.S.A. Monographs 3.), London: Tavistock, 85-126. old.

STEINER, Chris

1994 *African Art in Transit*. New York: Cambridge University Press

STEWARD, Julian

1955 *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* Urbana: University of Illinois Press

1998 A kulturális ökológia fogalma és módszerei. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 442-456. old.

STOLLER, Paul

1996 Spaces, Places and Fields: Politics of West African Trading in New York's Informal Economy. *American Anthropologist,* 98 (4): 776-789. old.

SZÁNTÓ Zsuzsa – SUSÁNSZKY Éva (szerk)

2002 *Orvosi szociológia*. Budapest: Semmelweis

TAX, Sol

1975 Action Anthropology. *Current Anthropology*,vol. 16, 171-177. old.

TOMKA Miklós

2007 *Egyház a társadalomban*. Budapest–Piliscsaba: PPKE

TURNER, Victor, W.

1957 *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life.* Manchester University Press

1968 *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu.* Oxford, Clarendon P.; London, International African Institute

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* New York: Columbia University Press

2002 *A rituális folyamat*. Budapest: Osiris

TYLER, Stephen, A.

2003 Bevezetés a kognitív antropológiába. In Biczó Gábor (szerk) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen: Csokonai, 79-100. old.

TYLOR, Edward Burnett

1871 *Primitive Culture*. London: J. Murray,

1878 The Game of Patolli in Ancient Mexico, and its Probably Asiatic Origin. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 8, 116-131. old.

1997 A primitív kultúra. (részlet) In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 108-127. old.

UTRY Attila

1997 Multikulturalitás és tolerancia. *Új Holnap* (9): 55-60. old.

VAJDA László

1948 Kövek a síron. In *IMIT Évkönyv*. Budapest: IMIT. 209–241. old.

1949 A néprajztudomány kultúrtörténeti iránya és a bécsi iskola. *Ethnographia,* 60: 45-71. old.

VALENTINE Charles A. – VALENTINE Betty Lou

1970 Making the Scene, Digging the Action, and Telling it Like it is: Anthropologists at Work in the Darg Ghetto. In Whitten, Norman E., Jr. – Szwed, John F. (szerk) *Afroamerican Anthropology: Contemporary Perspectives*. New York: The Free Press, 403-418. old.

VARGYAS Gábor

2002 E. Durkheim és A vallási élet elemi formái. In Émile Durkheim*: A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan

2008 *Dacolva az elkerülhetetlennel*. Budapest: L'Harmattan

VÁRI András (szerk)

1988 *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Budapest: Akadémiai

VIGA Gyula

1988 Néhány megjegyzés a néprajz és a kulturális ökológia kapcsolatához. Herman Ottó Múzeum Évkönyve 26, 115-119. old.

VOIGT Vilmos

2006 *A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba*. Budapest: Timp

VÖRÖS Miklós

2007 Megkésett nekrológ. Clifford Geertz, 1926-2006. *Magyar Lettre Internationale, 65*. szám, http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre65/voros.htm (Letöltés ideje 2012.08.10.)

WEINER, Anette

1992 *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkeley:

University of California Press

WELLMAN, Barry

1999 The Network Community. In Wellman, Barry (szerk) *Networks in the Global Village.* Boulder: Westview Press

WHITE, Leslie

1973 *A kultúra fejlődése.* Budapest. Szociológiai füzetek 5.

1997 Az energia és a kultúra evolúciója. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem, 461-486. old.

WHORF, Benjamin Lee

1939/1941 The Relation of Habitual Thought And Behavior to Language. In Spier, Leslie (szerk) *Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir.* Menasha: Sapir Memorial Publication Fundation

1997 A szokványos gondolkodás és a viselkedés viszonya a nyelvhez. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Panem, 221-249. old.

WILLIGEN, van John

1986 *Applied Anthropology: an Introduction*. South Hadley, Mass: Bergin & Garvey

WOLF, Eric R.

1995 *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai, Osiris, Századvég

ZENTAI Violetta (szerk)

1997 *Politikai antropológia*. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium