

N. Kovács Tímea

Helyek, kultúrák, szövegek. A kulturális idegenség reprezentációjáról

Szüleimnek

Tartalomjegyzék

Bevezetés

I. „Helyek”: a kulturális antropológia diszkurzív hagyománya

- I. 1. Az idegenség diskurzusa: tapasztalat és imagináció
 - 1.1. A másság közvetítése: képek és történetek
 - 1.2. A barbár és a nemes vadember narratívái
 - 1.3. Tapasztalat és imagináció
 - 1.4. Kulturális kartográfia: a tudományos perspektíva
- I. 2. Malinowski és az antropológia mágiája
 - 2.1. A találkozás új formája
 - 2.2. A kultúra megfigyelője: az antropológus „láthatatlansága”
 - 2.3. A kultúra körülhatárolása
 - 2.4. A monografikus pillantás és az antropológia legitimitása
 - 2.5. Az antropológiai paradigma
 - 2.6. Az antropológiai paradigma utóélete

II. „Kultúrák”: a klasszikus antropológiai paradigma humántudományi megújulásának két példája

- II. 1. A színre vitt kultúra: az esztétikai és a társadalmi dráma Victor Turner munkásságában
 - 1.1. Szimbólum, rítus, társadalom
 - 1.2. Az összehasonlító szimbológia
 - 1.3. A társadalmi és az esztétikai dráma
 - 1.4. A performatív etnológia
 - 1.5. A performatív etnológia gyakorlata
 - 1.6. A színház, mint a társadalomtudományi gondolkodás paradigmája
- II. 2. A kultúra mint szöveg: Clifford Geertz és a hermeneutika
 - 2. 1. Kultúra, szimbólum, jelentés
 - 2. 2. A kultúra mint szöveg
 - 2. 3. „Viselkedésdarabka, csöppnyi kultúra”: a sűrű leírás
 - 2. 4. A sűrű leírás gyakorlata
 - 2.5. „Csillogó tornyok”

III. „Szövegek”: a megírt világ, azaz az antropológia antropológiája

- III. 1. Az antropológiai kutatás „megírt” helyei
 - 1.1. Az antropológiai terep dilemmája
 - 1.2. A kolonializmus kritikája
 - 1.3. Tudomány és irodalom között: az etnográfiai határműfajok
 - 1.4. A tereptől az írás felé
- III.2. Az írás és az antropológiai szövegek
 - 2.1. Az (antropológiai) írás mint poétikai és hatalmi gyakorlat

- 2.2. Az antropológiai szövegek – a tekintély, a meggyőzés, az objektivitás retorikái
- 2.3. A kultúra szövegének és az antropológia szövegeinek az olvasása
- 2.4. Az antropológiai kánon olvasata

Irodalomjegyzék

Bevezetés: Helyek, kultúrák, szövegek

„Akárcsak a művészetnek és a történelemnek, az etnográfának is az a feladata, vagy legalábbis egyik feladata, hogy narratívokat és forgatókönyveket állítson elő figyelmünk újraösszpontosítására. De nem olyan narratívokat és forgatókönyveket kell előállítania, amelyek elfogadtatnak minket önmagunkkal azáltal, hogy mások világait számunkra nem kívánatosnak és elérhetetlennek tüntetik föl; hanem olyanokat, amelyek felfoghatóvá tesznek minket önmagunk számára azáltal, hogy úgy ábrázolnak minket és másokat, mint akiket egy kitörölhetetlen idegenszerűséggel átszőtt világba vetettek, amelynek idegenszerűségétől nem tudjuk magunkat távol tartani” (Geertz 1994: 348).

Az *Art* c. folyóirat 2001. évi hetedik kiadásában jelent meg a fiatal svájci művésznak, Olaf Breuningnek a *Primitives* című színes fotográfiája. A képen négy, ágszoknyát viselő „benszülött” látható, akik a kezükben botokat tartanak. Bőrük barnára van festve és kis, szabályos fehér foltokkal tarkított, ami halványan csomagolópapírra emlékezteti a szemlélőt. Breuning, saját bevallása szerint, a természet- és őstörténet egyes jeleneteit élethűen fölépítő New York-i Természettörténeti Múzeumból kapta az ötletet a „benszülött-projekthez”. Ott látott például egy olyan feketét, akinek az egész testét fehér négyyszögek borították: „Olyan idegen volt, hogy újra meg újra eszembe jutott.” (Art 2001: 36).

1. kép

A Természettörténeti Múzeumban kiállított fekete férfi alakja azt a tudományos érdeklődést példázza, amely a nyugati kultúrában az idegen, a „primitív” kultúra, a „vadember” iránt él. Ez az érdeklődés közel egy évszázada a tudományos szempontokat érvényesítő kulturális antropológia és a művészetek, illetve egyéb társadalmi diskurzusok közötti feszültség terében artikulálódik. Az idegen törzsi, primitív, egzotikus kultúrák folyamatos kihívást jelentettek a nyugati gondolkodás számára, ami – többek között – tudományos leírások és vizsgálódások sokaságára serkentette a kutatókat. Ennek nyomán indultak el az első tudományos expedíciók, így kerültek a távoli, nem-európai országok és „primitív” kultúrák képviselői és tárgyai a nyugat-európai országokba, ahol a 20. század elejétől kezdődően többek között múzeumok és egyetemi tanszékek formájában intézményesült ez a tudományos érdeklődés. A „primitívek”, a távoli földrészek egzotikus kultúrái ugyanakkor a nyugati kultúra más területeit is élénken

foglalkoztatták. Így vált például az egzotikus „Másik” a 20. század első évtizedeiben a modern művészeti kezdeményezések, képzőművészeti és irodalmi mozgalmak egyik forrásává.¹ A tudomány és a művészet egymástól hagyományosan távol eső területei kapcsolódtak itt egybe az idegenség diskurzusán, az „ott”-nak és az „itt”-nek a sajátos keverékén, reflexív viszonyán keresztül. Értelmezésben az idegenről folyó beszéd elsősorban a primitív és a modern, illetve a tudomány és a művészet által határolt területen zajlott, s aszerint alakult, hogy ezek miképpen kapcsolódtak egybe, milyen tartalommal telítették egymást, avagy hogyan próbálták meg egymástól elhatárolódni.

Jelen kötet azt tekinti feladatának, hogy néhány példán keresztül megvilágítsa az idegenség különböző reprezentációs formái közötti sajátos, reflexív viszonyt. S hogy megvilágításról beszélek, és nem feldolgozásról, elemzésről vagy magyarázatról, az nem tekinthető véletlennek. E terület ugyanis szinte áttekinthetetlenül összetett – nemcsak anyagát, hanem elméleti vonatkozásait tekintve is. Így eleve nem vállalkozhattam semmiféle teljességre törekvő áttekintésre. A helyzetet tovább nehezíti, hogy az idegen leírására szerveződött tudomány, a kulturális antropológia maga is nagyon ellentmondásosan ítéli meg önnön történetének utóbbi évtizedeit, éppen azokat az évtizedeket, amelyek döntő módon alakították és formálták az idegenség tudományos reprezentációját.

A következőkben tehát az idegen kultúra, illetve a kulturális idegenség évszázados problémáját járom körül néhány metszet segítségével, az idegen megírásának, a „Másikról” folytatott beszélésnek néhány alapvető módját elemezve. Ezt a problematikát három csomópont köré csoportosítva tárgyalom. Elsőként az idegen földrajzi értelemben vett birtokbavételét, a saját kultúra elhagyását, az „itt-ből” az „ott-ba” tartó utazást, s az utazásokhoz kapcsolódó **helyeket**, illetve az idegent a helyekkel társító gyakorlatot vizsgálom meg két összefüggésben. A Nyugat által ismert világ határai a 15. századdal induló felfedezések nyomán jelentősen megváltoztak. Az utazások legdöntőbb tapasztalatát az idegen helyek, furcsa szokások, különös emberek, érthetetlen világok sokaságával való szembesülés jelentette. A távoli helyek földrajzi felfedezése szükségszerűen kapcsolódott egybe e helyek értelmezésére, illetve megjelenítésére, leírására tett kísérletekkel. S éppen ezek a kísérletek jelentették az idegen világok szövegekbe öntésének, textualizálásának első lépéseit, amint azt az útleírások, naplók, levelezések sokasága bizonyítja. E szövegek azonban

¹ A premodern és a modern társadalmak közötti irodalmi, képzőművészeti összefüggésekhez lásd Clifford 1988b, Clifford 1994, Heinrichs 1995, Rubin 1984, Küster 2003, Zenk 2003.

számomra nem, mint beszámolóik érdekesek; kérdésseltevés nem arra irányul, hogy milyenek voltak valójában az éppen felfedezett, ismeretlen helyek. Az első fejezetben – „Az idegenség diskurzusa: tapasztalat és imagináció” – sokkal inkább azt igyekszem megmutatni, hogy a középkor és a korai újkor imaginárius világképe, idegen kultúrákkal kapcsolatos elképzelésrendszere – a kitalált idegen – miképpen befolyásolta a ténylegesen felfedezett idegen kultúrákkal kapcsolatos tapasztalatokat – a megtalált idegent –, illetve azok leírását.

A 19. században azonban már egyre erőteljesebben artikulálódott az idegen kultúrák objektív leírásának igénye. Ez az igény intézményesült aztán a 20. század elején a kulturális és szociálanropológiában, ebben a kulturális idegenséget vizsgáló, elemző és magyarázó modern tudományban. Az antropológia fokozatosan kidolgozta a maga tudományos apparátusát, hogy az idegen „helyének” az „ott-nak” a leírását megszabadítsa az évszázadok óta ráarakódó elképzelésrétegektől. Ennek első lépcsője az antropológiai utazásnak az utazás más formáitól való megkülönböztetése volt. Az antropológus felbukkanását követően a korábbi útleírások csodákkal és fantasztikummal benépesült helyeiből a tudományos megismerés semleges helye lesz, amit az antropológia terepként definiál. Ezt a terepet, az idegen kultúra újonnan létrehozott helyét az antropológus képzettsége, nyelvtudása, a helyekkel való együttélése a tudományos leírás laboratóriumává tette. A terep mint tudományos koncepció az idegenség megragadásának alapvetően új módját kínálta, s emellett azt a reményt – ma már inkább azt mondanánk, illúziót – keltette, hogy ezek az idegen kultúrák a maguk eredetiségében, objektív módon vizsgálhatók. Vagyis, minőségét tekintve új, a korábbi utazók által felhalmozott ismeretektől alapjaiban eltérő tudás jöhet létre általa. A kiképzett utazó, az antropológus, illetve a terepmunka általa létrehozott és rajta keresztül létrejövő mítosza képezi a második fejezet – „Malinowski és az antropológia mágiája” – tárgyát, ahol a klasszikus antropológia modelljét a diszciplína alapító atyjának, Bronislaw Malinowskinak tevékenységén keresztül mutatom be részletesen.

Az idegenség megragadásának fontos mozzanatát jelöli, hogy az nemcsak földrajzi értelemben kerül meghódításra, hanem konceptuálisan is. Ebben az összefüggésben pedig már nemcsak földrajzi, vagy metaforikus helyek társulnak az idegenhez, hanem fogalmi rendszerek, kategóriák, leírási modellek. Ezek közül az egyik legérdekesebben rétegezett, és az antropológiai kontextusban is központi jelentőséggel bíró fogalom a kultúráé. A saját és a másik viszonyának története azokkal az elbeszélésekkel kezdődött, amelyek rögzített dichotómiákba rendezték az ismeretlent. A másik elutasítása, majd kisajátítása azokban az

ellentéppárokból vált nyilvánvalóvá, amelyek az idegent fejletlennek, civilizálatlannak, barbárnak minősítették. A civilizáció és a történelem „peremvidékeit” benépesítő idegen világok legfeljebb a természetes – vagy talán a paradicsomi – állapotokat szimbolizálták a nyugati világ számára. A természettel szembeállított kultúra ebben az összefüggésben abszolút értékfogalomnak számított és a nyugati világ magasabbrendűségét volt hivatott igazolni. A csodás helyeket tudományos terepekké változtató kulturális antropológia azonban megfosztotta a kultúra fogalmát ettől az értéktartalomtól, s a résztvevő megfigyelés módszertanát a viselkedésben tetten érhető kultúra koncepciójával kötötte össze. Innentől fogva beszélünk **kultúrákról**, s vizsgálhatjuk, hogy a kultúra fogalma milyen jelentéstartalmakkal telítődik az antropológia tevékenységének köszönhetően.

Vajon hogyan ragadható meg a kultúra? A kultúrák leírása mindig szorosan összekapcsolódott a kultúra fogalmának meghatározásával: munkám második részét ezért az antropológiai kultúrafogalom összefüggéseinek szenteltem. Ezt a mondatot azonban rögtön pontosítanom is kell, hiszen nem arról van szó, hogy az antropológiának e fogalom változásaiban tetten érhető történetét írnám meg. Csupán egy szeletét, csak két mozzanatát metszem ki annak a mozgalmas küzdelemnek, amelynek során ez a tudomány megkísérelte meghatározni tulajdonképpeni kutatási tárgyát. Az idegen kultúrák objektív leírásával próbálkozó antropológia a kultúrák különbözőségének elismerésétől a viselkedésben tárgyiasított, homogén egészként felfogott kultúrán át a humántudományi modellek hatására a kultúrakoncepció újragondolásához, értelmezésben új kultúra-metaforákhoz jutott el. A kultúra materiális és szimbolikus formákba rögzült készletének elképzelését a hatvanas évektől kezdődően a társadalmi cselekvés folyamatában zajló jelentéstermelés hangsúlyozása váltja föl. Az irodalomtudományból – és persze a filozófiából – ismert interpretáció elméletét az antropológusok a kulturális elemzés összefüggésében használják. Victor Turner az idegen kultúrákat a dráma és a színház segítségével igyekezett leírni és értelmezni. Tehette ezt annál is inkább, mert az antropológia tradicionális terepét a hagyományos kultúrák jelentették, amelyek jellemző módon nem szövegekben, hanem előadásokban, rituális, dramatikus cselekedetek során alkották meg és reflektálták saját kulturális világukat. A harmadik fejezetben – „*A színre vitt kultúra: az esztétikai és a társadalmi dráma Victor Turner munkásságában*” – ezt az elméletet vázolom röviden. Clifford Geertz – Turnertől eltérően – a kultúra egészét szövegnek tekinti, amelyet az antropológus az irodalmárhoz hasonlóan olvasni és értelmezni tud. E szövegmodell segítségével Geertz új kultúraelméletet dolgozott ki és egyúttal megteremtette az interpretatív antropológia irányzatát. A negyedik fejezetben – „A

kultúra mint szöveg: Clifford Geertz és a hermeneutika” – azt vizsgálom, hogy milyen következményekkel járt az antropológiai kultúraelmélet számára a szöveg hermeneutikai koncepciójának a felhasználása.

Az idegen világok értelmezésének harmadik alappilléret – a helyek és a kultúra-koncepciók mellett – az e világról létrehozott, legtágabb értelemben vett **szövegek** jelentik. Az idegen kultúrák leírásának, textualizálásának kérdése két nagy összefüggésben körvonalazható. Egyrészt elemezhetőek és újfent szétválaszthatóak az idegen megírásának különböző módjai, amelyek az útleírásoktól a regényekig, a térképektől a tanulmányokig terjednek. Másrészt, ha eltekintünk ezektől, az olykor ugyancsak esetleges műfaji határoktól, akkor általában megvizsgálható maga az írás, mint társadalmi, politikai és esztétikai gyakorlat. Az írás, mint hatalmi egyenlőtlenségeket és retorikai struktúrákat felhasználó és generáló tevékenység különösen fontos szerepet játszik a modern antropológia történetében. Ez az ellentmondásos, konfliktusokkal terhes viszony, az idegen, a másik kultúra textualizálása, reprezentációja alkotja munkám utolsó részének központi témáját. Az ötödik fejezetben – „*Az antropológiai kutatás ,megírt’ helyei*” – megmutatom, hogy mely tényezők hatására jelenik meg az antropológia által létrehozott hely, azaz a terep, illetve az antropológiai kultúrafogalom mellett a szövegek létrehozásának aspektusa. Végül az utolsó fejezetben – „*Írás és antropológiai szövegek*” – azt a kérdést járom körül, hogy miképpen alakult ki az antropológiában az az elmélet, amely az írásra, az idegen kultúrák textuális reprezentációjára helyezte a fő hangsúlyt, milyen összefüggéseket fedezett fel írás, szöveg és hatalom vagy másképpen „*poetics and politics*” között, s hogy milyen következményekkel járt ez a felfogás az antropológia elmélete számára, illetve tágabban érve, mit is jelent mindez az idegenség reprezentációjának összefüggésében.

E vállalkozás persze eleve csak töredékes lehet, arról nem is szólva, hogy szükségszerűen „szubjektív” – természetesen a szónak nem pszichológiai, hanem sokkal inkább episztemológiai értelmében. Mégis azt remélem, hogy e rövid áttekintés felhívja a figyelmet a mai társadalomtudományok talán egyik legérdekesebb területére.

Jelen könyv a 2002 májusában megvédett doktori disszertációm rövidített, átdolgozott változata. Ezúton is köszönetet mondok mindazoknak, akik észrevételeikkel, kritikai megjegyzéseikkel támogatták munkámat. Mindenekelőtt témavezetőmnek, Kálmán C.

Györgynek, aki nyitottságával, friss szemléletével és igényességével inspirálta munkámat. Külön köszönettel tartozom Thomka Beátának, az általa vezetett Doktori Iskola emberi és intellektuális atmoszférájáért, az itt zajló intenzív beszélgetésekért, baráti ösztönzéséért, s azért, hogy számomra mindenkor követendő példát adott. A disszertáció elkészítését a Soros Alapítvány Belföldi Doktorandusz Ösztöndíja tette lehetővé.

I. „Helyek”: a kulturális antropológia diszkurzív hagyománya

I. 1. Az idegenség diskurzusa: tapasztalat és imagináció

„Egyszer eljött az a pillanat, amikor, Schillerrel szólva, áttértem a naiv költészetről a szentimentálisra - abbahagytam a világ csodáiról szóló könyvek olvasását, s nekifogtam az etnográfikáknak és a regényeknek - de gyermekkori vonzalmaim az idegen kultúrák iránti szenvedélyes kíváncsiságomban és az elbeszélte iránti lelkesedésemben megmaradtak.”
(Greenblatt 1994: 10)

Bár a kulturális antropológia, mint önálló tudományterület csak a 19. század második felétől kezdődően intézményesült², a tudománytörténeti összefoglalások arra hívják fel a figyelmet, hogy az antropológiai gondolkodás gyökerei jóval távolabbi időkben és nem csak a tudományok határain belül keresendők (vö. Harris 1968: 8-52, Honigman 1979: 1-110, Bohannon & Glazer 1988: 1-78). A „világ csodáiról szóló könyvek” – ahogy Stephen Greenblatt nevezi az útleírásokat, utazási beszámolókat, távoli tájakról és kultúrákról szóló történeteket –, azok az írások, amelyek jelzik egy tágabb, az antropológiai gondolkodást sokáig, talán egészen máig, befolyásoló kulturális diskurzusnak a kereteit. Ezek a könyvek voltak ugyanis azok az első kulturális artefaktumok, amelyek a 13. és 14. századtól fokozatosan és folyamatosan az idegen kultúrákra, a kulturális idegenségre, valamint a kulturális különbségek különböző megnyilvánulásaira irányították az európaiak figyelmét. Noha nem szándékom valamiféle egyenes fejlődési vonalat felvázolni – talán semmi nem áll annyira távol a kulturális antropológia mai szemléletétől, mint általános érvényű, evolucionista jellegű fejlődést feltételezni – mégis meglehetősen meglehetősen, hogy milyen mély gyökereket eresztett a kulturális idegenséggel, az idegen kultúrákkal kapcsolatos gondolkodás már a „régie Európában” szellemi világában.

A kulturális idegenség problémájának kiindulópontját az utazásokhoz kapcsolódó alapvető tapasztalat, az idegenséggel való szembesülés konkrét élménye jelenti. Olyan, évszázadokon átívelő diskurzusról van itt szó, melynek, ha nem is az abszolút kezdetét, de mégis döntő állomását azok a felfedező utak jelentik, amelyek a 13. századtól kezdődően nemcsak a világ földrajzi határait terjesztették ki, hanem segítettek kialakítani és megteremteni a „nyugati gondolkodást”. Az idegenség konceptualizálása elválaszthatatlan az európai felfedezések történetétől, hiszen a történeti értelemben vett „első találkozás” élménye, egy idegen kultúra

² Edward B. Tylor 1884-ben lett Oxfordban egyetemi tanár, a Harvard Egyetemen 1888-ban alapították meg az első archeológiai és antropológiai tanszéket. Az antropológia intézményesülésének történetéhez vö. Stocking 1996.

közvetlen megtapasztalása drámai és megrázó élménye volt az akkori európaiaknak. S noha az utóbbi évszázadban e találkozás drámai volta szinte elenyészett, az első pillanat fenomenológiai intenzitása mégis megmaradt, s beépült a kulturális antropológiába. Ez az a metaforikus pillanat, amelyben a Saját és az Idegen antropológiai diskurzusa gyökeredzik, legyen szó Kolumbusz Kristóf *Hajónaplójáról* vagy Claude Lévi-Strauss *Szomorú trópusok* című művéről.

Az első találkozás különös, magával ragadó mivolta elsősorban a tapasztalat rövid és illuzórikus közvetlenségéből, a látványként elénk táruló másságból fakad, abból, az idővel talán nem is mérhető tartamból, amíg egyszerűen csak ámulunk a Másik és/vagy a másság fölött. Ebben az „itt és most” helyzetben látjuk és halljuk az idegent, anélkül, hogy értenénk, s anélkül, hogy tudatosítanánk, hogy nem értjük, és anélkül, hogy erőfeszítéseket tennénk a kommunikációra. Az idegen jelentés nélküli látványként van előttünk. Ez az a pillanat, amikor még nem mozgósítjuk tudásunkat, nem használjuk erkölcsi kategóriáinkat, nem vetjük be előítéleteinket. Az első benyomás kulturálisan még alaktalannak és mintázatlannak tűnik, mintha nem lennének szavaink, képeink a látott megragadásához. Az idegen kultúrákról szóló beszámolókbán gyakran megjelenik, utólag rekonstruálódik az a momentum, amikor álmétkodva és értetetlenül áll a felfedező / a kutató az idegen előtt, és úgy tűnik, hogy hiányzik az az eszköztár, értelmi kapaszkodó, amit a kultúra, s annak különböző gyakorlatai bocsátanak majd rendelkezésére. Éppen az útleírások, a regények, a politikai beszédek, az etnográfiaiak, a reklámok, a festmények, a fotók, vagy a filmek lesznek viszont azok a kulturális eszközök, amelyek „elképzelhetővé” és „kimondhatóvá” teszik az idegenséget, s egyben tompítják, mérsékelik azt a furcsa félelmet, amely a saját kultúra határainak felismeréséből ered. A beszámolók, az idegen leírásai elénk festik a találkozást, az első pillanatok élményét, s ugyanakkor a találkozás által megnyílt űrt, a kulturális különbözőségek okozta félelmeket is igyekeznek orvosolni, méghozzá oly módon, hogy a különös élményektől a különös világokkal kapcsolatos tudásig, az érthetlentől az értelmezhetőig vezetnek bennünket. Kérdéses, hogy miképp jutunk el a találkozástól az idegen értelmezéséig, illetve a találkozás „helyei” miképp válnak értelmezendő helyekké.

Az első utazók és felfedezők félelemmel vegyes csodálkozással reagáltak az Európán kívüli idegen kultúrákra, az öltözékben, szokásokban, nyelvben megmutatkozó radikális különbözőségekre. A korai felfedezőutak nemcsak a geográfiai értelemben vett világ feltérképezését végezték el. A kereskedelmi, gazdasági érdekektől hajtott, s a keresztény

vallás ideológiájával szentesített felfedezések mindenekelőtt az idegen természeti viszonyok között élő, idegen kultúrával rendelkező, idegen nyelvet beszélő emberekkel való találkozások sokaságát eredményezik. Bár a felfedezők gyakran gondolták úgy, hogy tudják, hova indulnak³, valójában számukra teljesen ismeretlen helyekre érkeztek. E helyek azonban nem annyira, vagy nem csak a földrajzi értelemben vett távolság miatt jelentettek különös kihívást, hanem sokkal inkább a distancia által megnyíló és szembetűnővé váló kulturális különbségek okán.

Az utazás nemcsak földrajzi értelemben vett helyváltoztatás, az utazó saját kultúrájától és annak jelentéseitől is eltávolodik, miközben észleli, s megtapasztalja a sajátot az idegentől elválasztó kognitív és kulturális távolságot. Az egykori utazó nem csupán egy országot vagy egy kontinenst hagyott maga mögött, hanem mindazt, ami azt az országot, vagy földrészt kulturális értelemben konstituálta, mindazt, aminek kontextusában magát spanyolként vagy hollandként, katolikusként vagy protestánsként, nemesként vagy polgárként tudta meghatározni. A földrajzi távolság, a „másik hely” megkérdőjelezi a hovatartozás, az önmeghatározás addig kézenfekvőnek tűnő kritériumait. Az utazás és a mobilitás gyakran azzal az elkésérítő és elbizonytalanító felismeréssel jár együtt, hogy a számunkra ismert világot elhagyva, nem tudjuk magunkat többé megértetni, mi sem értjük a velünk szemben állót, s ez nemcsak a nyelvi kommunikáció esetleges sikertelenségéből adódik. A felfedezőket – a közöttük húzódó, s csekélynek egyáltalán nem nevezhető kulturális és vallási különbségek ellenére – olyan szimbólumrendszerek kötötték össze, amelyek országuk határain túl, az akkori Európában mindenütt jelentéssel bírtak: legyen szó a vallási hovatartozásról, vagy a nemesi származásról, az etiketről, a társalgás szabályairól vagy a kifinomult öltözetről. Ezek a jelentésrendszerek végső soron a felfedezők „civilizáltságát” jelezték, s utaltak a hódítók magasabbrendűségére. A kontinenst elhagyva viszont a tételezett identitásképző elemek egy másik szempontból külsőségekké, az Európán kívüli idegenek számára üres, értelmezhetetlen jelekké váltak: a kultúrák közötti találkozás első pillanatait ilyen értelemben a kulturális jelrendszerek összeütközése és kölcsönös olvashatatlansága dominálta.

1. 1. A másság közvetítése: képek és történetek

³ Ennek klasszikus példája Kolumbusz Kristóf esete, aki Marco Polo leírásai nyomán Khatájba, Kínába, a nagykánhoz indul el.

„Ezek a négerök összefutottak, hogy engem láthassanak, mintha valamiféle csodás jelenség volnék. Úgy tűnt, újdonság számukra, hogy keresztény embert láthatnak. Nem kevésbé csodálkoztak ruházatomon, valamint fehér bőrömön. Ruháim spanyol divat szerint készültek: fekete damaszt zeke, fölötte rövid szürke gyapjúkabátka. Megvizsgálták a gyapjuszövetet, amely ismeretlen volt számukra, és a zekét is a legnagyobb csodálkozással szemlélték; néhányan megérintették a kezemet és végtagjaimat, és kezemet nyállal dörzsölték, hogy megtudják, természetes, vagy festett szín-e a fehér.”⁴

„A tengernagy felszólította a két kapitányt, a többi partra szállottat és Rodrigo d’Escovedót, az egész flotta jegyzőjét, valamint Rodrigo Sanchez de Segoviát, hogy eskü alatt tanúsítsák: ő, uralkodói, a király és a királynő nevében mindenki előtt és ténylegesen, az előírt kijelentés megtételével, birtokba vette a mondott szigetet, amint ezt részletesebben tartalmazzák az ebből az alkalomból kiállított tanúsítványok. Köréjük sereglett a sziget sok lakója.” (Kolumbusz 1988: 88.)

Amint azt a fenti idézetek mutatják, a felfedezések mindenki által ismert története nem ért véget az idegenek barátságos méregetésével, az öltözködésük furcsaságai fölötti csodálkozással. Az első kommunikációs kísérletekkel – a külső megvizsgálásával, a másik megérintésével – megkezdődött az idegenség birtokbavétele, amely a legtöbb esetben valamely földterület fölötti tulajdonjog kinyilvánításába torkollott. Amin persze nem csodálkozhatunk, hiszen a felfedezők határozott céllal rendelkeztek, az utazók többek között földterületek és anyagi javak megszerzésének szándékával indultak útnak, gyakorta kimondott megbízatással. Ebből a szempontból az idegen kultúrákkal és emberekkel történő találkozások szinte másodlagosnak tűnhetnek. Stephen Greenblatt az Újvilág meghódításáról írott könyvében meggyőzően elemzi azokat a szimbolikus eszközöket, amelyek bevetésével az európaiak megkezdtek a területi, gazdasági terjeszkedést, s ezzel egyidőben az idegenség kulturális feldolgozását is (vö. Greenblatt 1994). Greenblatt Kolumbusz példáján keresztül mutatja meg, hogy az európaiak a bennszülöttekkel történő találkozás során a megértetés vágyától függetlenül milyen erősen ragaszkodtak saját kultúrájuk szimbólumrendszereihez. A birtokbavétel jogi ceremóniája, amelyet Kolumbusz minden egyes sziget esetében következetesen véghez vitt, azt az illúziót keltette, hogy a felfedezők jogszerűen, becsületesen jártak el – fel sem merült, hogy a meghódított bennszülöttek e szimbolikus aktusok jelentésével egyszerűen nem voltak tisztában. Kolumbusz az indiánok barátságos, tiszteletteljes viselkedését a spanyol hatalom előtti főhajtás jelének vette, s „ennek megfelelően” ajándékokkal honorálta. Kolumbusz – de a többi felfedező is – önmagát kultúrája reprezentatív képviselőjének tekintette, ami magyarázza az általuk használt

⁴ A velencei Cadamosto beszámolója 1454-es, Nyugat-Afrikába tett hajóútjáról. Idézi Bitterli 1982: 102.

szimbólumok különös jelentőségét. A felfedező valamely birodalom vagy vallás megtestesítőjeként jelent meg az idegen világban. S ebben a reprezentatív szerepében jelölte meg az idegen kultúrát saját kultúrája konstitutív jeleivel: zászlókkal, keresztekkel, településekkel, hittérítőkkal, hajókkal, fegyverekkel, ruhákkal. A felfedezők ezekkel a jelekkel „írják meg a Másik testét” (de Certeau 1991: 7), azaz szimbolikusan kolonializálják és kisajátítják a másik kultúrát. A bennszülöttek – különösen míg békésnek mutatkoztak – nem játszottak szerepet ebben a folyamatban. Kolumbusz – aki néha úgy tett, mintha értené az idegeneket –, nagy súlyt fektetett arra, hogy önmagát és váratlan megjelenését legitimálja, még hozzá megkérdőjelezhetetlen autoritásokra hivatkozva. Ezért a bennszülött törzsfőnököknek többször megmutatta a spanyol uralkodó arcképével ellátott nyakékát, csodálkozásukat pedig – ami szerinte abszolút jogosan elvárható, sőt természetes volt –, a leghatalmasabb uralkodó és birodalma előtti meghajlásként értelmezte. Kolumbusz így számol be egy bennszülött „királlyal” történő találkozásáról:

„a magam részéről egy takaróval ajándékoztam meg, amelyet az ágyamon látott, s úgy vettem észre, tetszett neki. Aadtam még egy nagyon szép borostyánkőből készült nyakláncot, amelyet magam hordtam, egy pár vörös sarut meg egy üveg narancsvirágvizet. Szemmel láthatóan nagy örömet szereztem neki. Mind ő, mind tanácsadói őszintén sajnálták, hogy nem értettek engem, és én sem őket. Ennek ellenére annyit kihámoztam szavaiból, hogy az egész szigettel rendelkezhetem, ha szükségem úgy kívánja. Ekkor előhozattam egyik levéltartómat, amelyben jelzőnek egy aranyexcellentét tartok, rajta Felségtek metszett arcképe. Megmutattam neki, s megismételtem előtte a tegnap mondottakat: azt, hogy Felségtek uralkodnak az egész világ jobbik része felett és nincsenek Felségtekhez hasonló hatalmú fejedelmek. A királyi zászlókat és keresztes lobogókat is megmutattam neki. Nagyon megcsodálta ezeket. Tanácsadói előtt megjegyezte, hogy Felségtek bizonyára nagy hatalmú uralkodók, ha oly messziről: az égből engem bátran ideküldtek. Sok más dolgról is szó volt köztünk, de nem értettem meg mindent, azt azonban igen, hogy amit látott, az nagy ámulattal töltötte el.” (Kolumbusz 1988: 193-194.)

Az uralkodó arcképe, a keresztek, a díszes birtokbavételi ceremóniák, s más szimbólumok pótolták a nyelvet, megjelölték az idegen földet, vizualizálták a geográfiai és hatalmi terjeszkedést. A hódításnak ezt a szimbolikus fázisát, mint tudjuk, az idegen helyek tényleges katonai és gazdasági eszközökkel, valamint a hittérítés útján történő birtokbavétele és kizsákmányolása követte.

Urs Bitterli *Vadak és civilizáltak* című könyvében (Bitterli 1988) az európaiak és a bennszülöttek közti találkozás formáit elemezve leírja, hogyan torkolltak az első kulturális

érintkezések kultúrák összeütközésébe, egyes kultúrák leigázásába, vagy teljes megsemmisítésébe. E folyamatban különösen az az érdekes, hogy miképpen fordult át a csodálkozás, a kíváncsiság és a meglepetés erőszakba. A területszerzés, a nyersanyagok kiaknázása, a nyers gazdasági és politikai érdekek nyilvánvalóan fontos szerepet játszottak. A bennszülöttek kezdetben mégis segítőkésznek mutatkoztak, maguk kalauzolták a felfedezőket a különböző lelőhelyekre, ellátták őket élelemmel és így tovább. Az igazi ok tehát nem feltétlenül itt, hanem inkább a kultúrák közti kommunikáció sikertelenségében, illetve abban a politikai és kulturális gyakorlatban keresendő, amelyen keresztül az európai kultúra az idegen világokra reagált.

A bennszülöttekkel való történelmi találkozás első reményteli pillanata „emberek közötti tragikus egyenlőtlenségekkel teli eseménnyé” változott (Bitterli 1982: 111). A kommunikáció eleve sikertelenségre volt kárhoyzhatóva, hiszen az európai utazók nem törekedtek arra, hogy megismerjék a bennszülötteket, s azon sem fáradoztak, hogy a helyiekkel egy közös kulturális nyelvet dolgozzanak ki, annak reményében, hogy megértsék magukat, s őket is megértsék. Az európaiak önmagukat mindig csak a saját kulturális rendszerükön belül tették érthetővé, amelyhez a bennszülöttek számára nem kínáltak hozzáférést. Ugyanakkor arra sem tettek kísérletet, hogy a bennszülöttek válaszait, reakcióit az eredeti kulturális és társadalmi kontextusban értelmezzék. Így ennek a kommunikációnak két sajátossága volt: a sorozatos félreértések (a bennszülöttek például gyakran isteneknek gondolták az európaiakat, de, mint láttuk, földjük birtokbavételét sem értették), illetve az európai utazó dominanciája – ami abban is megnyilvánult, hogy a bennszülötteknek kellett az európaiak nyelvét megtanulniuk, szokásaikhoz hasonulniuk, ennek fordítottja sokkal ritkább. Az európai kultúra tehát úgy birkózott meg az idegen okozta kihívással, hogy önnön kizárólagosságába vetett hitét és meggyőződését nem adta fel, sőt, más kultúrák létében csak további érveket talált annak megerősítésére. A felfedezések a nyelvek és a kultúrák sokaságát tárták föl, s a világot ebben az értelemben pluralizálták, az európai kultúra azonban erre saját elsőbbségének és felsőbbrendűségének tudatosításával válaszolt. A történész Jürgen Osterhammel rámutat, hogy a kora újkori Európa kétféle módon szerzett tapasztalatokat az idegenségről: egyrészt az idegen civilizációkba való behatoláson keresztül, másrészt az idegen hódítók – így például a törökök – elleni védekezés során. Ez utóbbi azonban csak a kontinens „széleit” érintette, az összeurópai kultúra keretein belül kevés közvetlen kapcsolat alakult ki az idegenekkel. Ezzel szemben az ázsiai magaskultúrák sokkal korábban rendelkeznek ilyen típusú tapasztalatokkal, sőt különböző intézményeket, például ceremóniákat dolgoznak ki az idegenek fogadására. Az

első európai utazókat lenyűgözik ezek a ceremóniák, s a kínai, vagy a japán kultúra kifinomultságának jeleként értékeli őket. Osterhammel, aki arra törekszik, hogy fordított perspektívát mutasson – „a japánnak nem kevésbé nevetségesek az európaiak, mint fordítva” – , találóan rávilágít arra, hogy az ázsiait onnantól kezdve kezdik idegenszerűnek és egyúttal civilizálatlannak minősíteni az európaiak, amikor az európai udvarokból eltűnnek a hasonló ceremóniák, s velük a korábbi hasonlóságok (Osterhammel 1997: 423-426). A másokat kolonizáló, de – a perifériáktól eltekintve – kolonizálttá sohasem váló Európa ennek következtében a 18. századtól egyre inkább az egyetlen olyan civilizációként definiálja magát, amely univerzális ismereteket és értékeket hozott létre:

„Európa magát az egyedüli olyan civilizációnak vélte, amely a világban előretörő partikularitással szemben általános érvényű tudást és értékeket hoz létre. Az általános érvényűnek tartott normáktól való minden eltérést a barbárság maradványának tekintette, amely alapot nyújtott az Európán kívüli országok elleni erőszakos akciókra.” (Osterhammel 1997: 427).

Ez az univerzalizmus alapvetően megváltoztatta az idegen kultúráról alkotott képet, mivel azok az univerzális normától való eltérést kezdték el megtestesíteni, s így természetesen nem voltak összehasonlíthatók az európai kultúrával.⁵ A saját magát egyedüli mércévé tevő Európát így semmi sem gátolta e kultúrák erőszakos leigázásában:

„Európa ezennel a világ háziura. Mindenki más idegen.” (Osterhammel 1997: 427)

E hatalom egyik hatásos szimbolikus eszköze az a reprezentációs hegemonia, amely a nem-európai idegeneket kizárólag az európai kultúrában gyökeredző szövegekben, képekben és metaforákban jelenítette meg.

„Amerigo Vespucci, a felfedező, a tenger felől jön. Egyenesen álló kereszteslovag, felöltözve, páncélban, az európai értelem fegyvereit hordva. Mögötte hajók, amelyek a Nyugatnak egy paradicsom kincseit viszik majd el. Vele szemben az indiánlány ‚Amerika’, egy meztelen, fekvő nő, a különbség megnevezetlen jelenléte, egy test, amely egzotikus növények és állatok között éppen felébred.” (de Certeau 1991: 7)

⁵ Az univerzalizmus egyik táptalaja az a meggyőződés, miszerint az európaiak egy abszolút és kizárólagos vallási igazság birtokában vannak. Erre utal Greenblatt 1994: 21.

A Michel de Certeau által kommentált Amerika-allegória (Jan van der Straet rézmetszete) ezt, az éppen említett szimbolikus egyenlőtlenséget mutatja meg.

2. kép

A felfedező és a felfedezett elvileg több lehetőséget is magában rejtő viszonya itt már merev dichotómiává vált. Az európai kultúrát és civilizációt jelképező férfialak a természet övezte, védtelen, gyenge, s a meghódítandó földet allegorizáló nőalakkal áll szemben. Minden – a testtartás, az öltözet, a nemek, az eszközök – a hódító erejét és hatalmát juttatja kifejezésre. Ez a kép pontosan szemlélteti, hogy a felfedezők nem csak fegyvereikkel, hajóikkal, iránytűikkel, zászlóikkal jelölték meg és foglalták el az idegen országokat és tájakat, hanem nevet is adtak nekik, képeken és szövegekben örökítették meg, ezáltal jelentéssel látták el, s ily módon szimbolikusan is kisajátították és leigázták őket.

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 a bennszülöttek és az európaiak közötti kulturális összeegyeztethetlenség tételét. Míg a nyelv az ember és az állat, a kultúra és a természet közötti megkülönböztetés médiuma, addig az írás a kultúrák közötti különbségek, a „vadak“ és a civilizáltak dichotómiájának kidolgozására szolgáló szimbolikus eszköz:

„Isten további kegyességéért, ahogyan az emberek az állatokat felülmúlják, úgy tudja az egyik ember a másikat felülmúlni; az emberek közül egyeseket a betűk és az írás használata okán civilizálnak (civilis), és jámborabbnak tartunk, míg azokat, akik ennek híján vannak, nyersnek, vadnak és barbárnak.” (idézi Greenblatt 1994: 21).

A 16-17. századi útleírások ezenkívül gyakran érveltek az írásnak a keresztény vallásban játszott szerepével, miszerint Isten az Íráson keresztül nyilatkozott meg az embernek. Az írás hiánya ebben a kontextusban az emberi közösségből való kizárást implikálta, és a bennszülötteket pogánnyá és barbárrá, azaz alacsonyabbrendűvé tette.⁶

⁶ Ez a szemlélet később majd a kulturális antropológiában is felbukkan, hiszen az írásos forrásokkal nem rendelkező törzsi társadalmakat – sőt az európai parasztságot is – az antropológia történelem nélküli népeknek (*people without history*) tekintette. Vö. Wolf 1995.

„A beszéd révén gondolatainkat egyszer, a jelenben és a jelennek nyilatkoztatjuk ki, aszerint, hogy az adott események meghatnak (vagy magukkal ragadnak) bennünket; de az írás révén halhatatlannak tűnik az ember, az apostolokkal, a pátriárkákkal, a prófétákkal, az atyákkal, a filozófusokkal és a történetírókkal értekeznek és tanácskoznak, megismerik az elmúlt idők bölcseségeit, sőt fordítások és más nyelvek tanulmányozásával a világ összes tájkának és vidékének bölcsességeit; s végül írásai révén önmagát is túléli (*litera scripta manet*) és az idők végéig tanító és tanácsadó marad; az írás által beszél Isten az emberhez, először a kőtáblákon, majd a Szentírás által szól mindenkihez.” (idézi Greenblatt 1994: 22).

A korabeli ember számára az írás egyet jelentett a megőrzéssel, az ismeretek felhalmozásával, az elmúlással szembeni sikeres küzdelemmel. Az írás maradandó forrásokat hozott létre, amelyeken keresztül nemcsak a „bölcsességek”, hanem maga a múlt vált elérhetővé, azaz az írás történelmet teremtett. Az írásnélküliség a bennszülötteket nem csupán a civilizációból szorította ki, hanem – ahogyan arra Eric Wolf nyomán utaltam – a történelemből is. A nyelv elválasztotta a kultúrát a természettől, megjelenése az emberi történelem kezdetének jele, az írás viszont ezt az emberi történelmet vágta ketté, s azon belül hozott létre, Hayden White megfogalmazásában, egy újabb nullpontot. A történelem kétszer „kezdődik”: egyszer ott, ahol az emberi, azaz a kultúra elvált a természettől, másrészt pedig ott, ahol az „írott” elkülönült a „nem-írottól” (vö. White 1997: 199-203). Abban a felfogásban, amely a történelmet és a múltat szervesen összekapcsolja az írással, a bennszülött kultúrák szükségszerűen, mint történelem-előttiek, mint múlt és jövő nélküli kultúrák jelennek meg.⁷ Az idegen, nem-európai kultúrák emlékezet, tudás, és történelem híján az európaiak szemében megíratlan fehér papírlapok voltak, amelyek arra várnak, hogy teleírják őket. A beszéd és az írás dichotómiájának tartósságát mutatja, hogy Lévi-Strauss még 1958-ban is a megíratlan összegyűjtésében jelöli meg az antropológia feladatát: „Az etnológia az iránt érdeklődik különösen, ami nincs megírva”. A megíratlan megírásának metaforájára, s az általa megragadott nyugati gyakorlatra több gondolkodó utal, Todorov szerint például „a kulturálisan érintetlen indián egy fehér lap, amely spanyol és keresztény feliratozásra vár” (1982: 49), de Certeau pedig „a Másik megírandó teste” kifejezést használja (1991:7).

A saját kultúra magasabbrendűségének érzése tehát már abban az aktusban megnyilatkozott, ahogyan az utazók és a felfedezők az otthon maradtak, illetve az elkövetkező nemzedékek

⁷ Európának a kulturális idegenségre vonatkozó diskurzusát hosszú ideig az a gondolat határozta meg, amely szerint az írásos történelem hiánya egyben a történelem, illetve a történelmi emlékezet hiányát is jelenti. Az idegent „megíró” etno-gráfiának is táptalaja ez a dichotómia. „A vad értelmetlen beszéddé lesz, amely lenyűgözi a nyugati diskurzust és amely ebből az okból kifolyólag egy értelmet és tárgyakat előállító tudományt végtelen írásra sarkall.” (De Certeau 1991: 171.);

számára könyveket, beszámolókat, rajzokat készítettek, amelyekben az Európán kívüli helyeket és azok furcsaságait örökítették meg.⁸ Az írás, illetve ezek a beszámolók lehetőséget teremtettek a „Másik”, az „Idegen” gondos leírására és elemzésére, egy olyan diskurzus kezdeményezésére, amelynek az idegen lesz a központi tárgya.⁹ A másikat dokumentáló írás fontos változásra utal: a kezdetben csupán furcsa látnivalóként szereplő egzotikum egyre inkább tudományos vizsgálódás tárgyává válik, megfigyelése és leírása, látása és láttatása közötti kognitív és episztemológiai összefüggések egyre szorosabbá lesznek.

1. 2. A barbár és a nemes vadember narratívái

A nem-európai kultúrák felfedezése szükségszerűen hozzájárult az európai kultúra önképének fokozatos kialakulásához. Ebben a folyamatban az idegenek, a „vadak” az európaiak önmeghatározásának fontos eszközét és elemét jelentették, hiszen a saját kultúra és életforma magasabbrendűségével és kizárólagosságával kapcsolatos elképzelések csak az egzotikus, a „primitív” kultúrák alacsonyabbrendűségének összefüggésében váltak értelmezhetővé. Ez a – természetesen nem tudatos – felismerés magyarázza, hogy az idegenség európai diskurzusa két nagy, egymással szorosan összefonódó „alaptörténet” mentén szerveződött. A felfedezések első időszakában az utazók a más kontinenseken élő bennszülötteket csodálkozva, de bizalommal közelítették meg, s leginkább a paradicsomi ősállapotot megőrző embereket látták bennük. Kolumbusz első útja során kivétel nélkül mindenhol jószívű, adakozó, segítőkész őslakosokra bukkant:

„E népeknek nincs vallásuk, s nem bálványimádók, ellenben nagyon békességesek és nem ismerik sem a gonoszsgót, sem a gyilkolást, sem pedig a tolvajlást, vagy a hadakozást.” (Kolumbusz 1988: 133.)

A bennszülöttek szembetűnő mássága ekkor még csupán pogány voltukban merült ki, amit azonban a spanyolok a hittérítéssel „kijavíthatónak” tartottak. A kezdetben harmonikusan induló kulturális kapcsolat azonban – ahogyan arra már röviden utaltam –, hamarosan megromlott, az indiánok – ebből a szempontból a dél-amerikai hódítások története paradigmatis értékű – a spanyolok fokozódó aranyéhsége és leplezetlen elnyomása és

⁸ Az írás tevékenysége és annak tartozékai különös csodálatot váltottak ki a bennszülöttekből. Paradigmatikus az a történet, amikor Cook kapitány az első találkozás során papírt ad a vadaknak (vö. Scherpe 1998: 57), de Lévi-Strauss majd kétszáz év múlva hasonlóan jár el Brazíliában: „A nyambikvarák természetesen nem tudnak írni; de a kobatók hűzött néhány pontozott vonaltól vagy cikkekaktól eltekintve még csak nem is rajzolnak. Mint a kaduveóknál is, azért itt is szétosztottam papírszeleteket és ceruzákat; kezdetben hozzájuk se nyúltak; aztán egyszer csak látom ám, hogy mindnyájan hullámos vonalakat rajzolnak a papírra.” (Lévi-Strauss 1979: 379).

⁹ E leírások esetében elsősorban nem az a döntő, hogy helyesen, vagy helytelenül írják le az idegent, igaz, vagy hamis ismereteket állítanak elő róla, hanem, hogy az írás tárgyává teszik azt. Vö. Greenblatt 1994: 26.

erőszakossága láttán egyre bizalmatlanabbá váltak. A hódítók az indiánok ellenségessé válásának indítékait nem saját viselkedésükben és stratégiáikban keresték, hanem a bennszülöttek konok, makacs, minden nevelő szándékának ellenálló vad természetével magyarázták. Így minősültek át Kolumbusz második útja során – legalábbis a hódítók szemében – a jószívű, adakozó bennszülöttek tolvajokká, akikkel szemben keményen fel kell lépni.

„S mivel a Camboába tett utam során előfordult, hogy az egyik vagy a másik indián valamit ellopott, ezért, ha úgy találnátok, hogy egyesek közülük lopnak, büntessétek meg őket, vágjátok le orrukat és füleiket.”¹⁰

A bőkezűből tolvajjává, a szelíd természetűből gyávává változ(tat)ott őslakosok alacsonyabbrendűsége az európaiak számára egyre nyilvánvalóbb lett, az idegen vadnak, barbárnak, civilizálatlannak minősült, vagyis „[mind]annak ellentéte [lett], aminek az európai ember saját magát tartotta” (Bitterli 1982: 476). Az a meggyőződés, hogy az európai életmód, a szokások, a hit, a társadalmi berendezkedés és az erkölcsök fejlettebbek és egyben abszolút érvényűek, valamint a bennszülöttek nyilvánvaló javíthatatlanságáról szóló tézis igazolta aztán a „primitív”, nem-európai kultúrák alávétését, erőszakos leigázását. Ebben az összefüggésben még a hittérítői küldetéstudatban és a misszionáriusi tevékenységben (vö. Bitterli 1982: 134-166) megmutatózó, a primitív társadalmakat megjavítani szándékozó törekvések is eredeti intenciójuk ellenkezőjébe fordultak, s az elnyomás ideológiáját támogatták. A térítéssel és átneveléssel szemben ellenállást mutató „vadakat” az európaiak hálátlannak, alantásnak tartották, viselkedésüket az önzetlen jóakaratot fel nem ismerő ostobaság tanúbizonyságának tekintették, ami nemcsak türelmetlen és agresszív reakciókat váltott ki, hanem morálisan igazolta az ellenük alkalmazott erőszakot (vö. Bitterli 1982: 166-206). A nyugati kultúrában ebben az összefüggésben alakult ki az a sztereotípiája, amely a bennszülötteket barbároknak tartotta (vö. Bitterli 1982: 477-480). Az évszázadokon keresztül meglévő előítéletek vezettek aztán az erőszakos asszimilációhoz, törzsek és kultúrák megsemmisítéséhez.

3. kép

¹⁰ Instruccion a Mosén Pedro Margarite, 1494. 4.9., idézi Todorov 1985: 53.

Már az antik, illetve középkori keresztény enciklopédiák is érdekes betekintést adtak az előítéleteknek ebbe a rendszerébe. Az idegen már ezekben is úgy jelent meg, mint az ismert, a megszokott alapvető ellentéte. A saját és az idegen dichotómiája több szinten is megvalósuló kizárásra épült. A különbségek egyrészt a testhez, az emberi külsőhöz kapcsolódtak: az európaiak szépségével és arányosságával szemben az idegen népek, a „primitívek” különböző deformációkban testet öltő csúnyasága áll. A kutyafejűek, a fej nélküliek, a lapátfülűek vagy az egy lábúak képei a testi abnormalitáson keresztül jelenítették meg a kulturális idegenség okozta félelmet és fenyegetettséget. Ezek a képek az idegenségnek olyan ikonográfiáját hozták létre, amelyben a saját világ, azaz a világ peremét jelölő „Másik” a szó legszorosabb értelmében, azaz szemmel láthatóan nem olyan, mint mi – hozzátehetjük: mint mi, emberek. Ezek a képek és toposzok a kulturális idegenséget testi különbségekbe fordították át, illetve azokkal magyarázták. A kultúra sajátos naturalizációjáról van itt szó: az eltérő külső kulturális különbséget jelez és jelent. Kolumbusz Hajónaplójában az indiánok iránti szimpátia abban is megjelenik, hogy azok „jó testalkatúak”, „elég féhérek”, „ha óvnák magukat a napfénytől, majdnem olyan féhérek volnának, mint a spanyolok.” (Kolumbusz 1988: 90, 187). Amikor viszont a szimpátia odavész, akkor „a naptól nem óvott”, sötét, meztelen test máris az alantasság metaforája. A külső megjelenés különbségeiből tehát erkölcsi, jellembeli és civilizációs különbségekre lehet következtetni. Az európaiak erkölcsösségével, kötelességtudatával és racionalitásával így kerül szembe e népek „állatias”, erőszakos és minden szabályszerűséget mellőző viselkedése.¹¹ A dichotómiáknak ezt a rendjét egészítik ki a kommunikációs különbségek. Az idegen népek, a „primitívek” soha nem beszélnek emberi nyelvet – gondoljunk a barbár szó eredeti görög jelentésére! –, hanem az állatokhoz hasonlatosan érthetetlen hangokat, sikolyokat hallatnak. A nyelvnek, a viselkedésnek és a megjelenésnek ezek a megfigyelhető eltérései ritualizálják és teszik láthatóvá az idegent és az idegenséget, valamint annak a sajáttal való összeegyeztethetlenségét.

Az idegenséggel kapcsolatos európai diskurzusnak létezett azonban egy másik, ettől gyökeresen eltérő formája is, amelyben különösen az irodalom játszott jelentős szerepet. Már a késői antikvitástól kezdődően megfigyelhetők olyan elbeszélések, amelyek az ismert világ

¹¹ A külső megjelenés és a belső jellemvonások, erkölcsi tulajdonságok összekötése e diskurzus egyik „vörös fonala”. Az európaiaktól eltérő kinézettel bíró afrikaiak ennek az érvelésnek a következtében válnak szörnyekké, élvegekké, bujákká. (Bitterli 1982: 464). Az afrikaiak képi reprezentációjához ld. Neederven-Pieterse 1992. Az állatiasság és a brutalitás metaforájaként értelmezett meztelenséghez vö. Todorov 1985: 47-48, de Certeau ugyanebben az összefüggésben az ördögi (és isteni) vonásokra utal (1991: 167). Az idegenek ikonográfiájához ld. még Schultz 1995.

határain túl lévő idegen világokat a paradicsomi boldogság helyeiként ábrázolják, s ezzel újraértelmezik az idegen és a saját között húzódó merev határokat.¹² Ezek a narratívák az idegent a Sajátba igyekeztek beilleszteni, sőt az idegen, „primitív” kultúrákat, mint a saját kultúra előtörténeteit, történeti „elővilágát” értelmezték. Urs Bitterli elemzéseiből egyértelműen kiderül, hogy az idegent leíró kategóriák egyrészt eurocentrizmusról és elutasításról árulkodnak, ugyanakkor azonban egyfajta nosztalgikus vágyódást is tükröznek, valami után, ami a saját kultúrából elveszett vagy hiányzik (vö. Bitterli 1982: 489). A riasztó és ellenséges Másik itt a saját kultúra eredeti, de időközben megszűnt állapotát idéző elképzelt világ részévé válik. A barbárság, illetve a „vadság” ebben a narratívában úgy jelenik meg, mint a természet és az ember elveszettnek hitt egysége, az idegen itt „az eredet felfedezésének és visszanyerésének értelmében” (Schäffter 1991: 16) lesz a saját megismerésének eszköze. E pozitív átértékelés nyomán az idegen már nem a „civilizálatlan” lényként áll szemben az európai kultúrával, hanem a természetességet testesíti meg. A vadság a nemes egyszerűséget, a természeteset, az ősit, a paradicsomit jelképezi, s egyúttal a társadalmi egyenlőtlenség, a magántulajdon, a viselkedési normák és a kényszerek nélküli együttélés modelljét szimbolizálja.¹³ S, hogy az európai gondolkodók éppen a világ melyik részén vélik meglegelni ezt az ideális harmóniát, az nagyban függ a felfedezések előrehaladtától, az adott történeti korszakban ismert kultúráktól, illetve eszmei áramlatoktól (vö. Schultz 1995)¹⁴.

Az egzotikus társadalmak nosztalgikus vágyképekbe, elképzelt világokba, társadalmi modellekbe való átfordítása azonban korántsem jelentette azt, hogy innentől fogva a tudományos megismerés szándéka határozta volna meg a „primitív” kultúrákról folyó beszédet. A gyönyörű tájak, az arányos testfelépítés, a nemes megjelenés és a tiszta erkölcs toposzaiból felépített nemes vadember alakjának épp oly kevés köze van az idegen kultúrák megismeréséhez, azok objektív leírásaihoz, mint a rikácsoló szörnyekben, vérszomjas kannibálokban formát öltő barbár kliséjének. A földrajzi felfedezések nem fosztották meg e

¹² A Nagy Sándor monda különböző középkori feldolgozásainak segítségével ezt elemzi Werner Röske (1997).

¹³ Egy középkori példát hoz Röske: „Keletre vezető útján Nagy Sándor a brahmanok földjére jut, ahol a király Dindimus megismerteti országa csodáival és különös dolgaival. A brahmanoknál a középpontban nem a hódítás és az uralom állnak, hanem az erőszakról való lemondás és a tartós béke; nem a dicsőség és a hírnév utáni törekvés, hanem a szerénység és az alázat határozza meg őket; nem az idegen javak kapzsi vágya, hanem az azok iránt mutatott érdektelenség; nem a személyes tulajdon, hanem a közösségi érdek; nem a díszes öltözet, hanem a meztelenség és a természet adományaival való elégedettség jellemzi őket.” (Röske 1997: 358).

¹⁴ Az idegen nem egy konkrét kultúra egy konkrét képviselőjeként jelenik meg, hanem tipizálva, különböző kultúrák és különböző reprezentációk esszenciájává sűrűsödik. (Ennek következményeként sikkad el komplex kulturális kontextusa.) A 18. században például Ázsia, különösen India az a hely, amely Európa gyermekkorának eredeti ártatlanságát és tisztaságát visszaidézi. A „nemes vadember” alakja pedig a déltengeri tájak és emberek prototípusa. (Vö. Bitterli 1982: 495-510. A nemes vadember toposzához lásd Fludernik (Hg.) 2002.

sztereotípiákat hatékonyságuktól, ellenkezőleg: gyakran éppen a sztereotípiák befolyásolták vagy éppen határozták meg a terepen tapasztaltakat. Az idegen továbbra is mindenekelőtt a saját meghatározásának eszköze maradt, vagy ahogyan Julia Kristeva megfogalmazta,

„a distancia metaforája, amit saját magunkhoz való viszonyunkban felvenni kényszerültünk” (Kristeva 1990: 146).

Míg a barbár narratívája az európai kultúra és civilizáció magasabbrendűségéről mesélt, s az idegent a megkülönböztetés és a kizárás alkalmazásával definiálta, addig a nemes vadember „története” a saját társadalomból való elvágyódás és egyfajta társadalomkritika megfogalmazására kínált lehetőséget.

A sajátnak és az idegennek ez a korai dichotómiája azonban aligha érthető meg a megfigyelés paradigmájától elvonatkoztatva, hiszen maga a megkülönböztetés eleve a megfigyelő tekintetében, illetve azon keresztül konstituálódik. Az idegen kultúrákról készített beszámolók, a „csodás világokról” szóló útleírások paradigmaticus jelentősége éppen a megfigyelő tekintet megalapozásában keresendő. Az utazónak az idegenre vetett tekintete mintegy felkínálta, sőt az összehasonlításokon keresztül magában foglalta a sajátra vetett pillantást. Ugyanakkor ez a sajátra vetett pillantás származhatott az idegentől is, hiszen a „vadember” tekintete ártatlan, elfogulatlan, s mentes azoktól az előítéletektől, amelyekkel az európai, a „civilizált” utazó bír. Ez a szimbolikus inverzió – amely tipikus módon már a felvilágosodás időszakához és a modern, nemzetállamokká formálódó Európához kapcsolódik – eredményezte a saját, azaz az európai társadalmat és kultúrát a fiktív idegen szemszögéből reflektáló beszámolókat. A „hogyan látnak idegen nemzetek bennünket, mit gondolnak kultúránkról, vallásunkról, erkölcsainkről és szokásainkról” kérdésében rejülő szimbolikus megfordítás, illetve a külső megfigyelő tekintete már azt firtatja, hogy teheti-e magát az európai kultúra más kultúrák mércéjévé (vö. Herder 1978: 565). Filozófusok és írók – aki maguk nem utaztak, de az útleírásokat annál erőteljesebben kritizálják¹⁵ –, Európába „utaztatnak” perzsákat, huronokat, kínaiakat, akik idegenként, teljes kívülállóként szabadon hangot adhattak az európai társadalmakról alkotott véleményüknek. Az idegen itt a kritikus, a kvázi filozófus szerepébe bújtatva jelent meg. Montesquieu *Perzsa levelek*, vagy Voltaire *A*

¹⁵ „Persze az útleírásokban is ki-ki a magáét keresi, akárcsak az utazásokon. Az alantas ember rossz társaságot keres, és száz nemzet között is találni fog egyet, amely kedvez az ő előítéleteinek, táplálja az ő elfogultságát. A nemes lélek viszont mindenütt a jobbat, a legjobbat keresi ... A rossz szokások fátyla alatt is észreveszi az eredendően jó, de tévesen alkalmazott alaptételeket, és a tenger mélységeiből sem iszapot, hanem gyöngyöt hoz fel.” Herder 1978: 567.

vadember című műve egyaránt arra „használja” a nemes vadember figuráját, hogy görbe tükröt tartson a korabeli francia társadalom elé, s az udvari társaság, a luxus és a kereskedelem által megrontott jellemekkel szemben az egyszerűség, a természetesség és a tiszta erkölcs kívánalmait hangoztassa. Az európai szokásokról honfitársainak levelekben beszámoló perzsa Rika észrevételei Montesquieu művében teljes egészében egybecsengtek a kortársak által megfogalmazott társadalomkritikával. Rika külső megfigyelőként ugyanazt kritizálta, amit a felvilágosult gondolkodók. Az a kevés beszámoló, ami ténylegesen Európába látogató idegenektől származik, ugyanakkor nagyon kétségessé teszi, hogy a külső megfigyelő szempontja egybeesik, egybeeshet a belső kritikával. Míg a fiktív művekben az európai nyilvánosságot foglalkoztató problémák visszhangoznak, addig a reális beszámolók az európai viselkedés, a gesztusok megfigyelésével és leírásával foglalatoskodnak, vagyis az Európába látogató saját kultúrájának perspektíváját érvényesítik. Mivel az idegen nem ismeri az egyes cselekedetek jelentését, így csupán felszínesen képes leírásukra, de kontextualizálásukra már végképp alkalmatlan, ezért legyen bármilyen pontos a megfigyelés, a leírás mindig elidegenítő marad. A 17. és 18. században Európában járt török követek beszámolóit például, ahogy azt Winfried Weißhaupt megállapítja (1979: 102), ennek következtében a vártnál lényegesen kevesebb kritikát tartalmaznak. Kijelenthető, hogy az egzotikus látogatók megfigyelései egyáltalán nem illeszkednek a felvilágosodás kultúrkritikájába. Ez pedig végső soron a vadakkal – fiktív formában – megkezdett dialógus megszakadásához, a vadak kizárásához, a 19. század során pedig illogikus és irracionális gondolkodásuk téziséhez vezet majd el.

A felvilágosodásnak a „vademberrel” folytatott dialógusai tehát elsősorban a saját kultúra szokásait és erkölceit vették górcső alá, eközben azonban átsiklottak egy fontos probléma felett. Abból kiindulva, hogy az emberekkel született természetes ész, illetve a racionális argumentáció önmagában garantálja a kommunikáció lehetőségét, nem vették figyelembe a különböző kultúrák közötti megértés nehézségeit, sőt a kommunikáció nehézkességét, esetleges lehetetlenségét sem vizsgálták. Ez a magatartás nemcsak fiktív művek esetében figyelhető meg, hanem az Európán kívüli látogatókkal történt konkrét találkozások során is. A racionalitásba vetett hit megingathatatlan kiindulóponttá tette azt a meggyőződést, hogy a látogató – ha megfelelő tanítóval rendelkezik –, képes mindazt elsajátítani, ami a művelt európainak a sajátja, illetve képes belátni és nagyra becsülni a civilizáció áldásos voltát, s hazatérve ennek megfelelően fog beszámolni a szerzett tapasztalatokról. A civilizációs közeledést elősegítendő ezekből a szövegekből eltűnnek, vagy legalábbis háttérbe szorulnak a

kulturális különbségeket jelölő külsődleges jelek. A bennszülöttre adott európai ruházat, vagy a neki tulajdonított előkelő származás olyan kognitív és kulturális hasonlóságot jelenített meg, amelyből kiindulva kétségtelenné vált, hogy a látogató könnyedén követni tudja az európai szokásokat (vö. Bitterli 1982: 232-265). Feltűnő, hogy ez a gondolatmenet már Kolumbusznál is megjelenik: az indiánok felöltöztetése, az „indián fejedelemnek” ajándékozott bársonyzeke a felszínen tapasztalt különbségek elsimítására irányuló kísérletként értelmezhető. Bár nyilvánvaló, hogy a felvilágosodás gondolkodói megértőbbnek és nyitottabbnak mutatkoztak az idegen kultúrákkal szemben¹⁶, ám a nemes vadember vagy a fiktív utazó szájába adott kultúrkritika, illetve a tényleges látogatók megnevelésének elképzelései arról árulkodnak, hogy az idegen valójában a saját társadalommal foglalkozó diskurzus része maradt.

E diskurzus fontos eleme az egyes nemzetállamok helyének, „történelmének” kitalálása, az egyes nemzetek nagyságának, egyediségének, kiemelkedő voltának kellő megalapozása. Ebben az összefüggésben kapott például a civilizáció fogalma különös jelentőséget, melynek árnyalásához a „vadak” kínálták az alkalmas eszközt.¹⁷ Itt ugyanis már nem arról volt szó, hogy az idegen teljes egészében az emberi történelmen kívül helyezkedik el, hanem annak egy, jól meghatározható fokán, amelyet az európai kultúra már régen maga mögött hagyott. A civilizáció fogalma a társadalmi érintkezés kifinomultsága mellett a barbárságból való kiemelkedést jelenti. Vagyis, az idegen kultúrák az európai államok fölényét demonstrálták, s végső soron azt a társadalmi állapotot illusztrálták, amelyre az európai társadalmak, mint távoli múltjukra tekinthettek. A geográfiai és időbeli távolság itt egybeesik: a vadember meg- és kitalálásával az a másság jelenik meg az európai gondolkodás színterén, amely az emberiség múltját, az eredetet, a természetet, az érintetlent kézzelfoghatóvá teszi, miközben egyben megteremti az összehasonlítás lehetőségét.¹⁸ A kizáráson vagy az asszimiláláson

¹⁶ Rousseau például kritizálja az utazók előítéletekkel teli magatartását, s követeli, hogy az európaiaknak a filozófusok módjára kellene utazniuk. „De semmi ehhez fogható nem tudunk a kelet-indiai népekről, mert ezeket kizárólag olyan európaiak látogatták meg, akiknek fontosabb volt az, ami az erszényükbe került, mint az, ami a fejükbe. Egész Afrika megismerése hátravan még, számos lakójával együtt, akiknek a jelleme éppoly sajátos, mint a bőrük színe; az egész Föld tele van népekkel, amelyeknek csak a nevét tudjuk, és mégis bátorkodunk ítéletet mondani az emberi nemről!” Értékezés az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól, idézi Bitterli 1982: 319-320.

¹⁷ A civilizáció fogalomtörténetéhez lásd Elias 1987.

¹⁸ „A felfedezések, amelyeket európai tengerészeink a távoli tengereken és a messzi partokon tettek, tanulságos és ugyanakkor szórakoztató színjátékok. Népeket mutatnak nekünk, akik a műveltség legkülönbözőbb fokain helyezkednek el körülöttünk, ahogy a különböző korú gyermekek állják körül a felnőttet, és példájukkal emlékeztetnek el, hogy mi is volt ő korábban és honnan is indult. Úgy tűnik, egy bölcs akarat őrizte meg számunkra ezeket a bárdolatlan néptörzseket addig az időpontig, amikorra saját kultúránkban már eléggé előrehaladtunk ahhoz, hogy ezt a felfedezést felhasználhassuk a magunk hasznára, és az emberi nem feledésbe merült kezdeteit ebben a tükörben újra összeállítsuk.” F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Jena, 1789, idézi Bitterli 1982: 331.

keresztül azonban az idegen mindig a sajátához viszonyítva jelenik meg: az idegenre vonatkozó tudás csak a saját kultúra koncepcióiban fogalmazódhatott meg, miközben ennek a tudásnak az instrumentalizálása szükségszerűen visszahatott eme elképzelések formálódására.

1. 3. Tapasztalat és imagináció

„Mivel az egész földkerekséget szétrombolta az özönvíz, csak Noé, az asszonya és gyermekei menekültek meg. Noénak három fia volt, Sém, Hám, és Jáfet... Mikor az egész földet felosztották a testvérek között, Hám a keleti részt választotta, amelyet Ázsiának neveznek, Sém Afrikát, Jáfet Európát. Hám volt közülük a leghatalmasabb úr, és az összes többinél számosabb utódja volt. Fia, Kus nemzette Nimródót, az óriást, aki az első király volt a Földön, és aki elkezdte Babel tornyának építését. Ebben az időben néhányszor meglátogatták őket az ördögök, Hám utódainak asszonyaival háltak, és szörnyeteg, torz embereket nemzettek: fej nélkülieket, meg hatalmas fülűeket, félszeműeket, patásokat. Ezekről az utódoktól származnak a pogányok, akik az India partjainál fekvő szigeteken laknak”

írja Mandeville 1360 körül kiadott *John Mandeville lovag utazásai a Szentföldre, Indiába és Kínába* címet viselő munkájában (vö. Bitterli 1982: 71). A 18. századig számtalan kiadást megélt és több nyelvre lefordított műben a szerző a Szentföldre tett zarándoklatát, illetve Indián, Indonézián és a tatárok földjén át a kínai nagykánhoz, s a „földi paradicsom” széléhez vezető útját írta le.¹⁹ Mandeville-t évszázadokon keresztül, mint a legnagyobb utazók egyikét ünnepezték, voltak akik még Marco Polónál és Kolumbusznál is többre tartották. A korabeli lovagok szerte Európában teljes egészében ráhagyatkoztak, a Szentföldre zarándoklók megbízható kézikönyvként forgatták leírását, sőt földrajzi és etnográfiai tekintélyét sem kérdőjelezte meg senki sem. Mandeville azonban annak ellenére, hogy magát utazóként jelenítette meg, nem volt a szó szoros értelmében utazó. Európát sohasem hagyta el. Leírásának ereje valószínűleg arra vezethető vissza, hogy a 14. században hozzáférhető és forgalomban lévő legkülönbözőbb minőségű forrásokat, krónikákat, legendákat, mítoszokat, történeti munkákat ügyes kézzel ötvözte egybe – azaz Mandeville utazásait a korabeli szövegek alapján „teszi meg” (vö. Röcke 1997: 363, Greenblatt 1994: 54, Ginzburg 1991: 127, Harbsmeier 1994: 48). Sikerének titka abban rejlik, hogy a sokféle nyersanyagból hiteles és meggyőző elbeszélést tudott egybekovácsolni. Milyen módon tette ezt? Először is

¹⁹ „A Szentföldről és az ottani országokról meséltem, és tudósítottam Nektek az odavezető utakról, a Sinai hegyhez, Babylonba és más helyekre, melyekről ennek előtte beszéltem. Most tovább indulok, és azokról az országokról és szigetekről fogok beszélni, amelyek a Szentföldön túl fekszenek. Mert a világ keleti része körül sok különböző királyság, ország és sziget található, amelyekben különböző emberek, állatfajok és sok más csodálatos dolgok vannak.” Mandeville, idézi Greenblatt 1994: 51.

Mandeville mozgósította az idegenre vonatkozó középkori hagyományokat, s az idegen világot egyszerre láttatta csodásnak, utánzásra méltónak, illetve félelmet keltő pogány helyeknek. Az útleírásokból vett részletek, a távolságok, az időpontok, útvonalak és egyéb gyakorlati tudnivalók részletezésével a szörnyek, a csodák és a mesés lények szokatlanul realiztikus színben jelentek meg. A realitás illúzióját fokozta, hogy saját magát, mint szavahihető tudósítót mutatta be – például elmeséli hol született, pontos dátumot ad, mikor indult útnak, illetve mikor érkezett vissza, mennyi időt töltött a szultánnál, milyen egészségi állapotnak örvendett; a különböző csodákat pedig saját szemével látott tapasztalatokként tálalja az olvasónak. Szavahihetőségének azonban volt még egy fontos összetevője. Mivel a korabeli tradíció pontos összegzését adta, s az antik hagyományokat nem kérdőjelezte meg²⁰, Mandeville teljes egészében megfelelt olvasóközönsége elvárásainak. Lényegében erre vezethető vissza, hogy hosszú évszázadokon át egyáltalán nem merült fel a kétely, hogy a „világjáró” utazó nem egy autentikus, ténylegesen megtörtént utazásról számolt be.²¹ Mandeville azonban csak részint sorakoztatja egymás mellé a már ismert képeket, részint ezek alapján elkezd történeteket elbeszélni, s világot kitalálni, vagyis az adott irodalmi tradíciót nemcsak visszaadja, hanem sajátos módon ki is sajátítja.

Mandeville szerzői autoritása tehát az elfogadott és közismert képi tradíción nyugodott: Kelet csodáinak felsorolása nemcsak a másság elfogadott ábrázolását jelentette, hanem egyúttal az elbeszélés autentikusságát is szavatolta (vö. Greenblatt 1994: 52). A szerző szavahihetősége, történetének meggyőző volta két igen fontos mozzanatban gyökerezett: egyrészt abban, hogy saját magát szemtanúként tüntette fel; másrészt pedig azokban a hivatkozásokban, pontosan meg nem nevezett forrásokban, amelyek a másság korabeli uralkodó reprezentációit jelentették. Mandeville elbeszélése igaznak minősült, mert a leírt csodás dolgokat utazóként saját szemével látta, maga próbálta ki őket – evett például a bárányokat termő fáról –, másrészt viszont azért, mert mások ugyanígy, vagy nagyon hasonló módon tudósítottak már ezekről a dolgokról.²² Mandeville tehát valójában a szövegek és a kulturális imaginációk

²⁰ Werner Röcke ezt a gesztust az idegen narratív kisajátításának nevezi. Röcke 1997: 362.

²¹ Nem úgy, mint Marco Polo esetében, aki e képi tradíciónak ellenszegülve fogalmazta meg útleírását, s ezért hazudozónak minősítették, s még a halálos ágyán is arra próbálták rávenni, hogy ismerje be, egész beszámolóját csak kitalálta. Greenblatt 1994: 62.

²² Jellegzetes példája ennek a végső autoritáshoz fordulás: „mikor hazaértem, nekivettem magam a Rómába vezető útnak, hogy megmutassam könyvem Szentatyánknak, a pápának. Tudósítottam neki a különböző országokban látott sokféle csodáról (...), miután bölcs tanácsadójjával megvizsgálták könyvemet, bizonyossággal állította nekem, hogy minden, ami abban áll, igaz. Mert, így mondta nekem, van egy latin könyve, amiben ezek és sok más egyéb is szerepel, s ami alapján a *Mappa Mundi*-t készítették; s ezt a könyvet megmutatta nekem. Ezért Szentatyánk, a pápa könyvem minden egyes részletét jóváhagyta és megerősítette.” Mandeville 1: 122, idézi Greenblatt 1994: 59.

világában utazott. Vagy ahogy Stephen Greenblatt fogalmazta Mandeville-ről írott esszéjében:

„[A nyelv] nem az anyagi létre, mint olyanra utal, hanem jelek körforgására, amely az anyagi létnek jelentést, rezonanciát és érthetőséget kölcsönöz. [Az eredeti tapasztalat és a látás primér aktusa híján] a *Mandeville utazásai* [...] az emberi tapasztalat olyan darabkáiból van összevarrva, amelyek - akárcsak az elkopott pénzdarabok, vagy az öreg bankók - sok kézen mentek át.” (Greenblatt 1994: 61)

Mandeville meggyőzőnek ható fiktív utazása, amely az ismeretlent és az idegent egy elképzelt világban lelte meg, Kolumbuszt az ismeretlen felkutatására, egy tényleges utazásra hívta föl.²³ Az új világok kitalálása új világok megtalálására ösztönzött. De vajon az idegeneket az ismert világ peremén elhelyező képzelet és az általa kidolgozott ábrázolásmód veszít-e erejéből a tényleges találkozások létrejöttével?

„Azt is érteni véltem beszédükből, hogy a távolban egyszemű emberek élnek, másutt kutypofájú emberevők, akik ha elfognak valakit, lefejezik, vérért megisszák, és férfiasságától megfosztják. Az admirális azt mondja, hogy előző nap (...) három szirént látott a tengerből felbukni, de nem voltak olyan szépek, mint ahogyan leírni szokták őket, még ha egy bizonyos módon emberi arcuk is volt” (Kolumbusz 1988: 127.)

írta Kolumbusz körülbelül százharminc évvel Mandeville könyvének megjelenése után. Ebből a megjegyzésből úgy tűnik, hogy az ismeretlen földrajzi helye, s vele a különböző csodás lények csupán „távolabbra” kerültek, de antropológiai helyük továbbra is az ismert világ pereme maradt. De mi a helyzet azokkal az idegenekkel, akiket Kolumbusz saját szemével látott? Tzvetan Todorov nagy hatású könyvében, a *La conquete de l'Amérique. La question de l'autre*-ban Amerika felfedezését páratlan intenzitású találkozásnak nevezte, hiszen, szemben más kontinensekkel, amelyeknek létezését sejtették, Amerika a teljes idegenség megtapasztalásának terepét kínálta (vö. Todorov 1985: 12-13). A Kolumbusz utazásának motívumait vizsgáló Todorov arra a meggyőződésre jutott, hogy a Marco Polo nyomán a teljes ismeretlenségbe elinduló Kolumbusz célja minél több ismeretlen terület felfedezése, illetve a felfedezett területekről szóló beszámolók készítése volt. S ez nemcsak a spanyol koronának a Szentföld visszahódításához ígért anyagi fedezet előállítására miatt volt fontos

²³ Kolumbusz Mandeville-t is olvasta, nemcsak Marco Polót. Vö. Griep 1991: 133.

számára, hanem a megtalálás és a hódítás gesztusa okán is.²⁴ S noha minden utazás végső célja az ismeretlen felfedezése, valamint az arról adott leírás, úti beszámoló, Kolumbusz mégis olyan utazó, aki nemcsak regisztrált és feljegyzett, hanem akinek mentális csomagjában már ott volt az akkori Európában közkézen forgó, idegennel kapcsolatos tudás – vagyis nemcsak megfigyelő, hanem jól felkészült olvasó is volt, akinek megfigyelő tekintete többek között éppen az utazási irodalmon, például Mandeville-en csiszolódott. S bár Kolumbuszal egy további, addig érintetlen „antropológiai” terep nyílt meg, az erről a terepről szóló beszámolókat mégis jelentős mértékben éppen azok a szövegek határozták meg, amelyeket Kolumbusz ismert, azaz „magával hozott”. Kolumbusznak az ismeretlenre vonatkozó tapasztalata két döntő ponton kapcsolódott már ismert szövegekhez. Egyrészt azokról az útibeszámolókról van itt szó, amelyek fontos szerepet játszottak abban, hogy útnak indult²⁵; másrészt viszont azokat a szövegeket kell megemlíteni, amelyek a távoli világokkal, az ismeretlenséggel kapcsolatos csodákról, egzotikumról és gazdagságról tudósítottak.²⁶ Mivel Kolumbusz arra készült, hogy csodálatos, aranyban gazdag helyeket fog találni, ezért mindent ebben az összefüggésben látott, s a természetet, az emberek külső megjelenését egyaránt elképzelései megvalósulásának jeleként értelmezte. Amikor például egyik levelezőtársától kapott tudósításban azt olvasta, hogy a legjobb dolgok olyan vidékekről származnak, amelyek lakói feketék és ahol papagájok vannak, Kolumbusz nem mulasztotta el naplójában megjegyezni, hogy az általa felfedezett vidékek nagyon forróak, az emberek bőre a feketébbnél is fekete, s a gazdagságnak az akkori Európában honos bizonyítékeként pedig papagájokkal tért haza (vö. Todorov 1982: 30-31). Mivel érveit nem a tapasztalathoz, hanem a különböző autoritásokhoz kötötte, a tapasztalat szerepe korlátozott maradt, s csupán a már birtokolt tudás igazolására szolgált. Mind a tájak, mind pedig az ott élő emberek leírását illetően Kolumbusz ragaszkodott az utazási irodalom kínálta mintákhoz. A fantasztikus növények, amelyeken egyszerre több, különböző gyümölcs terem, a szirének és az utazókat pálmaágakkal üdvözlő bennszülött szépségek, akik nimfákhoz, vagy tündérékhez hasonlatosak, egyfajta csodakabinetként festették le az olvasók számára az újonnan felfedezett

²⁴ Todorov Kolumbusz névválasztását vizsgálva látja megragadhatónak ezt az indítékot, a Cristóbal Colón név ugyanis egyszerre utal Kolumbusz két nagy „projektjére”: az evangelizálásra és a kolonializálásra. „Minél többet akarok látni és felfedezni” - írja például 1492. október 19-én Naplójába. Kolumbusz 1988: 108.

²⁵ „Mindenesetre el vagyok szánva arra, hogy elérjem a szárazföldet és Guisay városát, s átadjam Felségtek levelét a Nagy Kánnak, akitől választ kérek, majd ezzel visszatérek”, írja 1492. október 21-én, a Marco Polo beszámolójában szereplő kínai császárra utalva. Kolumbusz 1988: 111.

²⁶ Az egyik legerőteljesebb hatású mítoszok egyike a földi paradicsomé, amelyet az Egyenlítőn túlra képzelnek, Kolumbusz megfigyeléseivel igazolja ezt a feltételezést. „A teológusok és a filozófusoknak igazuk van, mikor azt állítják, hogy a földi paradicsom Kelet legvégén található, mivel itt feltűnően enyhe időjárás uralkodik. S a szigetek, amiket most felfedeztem, ezek a Kelet vége.” 1493. február 21. Idézi Todorov 1982: 25.

helyeket. Az indiánok szintén e csodás kulissza részeiként jelentek meg: meztelenségük egyszerre volt állatias, elborzasztó és ugyanakkor a paradicsomi érintetlenség jele; ebből következik jellemzésüknek a barbár és a nemes vadember előbb már említett narratíváiban megjelenő Janus-arcúsága. Kolumbusz ezért a szigetlakókkal is úgy bánt, mint mindazzal, amit a szigeteken talált; nem csak növényeket, papagájokat, nemesfémeket gyűjtött össze és szállított haza a spanyol uralkodóknak, hanem indiánokat, férfiakat és asszonyokat egyaránt. Kolumbusz szemében a bennszülöttek sem figyelemre érdemes kultúrával, sem valódi nyelvvvel nem rendelkeztek, jelentőségük mindössze egzotikusságukból fakadt. A hat indiánt Kolumbusz ezért „csecsebecseként” vitte magával, azzal a nemes szándékkal, hogy a spanyol udvarban majd megtanítták őket beszélni. Kolumbusz annyira saját kultúrájának foglya, hogy az idegenek beszédét - bár azt nem hasonlította madarak rikoltozásához -, nyelvnek sem tartotta, s nem keresett mögötte egy másik jelentésrendszerre utaló összefüggéseket. Számára kizárólag az volt a nyelv, amit ő beszélt, a világ dolgainak jelentése és jelentősége, illetve a dolgok és jelentések egyértelműsége csak ebből a nyelvből eredt. Az idegen csodás és elriasztó, de jelentésnélküli látvány, amit Kolumbusz a rendelkezésére álló kulturális konvenciókkal ugyan megjelenített, megértésükre viszont már nem törekedett, ezért vonhatta le Todorov azt a következtetést, hogy „Colón felfedezte Amerikát, de az amerikaikat már nem” (Todorov 1982: 65). Kolumbusz földrajzi értelemben ténylegesen idegenekre akadt, de utazását, ha elfogadjuk Todorov interpretációját, egyfajta szellemi utazás már nem kísérte. Világképe, melyet javarészt olvasmányai tápláltak, érintetlenül maradt.

„Az emberi nem megannyi fajtája és ...különböző vallások”, „sok sziget, ahol egyiken ilyen, másikon olyan az élet”, „a népeknek mindenféle fajtáik vannak, s az egyik így, a másik úgy hisz”

jelentette ki inkvizíciós pere során bírának Menocchio, az olasz molnár valamikor a 16. század során. E véleményét, ahogy kifejti, Mandavilla, azaz Mandeville könyvéből merítette. A 14. századi lovag szentföldi útja, s az egyházi hatalmasságok ennek kapcsán megfogalmazott kritikája, valamint a második részben szereplő sokféle csodálatos világ és a különböző vallásokról szóló beszámoló jelentős változásokat hívott elő az olasz molnár világképében. Ennek az olvasmányélménynek a nyomán Menocchio világának

„határait már nem molnár létének színterei: Montereale, Pordenone, vagy legfeljebb Velence alkotják, hanem India, Katáj, az emberevők, a pigmeusok és a kutyafejű emberek által benépesített szigetek.” (Ginzburg 1991: 132)

A Kolumbuszt új világok felfedezésére sarkalló könyv a szűkös keretek között élő Menocchiót arra ösztönözte, hogy önállóan kezdjen el saját világáról gondolkodni.

„A Mandeville által följegyzett hiedelmek és szokások különbözősége indította arra, hogy megvizsgálja saját hiedelmeinek és viselkedésének alapjait. E nagyrészt képzeletbeli szigetek arkhimédészi pontot jelentettek számára, ahonnan azt a világot szemlélte, amelyben született és felnőtt.” (Ginzburg 1991: 133)

Menocchióra különösen azok a részletek hatottak nagy erővel, amelyekben Mandeville a különböző szokások iránti megértésre intett, s amelyekben kifejtette, hogy a tudatlan, csak a természet által tanított bennszülöttek

„bár nincsenek annak a tanításnak a birtokában, melyeket mi vallunk, én mégis úgy gondolom és biztos vagyok benne, hogy józan természetes hitük és jámborságuk miatt Isten szereti őket [...] más szolgálói is vannak, mint azok, kik a keresztény vallás szerint élnek”(vö. Ginzburg 1991: 139)

A felfedezésekkel feltáruló, s a különböző szövegekben és képekben egyre „ismertebbé” váló új világok Menocchio személyében elérték az európai társadalom küszöbét, s egy alternatív társadalom-modell megfogalmazásához nyújtottak aktív segítséget.²⁷ Az európai társadalom alsó rétegei, az elnyomottak számára az egzotikus világok a bőség, illetve a társadalmi különbségek, egyházi hatalom és tulajdon nélküli egyenlőség, a szabadság metaforáivá váltak, az ezekből megformált utópiák pedig bekerültek abba az idegent feldolgozó, idegenséggel foglalkozó diskurzusba, amely a tapasztalat és a képzelet közti folyamatos körforgásban alakult ki.²⁸

²⁷ Ginzburg arról beszél, hogy ennek során az újvilág tisztán földrajzi fogalma átcsúszik a társadalmi kontextusába (1991: 206), aminek valószínű következménye lesz a metaforikus tartalmak kibővülése. Az imaginációknak a modern társadalmakban játszott szerepéhez lásd Appadurai 1996.

²⁸ Nem véletlen, hogy a kulturális idegenség diskurzusa a más kontinenseken fellelt egzotikum összefüggésében „fedez fel” majd a saját társadalmon belüli idegeneket, az írásos kultúrából kirekedtetet, és a népi hagyományt, az „otthoni vadakat”. Az írnitadáson, a nyelvi és vallási, származási különbségeken nyugvó belső idegenség olyan határok létrehozását tette lehetővé, amelyek minőségüket tekintve az Európán kívüli kultúrák különbségeit idézték föl. A kora újkorban például a nyelvi határok nemcsak Európát választották el az idegen kultúráktól, hanem az elitet a regionális nyelveken beszélő műveletlen rétegektől.

Három történelmi korszakból, három különböző személy közvetítette számunkra az idegennel kapcsolatos középkori, kora újkori diskurzust. A kompilátor Mandeville, a felfedező Kolumbusz, és az eretnek Menocchio az idegen észlelésének három különböző módját tárják elénk. Mandeville, aki soha nem hagyta el Európát, idegenjét, idegenjeit megfigyelések és fantazmagóriák – a korabeli tudás és elképzelések – darabkáiból rakosgatta össze. Kolumbusz több nagy hajóutat is tett, találkozásai történetét levelekben és beszámolókból mesélte el. Menocchio pedig, aki Európát sem ismerte, az olvasáson keresztül, fiktív módon találkozott az idegennel. Kolumbusz a találkozás élményét a korábbi szövegekben tárolt tudáshoz igazította, míg Menocchio egy szöveg olvasásán át létrejövő szellemi találkozást olyan tapasztalatként éli meg, amely jelentős mértékben módosította életét. Annak ellenére, hogy Mandeville sohasem járt etnográfiai terepen, útleírása mégis aktív része, meg-megújuló forrása lett az idegenség kora újkori diskurzusának. Azok a nagyhatású képek és történetek, amelyeket részint felhasznált, részint pedig átalakított, nem maradtak az imagináció szférájában. Kolumbusz esete azt világítja meg, hogy az imaginatív nemcsak az úti beszámolót, annak megírását, hanem már az idegenek észlelését is befolyásolja, az idegen, mint kulturális koncepció már jóval azt megelőzően létezett, mielőtt Kolumbusz az első indiánt meglátta volna. Menocchio története pedig azt tanúsítja, hogy a közkézen forgó elképzelések konstitutívan hathatnak a világra, s képesek szubverzív erőt kifejteni. E három példa azt mutatja meg, hogy a kulturális idegenség meghatározásában mennyire képlékenyek a tapasztalat és az elképzelés közötti határok. A csodás beszámolókból – e fejezet mottója szerint - kettévágó regények és etnográfiaiak pedig éppen ezt a reménytelenül összebogozódott diskurzust próbálják majd az elbeszélés és a megtapasztalt mentén kettévágni.

1. 4. Kulturális kartográfia: a tudományos perspektíva

Az utazási irodalomban mindenütt központi szerepet játszik a szemtanúság: az utazók, a felfedezők és misszionáriusok ragaszkodnak ahhoz, hogy ők csak azt írták le, amit a saját szemükkel láttak.²⁹ A találkozás közvetlenségében gyökerezik az autenticitás aurája, amelyet minden, beszámolót készítő utazó igyekszik megővni és szövegébe átmenteni. Az olvasónak úgy és azt kell elképzelnie, amit az utazó a saját szemével látott és személyesen tapasztalt. Az utazó ottlétét azért kell ily módon, a személyességen keresztül bizonyítani, mert az, amit látott

²⁹ „Mivel egy évet töltöttem ebben az országban, természetesen nagyokat és kicsiket nagy érdeklődéssel figyeltem meg. Még mindig a szemeim előtt vannak, azt gondolom, hogy képük mindig lelki szemeim előtt lesz” - írja Jean de Léry 1578-ban Brazíliáról. Előszavában még azt is állítja, hogy elbeszélése „brazíliai tintával és Amerikában megfogalmazott emlékezőesékből” áll. Léry beszámolóját részletesen elemzi de Certeau 1991: 137-172.

furcsa, nem-mindennapi, hihetetlen.³⁰ Az olvasó csak így tudja elhinni, hogy azok a dolgok, amikről az utazó tudósít, tényleg léteznek – még akkor is, ha a látottak nem egyeztethetők össze annak az életvilágnak a valóságával, amelyben az olvasó él. A szemtanúság garantálja a beszámoló hitelességét, de mindenekelőtt azt a meggyőződést testesíti meg, hogy a megfigyelt idegen kultúra valóságát közvetlenül vissza lehet adni, meg lehet jeleníteni. Az utazó tehát saját szavahihetőségéért, de egyúttal a közvetítés, a megjelenítés sikeréért is küzd, amikor a szemtanúság formuláját veti be.

A látottak – s itt mindegy, hogy ténylegesen látott dolgokról, vagy a látottnak, mint konvenciónak a kidolgozásáról van szó –, szöveggé formálása, ahogy fentebb láttuk, egy nagyon is meghatározott elvárás- és szövegtérben zajlik. Bár lehet, hogy az utazó szeme a maga közvetlenségében látja meg az idegent – noha valószínűbbnek tűnik, hogy már az észlelés is kulturálisan meghatározott –, a kezét, azaz az írást, azonban bizonyos kulturális szabályok kötik. Ami az idegen leírását, jellemzését illeti, a középkori, kora újkori utazó közkézen forgó vélemények, közismert képek és általánosan elterjedt narratívák között találta magát. Az utazók második, harmadik generációja pedig már egyes népekről szóló, kész, karakterekké sűrűsödött jellemzésekkel szembesült. Egy útleírás elkészítése szövegek közti válogatás, autoritásokkal folyó vetélkedések közepette zajlott, meggyőző voltát a mindenkori konvenciók erősen befolyásolták. Mandeville-t, az általa felhasznált képeket és hagyományt a 14. században még „készpénznek” lehetett venni, de ugyanezek a csodás jelenetek két évszázaddal később már ellentmondásosnak számítottak, további három évszázad múltán már szó sem esett esetleges igazságtartalmukról. A trend, amely eddig abból állt, hogy a hitelességet a csodák és a csodás történetek szavatolták, a 17. század során lassan megfordult: a hangsúly a csodák, a „csodálatos” kiszorítására helyeződött át. Ennek az eltolódásnak köszönhető például, hogy háttérbe kerültek a visszaemlékezések alapján megfogalmazott beszámolók. A 16. századi útleírások esetében még az a szokás, hogy a szerző az egész művet emlékezetből, utólag írja le.³¹ Ez a gyakorlat a 18. századtól kezdődően már megbízhatatlannak minősül, az emlékezetből írt művek egyre inkább hiteltelennek számítanak, mondván, az emlékezet túl nagy teret ad a torzításoknak, a fantáziálgatásnak és a kiszínezésnek. Az ilyen művek ennél fogva hajlamosak a furcsánál, a csodásnál leragadni, és

³⁰ A valóság közvetlen megjelenítésének igényét érhetjük tetten az idegen kultúrából származó tárgyak, növények, de bennszülöttek összegyűjtésével, és a saját kultúra terepén történő bemutatásában.

³¹ Hans Staden például, aki 1549-ben második braziliai útját teszi meg, a „vad és meztelen emberevőkről szóló igaz történetét” teljes egészében emlékezetből írja - ahogy kiderül, az emberevő tupi indiánok éppen akkor rabolják el, amikor papír és írószerszám nélkül az őserdőben tartózkodik. Vö. Hartmann 1991: 156.

annak jelentőségét felfokozni, állították a korabeli kritikusok. Ezt elkerülendő, az utazónak nem szabad emlékezetére hagyatkoznia, s a látottakat azonnal le kell jegyeznie, hiszen csak a megfigyelt dolgok azonnali papírra vetése biztosíthatta az idegen hihető ábrázolását.³² A valóságosság követelményéből nőtt ki tehát a többszörös írás praxisa: a megfigyelő a terepen, lehetőleg megfigyeléseivel egyidőben jegyzeteket készít, majd ezekből a jegyzetektől állítja össze és írja meg beszámolóját.³³ Az utazó így hamarosan a könyvelő szerepébe került, akinek nincs más dolga, mint a helyszínen egyfajta leltárt készíteni, ami aztán garantálja a valóság ferdítések nélküli megjelenítését. A megfigyelés és a rögzítés egyidejűségén alapuló beszámolók először az emlékezet alapján készült műveket szorították ki. Később az utazó már arra kényszerült, hogy amennyiben a korabeli elvárásoknak, a hitelesség koncepciójának meg akart felelni, akkor már az utazás megkezdése előtt kivonatokat kellett készítenie a közkézen forgó művekből. Ennek alapján dolgozhatta csak ki úttervét, aminek következtében

„figyelme, s megfigyelőképessége nem kóborolnak céltalanul, hanem bizonyos és meghatározott tárgyakra irányulnak.”³⁴

Az utazás során készített jegyzetek gyakran a már előre tudottakat igazolták, erősítették meg, illetve különleges esetekben korrigálták azt, hogy végül egy kimerítő utólagos átdolgozás segítségével szabályos útleírás formáját öltse. Az utazást, mely eredetileg az idegen, az ismeretlen felfedezésére irányult, egyre inkább az írás, a jegyzetelés, az átírás műveletei határozták meg. Az olvasottak terelték, irányították az észlelést, az érdeklődést, láthatóvá tettek dolgokat, megteremtették azokat a kognitív kategóriákat, amelyek segítségével idegen világok megragadhatóvá váltak. Az írás ösztönzött az utazásra, az teremtette meg az oda- és visszaút kereteit, adott az utazásnak értelmet. S ily módon az idegen egyre inkább a közvetítés, illetve a reprezentáció eredményévé vált. Az idegenség élményének közvetítése természetesen nem merült ki a helyszínen készített jegyzetek formájában. Egyre újabb és újabb eszközök és módszerek kínáltak tényleges vagy látszólagos kiutat a tapasztalat és a tapasztalat reprezentációja okozta dilemmából. A töltőtoll helyébe magnószalagok,

³² „Mindent a lehető leggyorsabban szükségeltetik lejegyezni. [...] Mert ha valaki csak az emlékezetére hagyatkozik, az igazmondás minden szándéka ellenére, megcsalatozik a képzelőerő által, s nem úgy jegyzi fel a dolgot, ahogyan azt ténylegesen látta, hanem ahogyan egy idő elteltével elképzelte.” Friedrich Nikolai: *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und in die Schweiz*” (1783) idézi Hartmann 1991: 153.

³³ E probléma gyakran tisztán technikai jellegűként jelentkezik és úgy is látszik megoldhatóknak. Az írás és a megfigyelés egyidejűsége egészen prózai kérdések sorába fordul: hogyan lehet postakocsiban menetközben írni, milyen írószerszámokat lehet arra kifejleszteni, hogy az utazó, feltűnés nélkül és mindenütt jegyzetelgethessen és hogyan lehet az írás sebességét felgyorsítani. A töltőtoll és a gyorsírás két ilyen eszköz.

³⁴ Franz Posselt: *Apodemik oder die Kunst zu reisen. Ein systematischer Versuch zum Gebrauch junger Reisenden*. Lipcse, 1795, 276. Idézi Hartmann 1991: 157.

fényképezőgépek, filmkamerák lépnek majd, a postakocsin jegyzetelő tudós utazókat kiképzett etnográfusok váltják fel. De az alapvető kérdés lényegében máig változatlan maradt: hogyan jelenítsük meg az idegen kulturális valóságot, hogyan beszéljünk róla?

Az elképzelt és a fiktív valóság felett gyakorolt kritika az utazási irodalom fokozatos professzionalizálódását vonta maga után. Az idegen kultúrákkal való foglalatosskódás, az azokról való írás meghatározott irányokba kezdett el specializálódni, az idegenség diskurzusa egyre újabb formákat öltött. A felfedezéseken keresztül kitárulkozó világ sokfélesége egyre inkább arra ösztönözte az európai tudományokat, hogy elkészítsék e világ kulturális kartográfiáját. Az európai kultúrát a 18. századtól kezdődően egyre inkább áthatja az idegen kultúrák szisztematikus számbavételének és leírásának igénye. A felvilágosodás megalapozta az idegenség tudományos diskurzusát, a földrajzi értelemben kitágult világ pedig elősegítette az új reprezentációs stratégiák kialakulását. A populáris útleírások mellett egyre inkább előtérbe kerültek a tudósok szűk körének szánt speciális beszámolók, amiből természetesen következett a megfigyelések professzionalizálódása, illetve a közvetlen tapasztalatok fokozódó jelentősége. A felfedezések 18. századi hullámát – ahogyan azt Bougainville és Cook utazásai demonstrálják (vö. Bitterli 1982: 38-39, Sahlins 1986) –, már az az igény határozza meg, hogy az ismeretlen országokat minél teljesebben írják le, s minél rendszerezettebb ismereteket közvetítsenek róluk. Ebben az időszakban az utazókat már pontosan kidolgozott munkatervvel küldték felfedezőútjaikra, kíséretükben gyakran tudósokkal, akik földrajzi, botanikai, fizikai kérdések tisztázása érdekében vállalkoztak a messzi utazásra. A tudományos szempontokból előkészített utakon pontosan feltérképezték a távoli szigeteket és földrészeket, azok növény- és állatvilágát, klímáját, s természetesen, nem utolsósorban lakosságukat. Ugyanakkor, nem minden ismeret esett egyforma súllyal latba. A hatalmi, politikai, és főleg gazdasági megfontolások elsődlegessége miatt a természettudományos jellegű munkák előnyt élveztek, s gyakran az utazás nehézkes körülményei, vagy korlátozott időtartama is megakadályozta, hogy például etnográfiai jellegű kutatásokat folytassanak. E körülmények következtében az etnológiai ismeretek dokumentálása, s értelmezése háttérbe szorult, a bennszülöttek tárgyait, rítusait ugyan megcsodálták, de az ottani társadalom szociális és kulturális összefüggéseiben nem tudták azokat elhelyezni. A legnagyobb nehézséget még mindig az okozta, hogy azok, akik utaztak, nem rendelkeztek megfelelő képzettséggel, amit csak részben tudott kiegyenlíteni az a körülmény, hogy a tudósok kérdőíveket állítottak össze, amelyek megválaszolásával az utazókat bízták meg. Mégis, a 18. században születtek meg azok az első

javaslatgyűjtemények, amelyek a „primitívek”, a bennszülöttek minél hatékonyabb megfigyelésének módszertanát igyekeztek kidolgozni. Ilyen például Degérando *A vad népek megfigyelésében követendő módszerek szemügyrevétele* című munkája, amelyben az utazókat nemcsak azzal a feladattal bízta meg, hogy írják le a bennszülött népek megjelenését, társadalmi intézményeit, szokásait, hanem ezen túlmenően arra is felhívta a figyelmet, hogy tekintsenek a megfigyelhető tények mögé, képzeljék bele magukat a bennszülött életmódjába, és motívumait, sőt viselkedésük okait is tárják föl (vö. Bitterli 1982: 404). Az egykori utazók idejét, képességét azonban messze meghaladták az ilyesféle kérdőívek, s nem tudták azokat megfelelő módon megválaszolni. A tudósok által kidolgozott megismerési eljárások, módszerek elégtelennek bizonyultak, mert a megfogalmazott célokat csak nehezen tudták megértetni az utazókkal. Így aztán az idegen népek leírását nemcsak a bennszülöttek és az utazók közti kommunikációs problémák gátolták, hanem a tudósok és az utazók nézeteltérései is.

„[...] a hittérítőknek volt ugyan elég idejük és türelmük a hosszabb megfigyelésekhez, de nem voltak tudományos kapcsolataik az európai tudósokkal; a kereskedők és a telepesek helyzetüknél fogva a lehető legközelebről figyelhették volna a kultúrák találkozásának következményeit, többnyire azonban nem sok érdeklődést tanúsítottak e kérdések iránt; a tengerentúlra küldött kutató elég éles elméjű volt ugyan, és voltak tudományos útbaigazítói is, többnyire azonban ideje nem volt.” (Bitterli 1982: 407)

Kiút ebből a nehéz helyzetből nem igazán kínálkozott, azontúl, hogy az európai tudósok egybevethették a különböző leírásokat, filológiai forráskritikát gyakorolhattak, s fölállíthattak egy, az idegen kultúrák, „primitív” társadalmak leírására szolgáló szempontrendszer³⁵. Ez a kánon azonban szembetűnő módon igazodott a saját társadalom felépítéséhez és szempontjaihoz, fordulatot csupán az a belátás ígérhetett, amely a más kultúrák feldolgozását a saját kultúra relativizálásával kötötte egybe. A felvilágosodás filozófusai ennek szellemében vonták be az idegent a kultúrtörténeti vitákba.

Az európai gondolkodás számára a primitív társadalmak jelentették azt a kontextust, amely egyáltalán lehetővé tette az egyes kultúrák, etnikumok és rasszok közti különbségek megfogalmazását, illetve megteremtette a kultúra eredetével, alakulásával és mibenlétével

³⁵ Ilyen volt a Varenius-féle tíz pontból álló tartalomjegyzék, amely magába foglalta 1., a bennszülöttek külső megjelenését, 2., kereskedelmüket, iparukat, 3., a lakosság erényeit és hibáit, 4., rítusokat, házassági szokásokat, 5., nyelvet, 6., kormányzás rendszerét, 7., vallást, 8., a legfontosabb városokat és helyeket, 9., történelmi hagyományt, 10., kiemelkedő személyiségeket. Vö. Bitterli 1982: 408-409.

foglalkozó eszmefuttatások lehetőségét.³⁶ Az útleírások széles körben terjesztették az idegenség diskurzusát³⁷, a különböző kulturális jelenségek terjedő leírásai pedig termékenyítően hatottak egyes filozófusok gondolkodására, akik maguk is gyakran fordultak etnográfiai anyagokhoz – gondoljunk csak Montesquieu-re, Voltaire-re vagy Rousseau-ra. A francia felvilágosodás filozófusai az idegen kultúrák létezésében az addig abszolútnak tartott európai kulturális értékek viszonylagosságának legfőbb bizonyítékát látták. A relativizmus és a tolerancia elképzelését felvető felvilágosult filozófia a társadalmak megfigyelhető különbözősége ellenére az emberiség egységes mivoltából indult ki. Mindaz, amit az emberek létrehoztak, legyenek azok európaiak, vagy bennszülöttek, mindazok a képességek, melyekben közösen osztoznak az emberi kultúra birtoklásáról tanúskodnak.³⁸ A kultúra az, ami az embereket összeköti és egyúttal elválasztja őket a természettől. Az emberek egyenlőségének ez az eszméje egybekapcsolódott az emberi cselekvés és a haladás törvényszerűségének megfogalmazásával, aminek nyomán a kultúra differenciális fogalomává vált³⁹, s lehetővé tette, hogy az egyes társadalmakat a haladás különböző fokain helyezték el, amely felfogásból aztán részint a felvilágosodás társadalmi nevelési projektjei táplálkoztak. A haladás szükségszerűségének ez a koncepciója mégis beiktatott bizonyos különbségeket az emberiség egységének képzetébe, s szembeállította egymással a természetes és a kultúrembert. A felvilágosodás programja azonban az egyetemes kultúrafogalom alapján a vadakat is embereknek láttatta, s azok nevelésén fáradozott, a vademberek és a civilizáltak közötti különbséget – az emberiséget közösen jellemző racionalitás alapján – nem tekintette abszolút érvényűnek.

A következő század végétől aztán egyre hangsúlyosabbá vált a fejlődés eszméje, amit nagyban támogattak a pozitivista, természettudományos megfontolások, különösen az egyes fajok eredetére vonatkozó evolucionista tanítások.⁴⁰ Ez a szemlélet újra fejlődési fokozatokat konstruált, még hozzá azzal a szándékkal, hogy az egyszerűbb kultúrák primitivitását igazolja,

³⁶ Az antropológiai gondolkodás kialakulásának történetéhez lásd Girtler 1979, Marschall 1996.

³⁷ Az útleírások kedvelt olvasmányoknak számítottak, például a 17. századi udvari társaságokban. Vö. Bitterli 1982: 267.

³⁸ Herder, aki a kultúrák sokféleségét elismerő Voltaire-t követi, amikor minden korszak és minden kultúra önállóságát elismeri, az emberi nem egysége mellett érvel: „Mivel azonban az emberi értelem minden sokrétűségben is egységet lát, és példaképe az isteni értelem is a legkülönfélébb dolgokkal alkotott egységet a Földön: a változások végtelen birodalmából itt is visszatérhetünk arra az egyszerű tételre, hogy az embert egy és ugyanaz a nem képviseli a Földön.” J. G. Herder: *Sämtliche Werke*. Suphan-Edition, Berlin (1877-) XIII. kötet 255.o. Idézi Bitterli 1982: 422.

³⁹ A kultúra fogalmának különböző jelentésrétegeihez lásd Márkus 1992, Elias 1987, Inglis 2004, Manganaro 2002.

⁴⁰ Az evolucionizmus elméletéhez és társadalmi összefüggéseihez lásd Carneiro 2003, Lenzen 2003, Taylor 1993.

s bebizonyítsa, hogy a társadalmak különbözőségei mögött minőségbeli, értékbeli eltérések rejlenek – vannak másoknál jobb, kifinomultabb, fejlettebb és ebből következően magasabb rangú társadalmak. A 19. század nem az emberiség egységéből, vagy a civilizációs különbségekből indult ki, ahogyan azt például a felvilágosodás gondolkodói tették, hanem alapvető, áthidalhatatlan különbséget látott az ún. primitív és az európai ember között.⁴¹ Ennek nyomán egyre mélyebb és áthidalhatatlanabb szakadék tárul föl a saját és az idegen között. A saját racionalitással rendelkező nemes vadember helyébe az irracionális megtestesítő primitív alakja lépett. Ez a változás összhangban állt azzal az átalakulással, amely a vad és a civilizált közötti különbség magyarázatát érintette. A felvilágosodás időszakában az eltéréseket a környezet, az éghajlat különbségeire vezették vissza.⁴² Az evolucionista felfogásban azonban a biológiai magyarázat vált uralkodóvá: az embert a biológiai törvényszerűségek irányítják, s a túlélésért folytatott küzdelem határozza meg. Ez a szemlélet az egyes fajokhoz sajátos mentalitást rendelt, s a túlélési küzdelem győzteseiről, vagy rangelsőiről beszélt.⁴³ A civilizált ember magasabbrendűségére (biológiai evolucionizmus) valamint az európai kultúra fejlettebb voltára (társadalmi evolucionizmus) vonatkozó nézetek árulkodó módon a kolonializmus teljes megszilárdulásával egyidőben virágoztak. Talán nem téves az a feltételezés, hogy a korabeli társadalmi diskurzust dominálva ezek a nézetek nagy mértékben hozzájárultak a gyarmati uralom legitimálásához.⁴⁴

A 18., illetve 19. századi tudományos diskurzusok rövid körvonalazása láthatóvá teszi, hogy ugyanazok az idegen kultúrák mennyire más értelmezést kaphattak, már attól függően is, hogy a korabeli vitákat, a közfelfogást milyen ismeretek befolyásolták, a newtoni szemlélet, vagy éppen a darwini nézetek.⁴⁵ Szembetűnő az is, hogy az idegen és a saját viszonyának meghatározása, a különböző kultúrák létezésének magyarázata mindenekelőtt természettudományos modellekben folyt. Az antropológia mind a 18., mind a 19. századi tradícióval kapcsolatokat ápol: tudománytörténeti kezdetei a felvilágosodásban, s annak a

⁴¹ 1859-ben a *Természeti népek antropológiája* című munkájában Theodor Waitz a következő kérdést teszi fel: „Vajon az emberiség egy részét ne az állattanhoz utaljuk-e át?” Idézi Girtler 1979: 25.

⁴² Hogy az ember a természet törvényeinek van alávetve, ezt a véleményt képviseli Montesquieu *A törvények szelleméről* című munkájában. Ld. ehhez Bitterli 1982: 421-423.

⁴³ Vö. Taylor 1993: 207. Feltehetően ez a biológiai diskurzus ver visszhangot a korabeli antropológiai elméletekben, melyekben a kultúra természetét a túlélés művészete határozza meg (Lewis Morgan), az egyes kultúrák fejlődése az egyszerűtől, az organikusától a bonyolultig, a komplexig tart (Edward Burnett Tylor), vagy az ún. elemi gondolatok játszanak központi szerepet (Adolf Bastian), melyek kidolgozásával az emberiség hasonló fejlődési lépcsőfokokat jár be. Ehhez lásd Taylor 1993: 208-214.

⁴⁴ Erre a megállapításra jut az indiai szövegek angolra fordításának és a gyarmati uralom összefüggéseit elemezve T. Niranjana, vö. Niranjana 1992: 47-87.

⁴⁵ Ezt részletesebben ld. Taylor 1993: 205-215.

kultúrák sokféleségét elismerő nézeteiben keresendő, intézményes létrejötte ugyanakkor a 19. század végére esik, akorra, amikor a koloniális uralom már megszilárdult, a Nyugat katonai és gazdasági hatalma már biztosított, s a világ kulturális térképe lényegében teljes (vö. Harris 1968: 8-20). Az idegen kultúrák tudományos vizsgálatának útjában ekkor már semmilyen akadály sem állt.

Az *etno-gráfia* lényegében ugyanabból a vágyból ered, mint amely a csodálatos útleírások, a térképek (kartográfia), és az utazási irodalom készítőit mozgatta – s ez nem más, mint az idegenség megragadása, leírása, értelmezése, a kulturális különbségek magyarázata. Az antropológiai diskurzusnak az idegenről való írás korábbi formáitól történő elkülönülése mindenekelőtt annak a fejlődésnek volt az eredménye, amely az idegenségre vonatkozó tudást megpróbálta az imagináció és a fikció szorításából kiszakítani, s a tapasztalatot a képzelőerő helyébe tolni. Az utazási beszámolók egybevetése, amely hosszú ideig a valós és a valótlan szétválasztásának jól bejáratott eljárás módja volt, nem nyújtott már elegendő alapot az idegen kultúrák leírása számára. A tudós saját szemével akart meggyőződni, beszámolóját pedig a látottak alapján kívánta megfogalmazni.

Az idegent először abszolút határ választotta el a sajáttól, aztán láttuk, hogy a felfedezésekkel a saját világ pereméről az elveszett múltba, a történelem előttbe, vagy a természetbe „vetítve” hozzájárult a sajátnak az idegen kontextusában történő megfogalmazásához, most pedig már a tudomány tárgyaként áll előttünk. A 19. és 20. század fordulóján az idegennel kapcsolatos, az idegenre irányuló tudás egyre szervezettebbé, az „Idegen” pedig fokozatosan az etnográfia, az antropológia exkluzív tárgyává vált. Az idegenség középkorral kezdődő diskurzusa, a kulturális reprezentáció kora újkorban kialakult formái – az egy lábúak metszeteitől a robinzonádokig, az útleírásoktól az utópiáig – fokozatosan kiszorultak a kulturális idegenséggel kapcsolatos tudás termeléséből. Az utazás tudományos módszert, az utazó professzionális szakmai kiképzést és mindenekelőtt egy új foglalkozást kap: antropológus lesz belőle.

I. 2. Malinowski és az antropológia mágiája

1897. szeptember 30-án érte el New York partjait Robert Peary Grönland-kutató⁴⁶ vezényletével a Hope nevet viselő háromárbcos hajó, fedélzetén hat inuit eszkimóval. A közöttük található, akkor hétéves Minik így emlékezett vissza:

„Peary megkérdezte, vajon lenne-e néhányunknak kedve visszahajózni vele oda, ahol nagy épületek, vasút, fények és sok ember található, ahol a nap télen is mindig süt, s ahol az embereknek nem kell vastag szőrmekeket viselniük ahhoz, hogy ne fázzanak. Rábeszélte apámat és a merész Nuktaq-ot, akik törzsünk legokosabb és legerősebb emberei voltak, hogy menjenek el vele Amerikába. Meleg házakat ígértek nekünk a Nap országában, fegyvereket, késeket, tüket és sok más egyebet. Így egy nap elhajóztunk Amerikába.”
(Wenderoth 2001: 146)

Az inuitokat ígéretekkel a fedélzetre csalogató Peary ezzel az akcióval csatlakozott ahhoz az utazási tradícióhoz, amelynek képviselői – az elsők között Kolumbusz – nem hagyták kihasználatlanul azt a lehetőséget, hogy ottlétüket „szuvenírként” magukkal hozott bennszülöttekkel bizonyítsák. Míg Kolumbusz a spanyol uralkodó kíváncsiságát csillapította, addig Pearyt az antropológus, etnológus Franz Boas – aki akkortájt még a New York-i *Museum of Natural History* munkatársa volt – kérte arra, hogy grönlandi útjáról hozzon magával egy inuitot. Peary Boas kérését túlteljesítve hat, csodaszámba menő inuittal érkezett meg. New Yorkban azonnal óriási érdeklődés övezte őket, már a megérkezés másnapján több mint húszezen fizettek belépőjegyet azért, hogy az északi embereket láthassák. A 19. századi Európában és Amerikában nagyon népszerűek voltak a koloniális kiállítások keretében, vagy az ún. *Völkerschau* formájában elterjedt hasonló „attrakciók” (vö. Thode-Arora 1989, Schultz 1995: 106-110). Németországban a hamburgi állatkert működtetője, Carl Hagenbeck szervezett 1872 és 1932 között a világ minden részéről érkező bennszülött-csoportokkal „antropológiai-zoológiai kiállításokat”. Az 1896. május elsején Berlinben megnyitott koloniális kiállításon egész „négerfalvakat” építettek fel, ahol nyolc hónapon keresztül mutatták be a Kamerunból érkezett családokat. Populáris kultúra, bábépszkodás, szórakozás, valamint a tudományos megismerés szándékai kéz a kézben jártak ezekben az időkben. Rudolf Virchowot, a híres patológust és antropológust lenyűgözték a Hagenbeck szervezte bemutatók – az 1880-ban Európát bejáró eszkimó család a berlini *Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* előtt is szerepelt, amely alkalommal Virchow megjegyezte, hogy

⁴⁶ Robert Edwin Peary 1886 óta kutatta Grönland vidékét, ő bizonyította be Grönlandról, hogy sziget. Peary 1891-ben találkozott először eszkimókkal.

„ténylegesen rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek alapján nagy mértékben alkalmasak arra, hogy e népeesség primitív adottságait megismerjük.” (Wenderoth 2001: 149)

Wirchow ezek után már maga javasolta Hagenbecknek, milyen további kiállításokat szervezzen meg. A Wirchowot csodáló Boas hasonló szerepet szánt az inuitoknak: a *Museum of Natural History* szakemberei gondosan tanulmányozták testi felépítésüket, fényképes dokumentációt készítettek róluk, majd a hamarosan bekövetkező haláluk után csontvázukat kiállítási tárgyként mutatták be.

4. kép

Az életüket múzeumi tárgyként végző inuitok tragikus – ám sajnálatos módon nem egyedülálló – sorsa pontosan jelképezi a korszak egzotikus kultúrákkal kapcsolatos attitűdjét, s az Európán kívüli kultúrákra vonatkozó 19. század végi társadalmi diskurzus két igen fontos, egymással szorosan összekapcsolódó alkotóelemét. Egyrészt azt a csodálkozó tekintetet, amivel a közvélemény, a „nép”, a köznapi ember reagált a civilizáció áldásait nem ismerő eszkimókra. A saját kultúrába „importált” egzotikum ugyanis mindenekelőtt látványosságnak számított. Ahogy a koloniális kiállítások összefüggésében a német Fritz Mauthner írta:

„A párizsi, vagy a berlini, aki sohasem pillantott ki komolyan a saját városa határain túlra, egy ilyen kiállításon csak a külső különbséget, a kuriózumot, és a nevelésüket fogja észrevenni, viszont azt a dolgot, amit az idegenektől tudattalanul megtanulhatna: a humanizmust, nem tanulja meg.” (vö. Schultz 1995: 108)

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. A koloniális kiállítások, majd a világkiállítások különös módon táplálták az egzotikum iránti csillapíthatatlan érdeklődést és vágyódást, hiszen mindeközben könnyen fogyaszthatóvá tették azt.⁴⁷ Másrészt a tudományos megközelítés ugyancsak tulajdonának tekintette az idegent. Különösen szembeötlő ez a példaként elemzett inuitok esetében. Minik apjának, aki megérkezése után hamarosan meghalt, csak látszólag

⁴⁷ Egzotikum és fogyasztói kultúra összefüggéseire ld. Williams 1997, Wolter 2005, Wörner 1999.

rendeztek temetést a *Museum of Natural History* kertjében. Az elhunyt inuit teste túl „értékes” a tudomány számára ahhoz, hogy porladni hagyják, múzeumi tárgyként továbbra is jelen kell lennie, s bizonyítania kell az emberiség fejlődésének szigorúan rekonstruált útját.⁴⁸

Az inuitok esete jól példázza azt a paradox helyzetet, ami a korabeli etnográfiai kutatást jellemezte. Az antropológusok ugyanis egyszerűen híján voltak az empirikus adatoknak. A rendelkezésre álló kevés konkrét anyaghoz ráadásul csak közvetve juthattak hozzá. Akárcsak Boas, aki az utazó Peary jóindulatára szorult, amikor az eszkimókat akarta tanulmányozni. Az így létrejövő találkozás azonban számos problémát rejtett magában. Egyrészt, amint az a példából is kiderült, a tudományos érdeklődést szinte teljesen háttérbe szorította az egzotikum lenyűgöző, látványos volta. Másrészt, a New Yorkba csöppent inuitok kultúrájukból kiszakítva, szó szerint és átvitt értelemben is lemeztelenítve álltak a tudományos tekintet előtt, ami az antropomorfológiai vizsgálatokon túlmenően nem sok lehetőséget kínált a kultúra iránt érdeklődőknek.

5. kép

Az antropológia „adatéhsége” ugyanakkor nagy, s a klasszikus evolucionizmus spekulatív téziseivel szembeni szkepszis a 19. század végén egyre több kutató érdeklődését fordította az addig megfelelően számba nem vett etnográfiai anyag felé. S bár az idegen kultúrákkal kapcsolatos információk tovább bővültek, s az etnográfiai jellegű ismeretek egyre erősebb visszhangra találtak a különböző tudományos munkákban, de ezek összegyűjtése, valamint az adatok feldolgozása ekkor még számos kívánnivalót hagyott maga után. A tudósok utazók, vagy kompilátorok munkáira hagyatkoztak, s az e forrásokkal szembeni kétely csak lassan ébredezett. Az idegen szokásokra vonatkozó beszámolók kritikátlan alkalmazása mellett feltűnő, hogy az elmélet mennyire domináns szerepet játszott az empirikus etnográfiai adatokkal szemben. A „vadak” és a „civilizáltak” közötti különbség okainak feltárása, a kultúra eredetének kutatása során maguk az idegen kultúrák lényegében elsikkadni látszottak, s gyakran csak az elméletet illusztrálták. Hét évvel az inuitok New Yorkba érkezése előtt, 1890-ben jelent meg Sir James Frazer (1854-1941) Az *aranyág* című, enciklopédikus igényű munkája, amely egyike azoknak a műveknek, amelyek szinte tökélyre vitték az etnográfiainak

⁴⁸ A tudomány tulajdonjogának megingathatatlanságát jól mutatja, hogy az inuitok földi maradványai csak 95 (!) év után kerülhetnek vissza Grönlandra. Az idegen kultúra/test muzealizálásához ld. még György Péter 1998 és Strathern 2004.

tekinthető anyagok illetően való alkalmazását. Ez a munka, amely a vallás eredetével foglalkozott, bizonyos, az egyes kultúrákból kiemelt jelenségeket hasonlított össze. Edmund Leach szociálanropológus a következőképp jellemezte ezt a kutatói szemléletet:

„nagy meglepedésükre egyetlen bekezdésen belül fél tucat törzsi népet megemlíthettek Kínától egészen Peruiig egymástól időben több évezrednyi távolságra.” (Leach 1993: 23).

A kulturális jegyeknek, szokásoknak a mindenkori társadalmi, kulturális kontextustól történő mesterséges elválasztása a fejlődés vonalának elméleti felvázolását szolgálta, ami pedig az adatok célirányos kiválogatását követelte meg. De milyen elvek alapján, s milyen anyagokból válogat(hat)ott az így dolgozó antropológus? Honnan vette a különös szokások, egzotikus történetek sokaságát?

Frazer ténylegesen nagy mennyiségű etnográfiai jellegű ismerettel dolgozott, ám ezeket nem saját tapasztalataiból, hanem különböző irodalmi forrásokból szedte össze, s ahogy Leach megjegyzéséből kitűnt, sem történeti, sem geográfiai elvek nem korlátozták „gyűjtő” munkájában. Mint ahogyan az a kérdés sem merült fel, hogy a leírt adatok megbízható forrásból származnak-e: látta-e az idézett szemtanú az eseményeket, vagy csak mások feltételezéseit visszhangozza? Az egyes szokások leírásai, az eredeti kontextustól, de az összegyűjtés körülményeitől is függetlenül, egyik szövegből a másikba vándoroltak. Az antropológus forrásai tehát – a felfedezések kora óta kibontakozó diskurzusnak megfelelően – egészen különböző minőségű szövegek: történeti munkák, levelezések, gyarmati, misszionáriusi beszámolók, útleírások. A forrásoknak ez a sokfélesége azonban egyáltalán nem számított hátránynak. Sőt, az egymástól távoli helyekről, a különböző korokból származó leírások egyenesen garantálták valamely jelenség univerzalitását, vagy ősi, primitív voltát, s ezáltal biztosságot kölcsönöztek az elméleteknek. A közvetlen megfigyeléseket a szövegek közti összehasonlítások, különböző autoritással rendelkező hivatkozások egymásra halmozódó rétegei takarták el, olyannyira, hogy gyakran alig lehetett megállapítani, a megfigyelés igazolja-e a leírásokat, vagy a leírások tekintélye szavatolja-e visszamenőleg a megfigyelést? Nem véletlen, hogy Frazerrel az a hír járta, nem hogy idegen kultúrákat nem ismert, de a könyvtárból sem tette ki a lábát.⁴⁹ Ez az ún. karosszék-antropológia – az előző két

⁴⁹ Egyik kritikusa a következő élesnyelvű megjegyzést tette: „...tivornyázott valaha is együtt kannibálokkal, mérte le a fejüket, sajátját kockáztatva, dolgozott-e egy napot is saját szobáján kívül, hogy megtanulhatta volna megkülönböztetni egymástól lámpája szagát a civilizálatlan emberiség igazi bűzétől?” Idézi Girtler 1979:30.

évszázad hagyományaira alapozva – lényegében szövegekből, azaz mindig másod-, vagy harmadkézből származó információkból építkezett.

A New Yorkba érkezett inuitok esete azt a törekvést példázza, amely az elsőkézből származó empirikus adatok hiányát az idegen kultúrákra vonatkozó elméletalkotás egyik központi problémájaként fogja föl. Miniknek és társainak az Újvilágba utaztatása az e hiátus betöltésére irányuló első, szerencsétlen kísérletek egyikének tekinthető. Boas vélhető jószándéka ellenére az inuitok a felfedezések korszakának Európába látogató bennszülötteit idézik föl számunkra, akiket, ahogy Urs Bitterli megállapítja, leírhattak

„mint egzotikus növényt a herbáriumban, megállapíthatták külsejét, nagyságát, termetét, különleges jegyeit, színét, de képtelenek voltak elemi életfeltételeivel és képzeletvilágával együtt megragadni” (Bitterli 1982: 243).

Az antropológiának a kultúra fejlődésére vonatkozó általános megállapításaival szemben az etnográfiai anyag felé történő orientálódása magában rejtette azt a szándékot, hogy magukat az embereket – s ne a szövegeket – kérdezzék ki a szokásokat, az idegen viselkedést illetően, vagyis az elméletek ismeretében, de a már meglévő szövegektől függetlenül, közvetlenül kerüljenek kapcsolatba az idegen kultúrákkal. Boas, az első tényleges szakmai kiképzéssel rendelkező antropológusok egyikeként – részint a megfelelő anyagi támogatás hiánya miatt is – minden kínálkozó lehetőséget igyekezett megragadni, hogy bennszülöttekkel találkozhasson. A nyugati kultúra színterein lejátszódó találkozások azonban nem váltották be az hozzájuk fűzött reményeket. A következő évtizedek, vagyis a 20. század első évtizedei az – amerikai és brit – antropológiában így e találkozás új, tudományos formáinak kidolgozásával teltek el.⁵⁰

2. 1. A találkozás új formája

1922-ben láttak napvilágot azok a fotográfiák, amelyek *A nyugati pacifikum argonautáinak* szerzőjét, Bronislaw Malinowskit (1884-1941) bennszülöttek társaságában mutatják.⁵¹ Ezek a képek azonban már nem a koloniális kiállítások európai kulisszáit örökítették meg, hanem a terepen zajló mindennapi élet legkülönbözőbb helyzeteit tárják elénk. Malinowski lengyel

⁵⁰ Az antropológiai terepmunka teljes történetét nem célozom rekonstruálni, ehelyütt csak a Malinowski munkásságával kapcsolatos néhány probléma felvázolására vállalkozom. A brit szociálintropológiai terepmunka részletes történetéhez lásd Stocking 1992, valamint Stocking 1996.

⁵¹ A Malinowski-féle monográfiák magyar válogatásában (Baloma, Budapest, 1972) sajnos egyetlen fotó sincsen.

származású brit antropológus volt, aki Franz Boashoz hasonlóan természettudományos végzettséggel rendelkezett⁵², majd Londonban kezdte meg antropológusi pályafutását. 1914. szeptemberében indul – tanárai, elsősorban Seligman professzor unszolására és közbenjárására – első terepmunkájára.⁵³ A Port Moresbyben megkezdett terepmunka az akkor még különösebben gazdag hagyományokkal nem rendelkező brit etnográfiai kutatások jegyében zajlott: Malinowski a bennszülött falvaktól távol, a gyarmatosító fehérek településén élt, ahol a Seligman által instruált informátor, Ahuia Ova látta el megfelelő adatokkal.⁵⁴ A terepmunka jellegére és mibenlétére Malinowski Naplójából következtethetünk:

„Hétfőn, 14-én, meglátogattam Herbert bírót és kölcsönvettem egy egész napra Ahuiát. 11 órakor elindultunk A.-val és L.-l el információkat gyűjteni. Utána a kormányzati épületbe mentem, ahol sokáig várnom kellett ez ebédre. Csak három óra körül tértem vissza a faluba. Ott, Ahuia házában összegyűltek az idős férfiak, hogy információkat adjanak nekem. Hosszú sorban guggoltak a fal mentén, sötét testükön bozontos fejjel, szétrongyolódott ócska ingekben, megfoltozott vadászöltözetben és khaki-egyenruhadarabokban, miközben e civilizált ruhadarabok alól *sihik* lógtak ki, egy övszerűség, ami eltakarta a combot, s annak környékét. A bambuszpipa gyorsan körbeért. E konklávetől kicsit megrettenve leültem az asztalhoz és felütöttem egy könyvet. Információkat kaptam az *iduhu*-ról, genealógiáról, a törzsfőnök után érdeklődtem, s így tovább. Naplementekor eltűntek az öregek.” (Malinowski 1986: 19-20.)

Két hét elteltével azonban Malinowski megállapította, hogy munkáját két alapvető hiányosság jellemzi:

„(1) keveset találkozom a vadakkal a helyszínen, nem eléggé figyelem meg őket és (2) nem beszélem a nyelvüket. Ez utóbbi problémát nehéz lesz leküzdenem, igaz igyekszem, hogy megtanuljam a motu nyelvet.” (Malinowski 1986: 22)

⁵² Malinowski Krakkóban doktorált matematikából és fizikából, de gyenge egészsége miatt hátat fordított a természettudományoknak. Ezután Lipcsében, majd Londonban, a London School of Economics-on tanult. Tanárai az ún. „köztes generációhoz” (George Stocking) tartozó antropológusok voltak: William Rivers, Alfred Haddon, Charles Seligman. Az ő nevükhöz fűződik a javarészt természettudományos indíttatású Torres-szoros expedíció (1898-99). Haddon vezette be a terepmunka (*field-work*) fogalmát, amit a természetkutatók szótárából vett át. Vö. Stocking 1992: 27. Malinowski életéhez vö. Firth 1957, Young 2004.

⁵³ „Szeptember elsején életem új szakasza kezdődött: egy expedíció teljesen egyedül a trópusokon” - írja Naplójában Malinowski (1986: 14).

⁵⁴ Ahuia Ova azok közé az adatközlők közé tartozott, akik a velük kapcsolatban álló antropológusoktól megfelelő kiképzést kaptak – a híres *Notes and Queries* stílusában, azaz azon szempont- és kérdésgyűjtemény alapján, amit antropológusok állítottak össze a terepen dolgozók részére. Ahuia Ova később saját etnográfiai kutatásokat is folytatott, akárcsak Franz Boas híres adatközlője, George Hunt. Ez utóbbihoz lásd: Edwards 1992.

A nyelv ismerete, illetve a bennszülöttekhez való közelség elve képezik azt az elméleti kiindulópontot, ahonnan elindulva Malinowski az antropológiai kutatás paradigmaticus modelljét később majd megfogalmazza. Ezt azonban megelőzte még a hosszúra nyúlt terepmunka: Malinowski 1915 és 1916, valamint 1917 és 1918 között Új-Guineában, illetve a Trobriand-szigeteken dolgozott.⁵⁵ Az első világháború miatt elhúzódó ott tartózkodása lehetőséget és alkalmat kínált neki arra, hogy az antropológiát – amelynek művelésére, saját bevallása szerint, Sir James Frazer az *Aranyág* című munkája sarkallta –, az „idősebb és egzaktabb testvértudományok” méltó társává emelje.⁵⁶ Az antropológia diszciplínák közötti helykeresése Malinowskit egy saját tudománykonceptió kidolgozására inspirálta:

„Mindig is idegen és ellenszenves volt számomra az a szellemi attitűd, hogy megálljak egy pillanatra valamely különös és egyedi tény előtt; hogy szórakozzam rajta, és külső furcsaságát szemléljem, hogy kuriózumként megtekintsem, majd emlékeim múzeumába soroljam. Sokan képtelenek felfogni a belső értelmét és pszichológiai valóságát mindannak, ami külsőleg furcsa, első pillanatra megragadhatatlan egy idegen kultúrában. (Ezek az emberek nem születtek etnográfusnak.) Az emberről való igazi tudomány igazi munkásainak próbaköve: a végső szintézis szerelme; a végső szintézisé, amelyet egy kultúra minden vonásának megragadása és egyetlen egészévé való összeolvasztása révén ér el; és még inkább próbakő a kultúrák sokféleségének és önállóságának szeretete.” (Malinowski 1972: 108-109).

Ebben a rövid részletben nézeteinek egyfajta – később majd másutt is megfogalmazásra kerülő – metszetét találjuk. Malinowski az antropológia egyik sajátosságának a különböző kultúrák egyenjogúságának elismerését tekintette. A kulturális idegenség látványként, szórakoztató kuriozitásként történő felfogása – amelyet a koloniális kiállítások, a Luna-parkok, vagy e fejezetet bevezető inuitok esete példáz – Malinowski számára az idegen kultúrához való felszínes közeledéssel, annak meg nem értésével, azaz egyfajta tudománytalan magatartással volt azonos. Az antropológia értelmezése szerint egyértelműen elhatárolódik ettől a megközelítéstől – nem csodakabinet, vagy különleges történetek gyűjteményének létrehozása a célja, mint ahogy az antropológus sem az az utazó, aki a másik kultúrára csupán csodálkozó pillantást vet, s beszámolójában az idegenség felszíni nyomait, a furcsa külsőt, a „zagyva” nyelvet rögzíti. Az antropológus szemében minden kultúra önmagában álló egészet képvisel, és ennek a teljességnek a megragadása jelenti az „igazi”

⁵⁵ Terepmunkáit több körülmény is befolyásolta, egyrészt az a tény, hogy milyen ösztöndíjakat sikerült szereznie az utazások és az ottlét finanszírozásához, másrészt az első világháború kitörése, amit az ellenséges frontok közé beszorulva, ellenségnek számító osztrák állampolgárként a Trobriand-szigeteken vészel át.

⁵⁶ Idézet Malinowskinak Frazer tiszteletére elmondott, 1925-ös beszédéből. Idézi Bodrogi 1972: 441.

tudós számára az „igazi” kihívást. Ezekből a megállapításokból következik az a két irányba mutató kritika, amelynek megfogalmazásán keresztül Malinowski pontosabban körvonalazta saját, antropológiával kapcsolatos felfogását. Egyrészt nyilvánvalóvá tette, hogy az antropológia művelése határozott teoretikus ismereteket igényel, olyan tudást, amivel sem a nagyközönség, sem az idegenség diskurzusát eddig jelentős mértékben meghatározó amatőr utazók nem rendelkeznek: e sajátos elméleti tudás híján számukra feltáratlan marad az adott kultúra teljessége. Egy másik szempontból ugyanez vonatkozik azokra, akik a saját kultúrát egyedüli mérceként szem előtt tartva, illetve az egyetlen emberi kultúra jegyében a „primitív” kultúrákat nem tekintik önálló kultúráknak. Malinowski nem győzött elégszer vitába szállni az őt megelőző antropológiai tradíció képviselőivel, hogy kifejtse: az egyes kultúrák vizsgálatának nem szabad kimerülnie az univerzális összehasonlítások kísérletében, a kultúrákat önmagukban, saját kontextusukban, mint totalitásokat kell elemezni. Kritizálta az evolucionistákat és a diffuzionistákat, akik a kultúrákat szerinte nem önmagukban vizsgálták, hanem kiemelték belőlük meghatározott elemeket – még hozzá csak azokat, amelyekre az adott elméletnek éppen szüksége volt (vö. Taylor 1993, Stocking 1968). Az ilyen és ehhez hasonló megközelítések, mutatta ki Malinowski, a kulturális jelenségeket kiragadták az őket körülvevő kontextustól, s azokat vagy a fejlődés múltból származó maradványának (evolucionisták), vagy pedig átvétel eredményének (diffuzionisták) tekintették. Ez a szemlélet azonban megköveteli, hogy az adott kulturális elemet időben vagy térben áthelyezzék, illetve új vagy más összefüggésekbe illesszék bele. Malinowski egyik klasszikus példája a rokonság kutatása volt:

„Az az igazi baj, hogy a rokonság eredetét hajszoltuk, mielőtt a rokonság természetét igazán megértettük volna.” (Malinowski 1972: 254)

Lewis Henry Morgan pontosan így járt el, amikor először kitalálta az ún. csoportházasság fogalmát, amivel az emberiség fejlődésének egy bizonyos fokát jelölte, majd ezután kísérlete meg az empirikus adatok némelyikét ehhez a koncepcióhoz hozzátársítani (vö. Morgan 1961). Az ilyen és ehhez hasonló antropológiai kutatást Malinowski becsmérlően imaginárius etnográfának nevezte, amely szerinte csupán a valóság és a kultúra újra-kitalálásához vezetett. Az olyan munkák, amelyek „litániaszerűen” felsorolják a különböző szokásokat „ostobának mutatják az antropológust, a bennszülötteket pedig nevetségesnek” (Malinowski 1972: 297). A továbbiakban ezt így fejt ki:

„A régi kutatókat valóban a szokás furcsasága érdekelte, nem valóság. A modern antropológus, aki tolmácsok segítségével a kérdés-felelet módszerével dolgozik⁵⁷, megint csak véleményeket, általánosításokat és pusztán állításokat tud összegyűjteni. Nem mutatja be nekünk a valóságot, mert sohasem látta meg. Az antropológia legtöbb művénél érezhető árnyalatnyi nevetségesség annak tudható be, hogy az élet összefüggéseiből kiragadott állításoknak mesterséges színezetük van. 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)

Az imaginárius sémákba tuzkolt “papíron simán fekvő szokásokkal” (Malinowski 1972: 297) Malinowski az adott kultúra kontextusához, s mindenekelőtt az empirikusan megtapasztalható világhoz való ragaszkodást állította szembe, vagyis

„[az antropológus] meg akarja érteni, mit is jelent a rokonság a bennszülött számára; meg akarja tudni, hogyan használják a rokonsági terminológiákat, és mit fejeznek ki; tisztán akarja látni a család, a nemzetség és a törzs közti viszonyt. De minél tovább tanulmányozza a problémának ezeket az elemeit és kölcsönös kapcsolatukat, annál inkább megérti, hogy nem elszigetelt egységek halmazával, hanem egy szervesen összefüggő egésznek a részeivel van dolga.” (Malinowski 1972: 254)

Szerinte tehát az idegen kultúrákat abból a feltevésből kiindulva értelmezhetjük helyesen, ha önmagukban zárt, egymással összefüggő elemekből álló egységeknek tekintjük őket, s nem bámészkodást keltő egzotikumként vagy nagyszabású, absztrakt tudományos elméletek díszítőelemeiként bánunk egyes kiragadott részleteikkel.

Hogyan ragadható meg ez a szerves egészként felfogott kultúra? Malinowski álláspontja egyértelműen kiderül az *Argonautákhoz* írott bevezetőjéből: az antropológia a megfigyelésnek egy új típusát, egy új módszerét igényli. Az adatnyerés korábbi formái ugyanis – gondoljunk akár a másodkézből nyert információkra, akár a kérdőíves eljárásokra – nem tették lehetővé az adott kultúra összefüggéseibe való bepillantást, s a több kézen átment, legjobb esetben a tolmácsok közvetítésével szerzett adatok megbízhatóságát sem ítélte megfelelőnek Malinowski. Az általa javasolt és az új-guineai adatgyűjtései során gyakorlatban kifejlesztett módszer három esszenciális jellemzője így foglalható össze: (a) az antropológusnak huzamosabb ideig a terepen kell tartózkodnia; (b) meg kell tanulnia a helyi közösség nyelvét; (c) és részt kell vennie annak mindennapi életében. Miért kell az antropológusnak részt vennie

⁵⁷ Utalás a tanárok, az antropológusok közt generációjára, többek között Seligman professzorra, s a róla fennmaradt fotóra, ahol verandáján, egy íróasztalnál ülve jegyzetelte a bennszülöttek válaszait.

a bennszülöttek életében, miért javasolta, sőt miért tekintette az eredményes terepmunka feltételének Malinowski, hogy a kutató közvetlenül a „faluban verje fel sátrát” (Malinowski 2000: 46)? A válasz az etnográfának saját forrásaival szembeni tisztázatlan viszonyában, illetve e forrásanyag természetében keresendő. Malinowski egyfajta filológiai pontosságot kért számon az antropológián, amelynek – ha azt akarja, hogy ne csupán vélekedések gyűjteményének tartsák – nyilvánvalóvá kell tennie, hogy jól körülhatárolható vizsgálati tárggyal rendelkezik, illetve, hogy milyen módon jutott nyersanyagához.

„A történettudományban például nem számíthat elemzésének komolyan vételére az a kutató, aki homályban tartja akár egyetlen forrását is.” (Malinowski 2000: 44)

Az etnográfiai anyagok ugyanakkor sajátos természettel bírnak:

„különösen illékonyak és bonyolultak is: nem rögzített, anyagi természetű dokumentumokban testesülnek meg, hanem élő emberek viselkedésében és emlékezetében.” (Malinowski 2000: 44)

Ezt az illékony matériát az antropológus csak a bennszülött életmód közvetlen közelségén keresztül tudja megragadni.

„Hatalmas különbség van a bennszülöttek társaságában való alkalmankénti elmerülés és az igazi kapcsolat között. Mit jelent ez utóbbi? Az etnográfus részéről azt, hogy a faluban töltött élete, amely először furcsa, néha kellemetlen, néha izgalmasan érdekes kalandként kezdődik, hamarosan természetes medrébe terelődik, s a környezetével összhangban folyik tovább.” (Malinowski 2000: 46)

Az együttélésen keresztül egyértelműen eltűnik az idegen kultúra egzotikuma és annak hétköznapi arculata tárul az antropológus elé, aki ezután nem csak az ünnepekkel, vagy „vad” szokásokkal találja magát szembe, hanem „érdektelen”, mindennapi események tanúja lesz, részt vesz a napi történetekben, családi jeleneteket, veszekedéseket lát, pletykákat, vicceket hall. Az együttélés az antropológus és a bennszülött közötti találkozás új formáját jelenti, amelynek legfőbb ismervét és egyúttal előnyét Malinowski a természetességben, a közelségben látta. A gyarmatokon történt korábbi találkozások az esetek döntő többségében mindig közvetítők, általában valamilyen gyarmati alkalmazott és tolmács jelenlétében, vagy a bennszülöttek számára idegen, a gyarmati uralmat szimbolizáló helyeken – kormányzati épületekben, misszionáriusok szállásain stb. –, illetve az antropológusoknak a bennszülött

falvakba tett rövid kirándulásai során zajlottak le. Ezzel szemben Malinowskinak az volt a meggyőződése, hogy a bennszülöttekkel való együttélés megszünteti az előbb vázolt körülményekből fakadó kényszeredettség és feszélyezettség légkörét, az antropológust a helyiek egy rövid összeszokási fázis eltelte után „életük részének” tekintik – „már nem a vizsgált falu normális életét megzavaró idegen test” (Malinowski 2000: 46) –, aki ebből következően sokkal szabadabban, szinte láthatatlanul képes mozogni a magát már nem zavartató, megszokott tevékenységeit űző közösségben. Ez a teljes feloldódás, vagy „láthatatlanság” szimbolizálja azt az „igazi” kapcsolatot, amely a terepmunka megkezdését jelzi és egyúttal sikeres véghezvitelét feltételezi.

6. kép

2. 2. A kultúra megfigyelője: az antropológus „láthatatlansága”

Malinowski abból indult ki, hogy a terepmunka intenzitása, a nyelvtudás, illetve a részvételen keresztül létrejövő, előbb említett „láthatatlanság” megteremti annak lehetőségét, hogy az antropológus úgy lássa az általa vizsgált idegen kultúrát, ahogyan azt annak tagjai látják. A cél az, hogy az antropológus a „bennszülött [...] saját világának saját maga által alkotott képéhez” jusson el (Malinowski 2000: 56).⁵⁸ Hogyan tudja azonban ezt egy kívülálló ténylegesen megragadni? Mit kell tennie egy antropológusnak, hogy úgy lássa a vizsgálata tárgyát képező, számára idegen kultúrát, ahogyan azt annak a kultúrának a bennszülöttei látják? Az *Argonauták* bevezetőjében Malinowski a bennszülött világ feltárásának három egymásra épülő módját elemezte részletesen.

Elsőként a terep szorosabb értelemben vett tudományos megközelítését hangsúlyozza, amit a „konkrét adatokkal alátámasztott statisztikai dokumentáció” módszerének nevez (Malinowski 2000: 50). Miből áll ez? „A legkülönbébb tényekkel kapcsolatos konkrét adatok” (Malinowski 2000: 50) begyűjtéséből, olyan rendezett információhalmaz létrehozásából, amely önmagában véve dokumentálja a idegen kultúrát, annak kereteit, felépítését és szerkezetét. A kultúrának ez az elvont váza azonban nehezen hozzáférhető, hiszen a törzsi társadalmak nem rendelkeznek olyan írásos dokumentumokkal, amelyekből a kutatás kiindulhatna. Ebből következően az antropológusnak magának kell összegyűjtenie a későbbi elemzés tárgyát képező anyagot. Másrészt, ahogy Malinowski kifejti, a bennszülöttek

⁵⁸ Kiemelés az eredetiben. K.T.

engedelmeskednek ugyan a kultúrát irányító szabályszerűségeknek, de nem reflektálnak azokra, vagyis maguk nem képesek áttekinteni saját kultúrájuk szervező elveit. Ezt a megállapítást az a tény is alátámasztja, hogy a „primitív” társadalmakban – szemben a nyugati kultúrákkal – nincsenek olyan egyének, illetve társadalmi szerepek, amelyek az életvilág, a társadalom szerveződésével, annak elemzésével foglalkoznának (vö. Malinowski 2000: 46). A kultúra működését elemző helyi szakértők hiánya azt jelenti, hogy az antropológus a törzsi közösségben semmilyen, a helyiek által összegyűjtött és tudományos igényű elemzett empirikus anyagra sem számíthat, vagyis ennek a korpusznak az előállításában csak önmagára hagyatkozhat. A bennszülöttek saját kultúrájukra irányuló reflexióit nélkülöző közvetlen kijelentései csupán az elemzések bázisát képezhetik, e kijelentések összerendezése és elemzése azonban az antropológusra hárul. Malinowski egy példán keresztül is érzékeltette a tudatosságnak és a reflexivitásnak a bennszülöttek körében megfigyelhető hiányát: ha például az antropológust az érdekli, hogy egy adott társadalomban milyen elképzelései és formái léteznek a büntetésnek, akkor ezt nem fogalmazhatja meg egy olyan közvetlen kérdés formájában, ahogyan azt a saját kultúrája esetében tehetné (vö. Malinowski 2000: 49). A „hogyan bánnak Önök a bűnelkövetőkkel?” típusú kérdés a bennszülöttek számára értelmetlen és értelmezhetetlen. Ezért az antropológusnak azt az utat kell választania, hogy egyes megfigyelt esetekből, illetve az ezekhez fűzött bennszülött kommentárokból következtet a kérdéses koncepcióra. A közvetlen megfigyelések és a feltett kérdések kombinációja nyomán körvonalazódó ismereteket aztán még nagyobb egységekbe rendezheti, a fenti példánál maradva: a büntetést a törzsi tekintély és a vezetés, illetve még általánosabban a törzsi politika kontextusában helyezheti el. E körkörös előrehaladó munka során – ahol a megszerzett információk nemcsak kiegészítik a képet, hanem új kérdések feltevésére is sarkallják a kutatót – kezd kibontakozni az a megfigyelhető viselkedés alapját képező struktúra, ami a bennszülöttek számára, Malinowski véleménye szerint, rejtve marad. A kultúra vázára vonatkozóan megszerzett tudás jellemző módon térképek, diagrammok, terminológiák és genealógiák formájában ölt testet. Ezek a lejegyzési módok „kompakttá” és áttekinthetővé tett adathalmazt nyújtanak az antropológusnak, aki – saját bevallása szerint (vö. Malinowski 2000: 50-51.) – e táblázatokkal közlekedve a legkülönbözőbb helyzetekben képes a megfelelő kérdést feltenni, s a választ a releváns helyre bejegyezni. Ezen túlmenően az a hasznuk az ebben a formában megőrzött és megjelenített adatoknak, hogy az antropológus a szakmai közösség által elfogadott és elismert módon mutathatja be eredményeit, s ezeket saját „szakmai hírnevének alátámasztására” használhatja fel (vö. Malinowski 2000: 51).

Álljunk meg itt egy pillanatra! Malinowski megállapította, hogy az antropológia végső célja a bennszülöttek belső nézőpontjának (*the native's point of view*) megjelenítése, ugyanakkor ragaszkodott ahhoz, hogy a vizsgált kultúra nem korlátozható a bennszülöttektől származó kijelentésekre, ezeket a megnyilatkozásokat össze kell vetni az antropológus közvetlen megfigyeléseivel, illetve olyan indukciós eljárásoknak kell alávetni, amelyek bizonyítják a tudós hozzáértését, s egyben szakmai tekintélyét is megalapozzák. Nincs itt valami ellentmondás, nem keveredik-e össze az antropológus és a bennszülött perspektívája, nem mond-e ellent korábbi önmagának Malinowski? S hogyan indokolja a bennszülött nézőpont és a tudósközösség szempontjainak összecúsztatását? Két szemelvényt választottam ki ehhez, az antropológiai autoritás kapcsán később még oly sokat vitatott kérdés rövid körüljárásához. Az egyik *A nyugati pacifikum argonautái* című munkából származik, arról a helyről, ahol Malinowski a vagyontárgyak és használati eszközök cseréjének intézményét, a *kulát* elemzi. A következőket írja:

„Még a legintelligensebb bennszülöttnak sincs semmiféle világos elgondolása a *kuláról*, mint nagy szervezett társadalmi alkotásról, még kevésbé társadalmi funkciójáról és a társadalomba való beépüléséről. Ha megkérdeznénk, mi a *kula*, válaszul néhány részletről beszélne, leginkább pedig saját személyes élményeiről szólna. Szubjektív véleményét mondaná el a *kuláról*, de semmi olyasmit nem hallanánk tőle, ami közel járna az imént adott meghatározáshoz. Még egy részletes összefüggő beszámolóhoz sem tudnánk hozzájutni. A teljes kép ugyanis hiányzik gondolatvilágából; a bennszülött benne él, és nem szemlélheti kívülről a nagy egészet.

Az összes megvizsgált részlet összeegyeztetése, az összes lényeges jellemvonás szociológiai szintézisének megalkotása az etnográfus feladata. Mindenekelőtt rá kell jönnie arra, hogy bizonyos - első pillantásra összefüggéstelennek, összetartozónak nem látszó - tevékenységeknek jelentésük van. Ezután ki kell találnia, mi az állandó és a lényeges ezekben a tevékenységekben, mi az esetleges és lényegtelen - azaz, rá kell jönnie minden ügylet törvényszerűségeire és szabályaira. Az etnográfusnak emellett *meg kell alkotnia* a nagy intézmény képét, igen hasonlóan ahhoz, ahogy a fizikus megalkotja elméletét a kísérleti adatokból...” (Malinowski 1972: 50).⁵⁹

Malinowski a bennszülöttnak és az antropológusnak a törzsi kultúrára vonatkozó tudását két alapvető ponton állította egymással szembe. A bennszülött nem látja át kultúrája belső összefüggéseit, nem tudja pontosan, hogy miképpen épül föl az adott társadalmi intézmény szerkezete. Ehelyett csak *részleges* információkkal tud szolgálni, élményeit közli, vagyis csak *szubjektív* képet képes átadni. Ez a részlegesség és szubjektivitás a *kultúrában élésre*, az

⁵⁹ Kiemelések az eredetiben. K. T.

abban való *benne-létre* vezethető vissza. A bennszülött a saját kultúráján belül rögzített koordinátákkal rendelkező társadalmi helyet foglal el, ami meghatározott tapasztalatok és élmények részesévé teszi. Tényleges státuszán túl azonban nem áll rendelkezésére egy olyan „kilátópont”, ahonnan a kultúra egészére pillanthatna rá. Azaz a bennszülöttnak a saját kultúrára vetett pillantása szükségszerűen mindig partikuláris. Malinowski azonban ennél többet akar: a kultúra egészét akarja megragadni. Ezért azt feltételezi, hogy az antropológusnak éppen az a kiváltsága, hogy birtokában van a kultúra egészére rátekintést biztosító metaforikus kilátópontnak. Tekintetével az egész kultúrát átfogja, ez pedig abból következik, hogy az antropológus nem csupán benne él az általa vizsgált kultúrában, hanem *kívül* is áll azon. Pozíciójának sajátossága egyrészt abban áll, hogy az antropológus nem „ide” vagy „oda” tartozik, hanem terepmunkája során a két kultúra *között* él. Másrészt – és ennek felismerése és teoretikus kifejtése volt Malinowski egyik nagy „találmánya” – az antropológus számára ez a helyzet (amely persze a korábbi utazók és misszionáriusok számára sem volt ismeretlen) konstitutív jelentőségű. Az antropológus tudatosan helyezi magát az általa vizsgált kultúrába, de ugyanilyen tudatosan lép azon túl. Ezek a „lépések” ugyanis az idegen kultúrára vetett kutatói pillantás szűkítését és tágítását, e kétféle „pillantás” dialektikus, egymás összefüggésében történő alkalmazását jelentik. A részletekre fókuszáló tekintet csak az egésztől nyert kép kontextusában bír jelentéssel; a kultúra egészének megragadására irányuló törekvés pedig mindig újabb részleteket követel. Malinowski tehát azt állította, hogy a bennszülött szükségszerűen fragmentált kultúraképével szemben az antropológus teljes, átfogó képet ad, *szintézist* alkot (vagy ahogy korábban már idéztem, ő a „végső szintézis szerelmese”). Az antropológus azonban nemcsak a láthatót gyűjti egybe, hanem mögé is tekint annak, amennyiben jelentéseket, funkciókat és összefüggéseket tár fel. A bennszülött számára rejtve maradó kulturális törvényszerűségek és struktúrák megmutatásával az antropológus a mindenkori tünékeny viselkedés mögött valami állandót igyekszik feltérképezni. A kutató által előállított, szubjektivitástól és esetlegességtől mentes kép az antropológiának azt a vágyát és célját fogalmazta meg, hogy az idegen kultúráról *objektív tudást* legyen képes előállítani.

A vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában című munkából származik a másik idézet. Malinowski a bennszülöttek exogamiára vonatkozó állításait vizsgálva a következőket jegyzi meg:

„A bennszülött állítások lényegét a közvetlen megfigyelés eredményeivel szembesítve azt akarom bizonyítani, hogy a kettő között lényeges eltérés van. Az állítások a törzsi erkölcsiség eszméjét tartalmazzák, a megfigyelés pedig megmutatja, mennyire alkalmazkodik hozzá a magatartás. Az állítások a szokás csiszolt felszínét ábrázolják, amelyet a kíváncsi idegennek mindig bemutatnak; a bennszülött élet közvetlen ismerete azonban feltárja az emberi magatartásnak az alatta fekvő rétegeit, amelyeket ugyan a szokás merev felülete alakít, de az emberi magatartás hamu alatt izzó tüze jobban befolyásol. Az a simaság és egyformaság, amely e szóbeli kijelentések szerint az emberi magatartás egyetlen lehetősége, a valóságos kultúra jobb megismerésével szertefoszlik.” (Malinowski 1972: 230-231)

Malinowski itt egy másik példa segítségével amellet érvelt, hogy a bennszülött kijelentések nem azonosíthatóak minden további nélkül az adott kultúrával. E kijelentések szubjektívek és részlegesek, és ahogy az idézett szövegrészletből kiderült, gyakran a kultúra normatív aspektusaira vonatkoznak. Egy olyan téma esetében, mint a szexualitás, vagy az erkölcs, a bennszülött kommentárok gyakran nem a tényleges, hanem a közösség által elvárt, vagy előírt viselkedésről számoltak be. A normatívától vagy a kívánatostól való eltérések ebből következően csak ritkán, vagy egyáltalán nem jelennek meg a konkrét megnyilatkozások szintjén, ezeket az antropológusnak a konkrét viselkedés megfigyelése során kell összegyűjtenie. A bennszülöttek kijelentéseinek és viselkedésének ütköztetése ehelyütt is a kultúra teljesebb megismerését célozza: a normativitásként jelenlévő szokás és az attól eltéréseket mutató tényleges magatartás kiegészítik egymást, úgy tekinthetők, mint a törzsi élet „váza”, illetve „húsa és vére”. A közöttük lévő viszonyt és kapcsolatot azonban az antropológusnak kell feltárnia, azaz a kultúra tudományos megismerése mindenképpen az ő érdeme.

Malinowski elméleti téziseiben tehát azt állapítja meg, hogy a bennszülött kijelentések önmagukban nem vezetnek el a kultúra mélyére – egyrészt a bennszülöttek belső nézőpontjának részlegessége, másrészt pedig a normatív előírásokhoz történő ragaszkodás miatt. Az antropológusoknak, illetve az antropológiai kutatásnak ezt a két irányból eredő részlegességet korrigálnia kell. A feladatot Malinowski a kontextualizációs eljárásokon keresztül tartotta megvalósíthatónak: a kommentárokat a viselkedésbe, a viselkedést a kommentárokba ágyazva kell értelmezni. Csak ily módon lehet a részlegestől a teljes megismerésig eljutni. Az antropológus kettős pozíciójából fakadóan – egyszerre résztvevő és megfigyelő – egyidejűleg mozog a partikuláris és a normatív, a konkrét és az elvont, a kultúra felszíne és annak mélyebben rejlő összefüggései, törvényszerűségei között. Ez az

„antropológia mágiája”, amely egyszerre két irányba fejt ki hatását: egyrészt a két perspektíva – a bennszülött, illetve az antropológus szemléletének – egybefogásával létrehozza, kialakítja a kultúra teljes képét; másrészt pedig, ezen keresztül megteremti az antropológus tekintélyét. Az az empirikus ismeret, amely e kettős perspektíva eredményeképpen, a kikérdezés és a megfigyelés ütköztetése nyomán létrejön, meggyőzően illusztrálja ennek a metodológiai eljárásnak a hatékonyságát, s ily módon legitimálja az antropológus tevékenységét.

Az antropológus tehát egyrészt szabályokat és törvényszerűségeket keres, azt igyekszik kiolvasni az adott kultúrából, ami állandó és változatlan. Ez a merev struktúra azonban a viselkedés konkrét megnyilvánulásait csupán keretbe foglalja. A bennszülött állítások és a viselkedés tényleges formái közötti eltérés megfigyelése vezette el Malinowskit ahhoz a kérdéshez, amit a szabály, és az egyes esetek közötti különbség problémájának nevezek. Miután az antropológus megismerte valamely hagyományos törzsi társadalom kultúrájának struktúráját, azzal a problémával szembesül, hogy miképpen közelítse meg, illetve miképpen jelenítse meg az előtte kitérülő hétköznapi életet, a bennszülöttek konkrét viselkedését. Be kell ismernie, hogy a tudományosság szemszögéből nem sokra tartott útleírások a „való élet” bemutatása tekintetében messze maguk mögött hagyják a tudományos műveket (Malinowski 2000: 52). A szigorú empirikusság és a tudományos következtetések nyomán előálló „életidegen” struktúra ugyanis nem sokat árul el abból a kulturális valóságból, abból a milióból, amit az utazók olyan kiválóan meg tudnak ragadni útleírásaikban. Hogyan korrigálható az antropológiai elemzésnek ez a hiányossága? Hogyan ruházható fel élettel a diagrammokban és táblázatokban bővelkedő tudományos munka? Malinowski erre a kérdésre keresve a választ, fejtette ki elméletét, amelynek lényege, hogy az antropológus éljen együtt vizsgálati „tárgyaival”. A résztvevő megfigyelés módszerének egyik legnagyobb előnye – mondja Malinowski –, hogy mentes az európaiak gyarmati jelenlétéhez kapcsolódó negatív konnotációktól: a kereskedőktől, misszionáriusoktól eltérően az antropológus nem akarja sem kihasználni, sem pedig átnevelni a bennszülötteket; a helyiekhez fűződő viszonya alapján véve elfogulatlan (Malinowski 2000: 52). Ezért a bennszülöttek előbb-utóbb teljes bizalommal fordulnak majd felé, ami lehetővé teszi, hogy a megfigyelő résztvevőként is bepillantson az adott kultúrába, Malinowski kifejezésével élve: „megmártózzon abban” (Malinowski 2000: 54). A bennszülöttek életében való „megmártózás” figyelmessé tehet apró részletekre, amelyek amúgy elsikkadnának, s első pillantásra a tudományos munka szempontjából nem tűnnek feltétlenül relevánsnak. A mindennapi életben történő részvétel

azonban felruházta a kutatót azzal a képességgel, hogy a jelentéktelenen keresztül megragadja a tipikusát, valamint finom megkülönböztetéseket hozzon létre, így

„képes lehet arra, hogy a konkrét esetekben megmondja: magántermészetű vagy közéleti-e egy adott cselekedet, illetve mitől lesz egy gyűlés nyilvános és mi történik ott. Meg tudja állapítani, hogy egy konkrét esemény hétköznapi-e vagy egyedi, különleges és izgalmas, hogy a bennszülöttek őszintén és odaadással vesznek-e részt benne, vagy csak tréfálkoznak” (Malinowski 2000: 52-53)

A rutinszerű tevékenységektől, a környezetrajzoktól kezdve a barátságokat, ellenségeskedéseket, az érzelmi reakciókat és a hangulatokat felölelő miniatűrökben Malinowski a társadalom összekötő szövetét látta meg, amely ebben a minőségében legalább olyan fontos alapanyagát képezi az antropológiának, mint a társadalmi, gazdasági szerveződés struktúrái és intézményei. Ha egy másik terminológiában akarnánk megfogalmazni Malinowski szándékát, akkor azt mondhatnánk, hogy a terepen való jelenlétén keresztül az adott közösségről adott makroszkopikus nézetet egy mikroszkopikussal, vagy legalábbis életközeli közelébe akarta finomítani, illetve kiegészíteni. Ha úgy tetszik, a tudományos elemzést az útibeszámolókat jellemző közvetlenséggel, aprólékossággal, részletgazdagsággal és egy sajátos atmoszférával fűszerezte, azzal az alapvető különbséggel, hogy mindez már nem az utazó (esetleg fiktív) ottlétéből, hanem a résztvevő megfigyeléséből, abból a jelenlétekből fakad, ami a kultúra teljes antropológiai leírásának alapvető módszere.

Egyfelől vannak tehát a tudományos módszerekkel „kitermelt” adatok, amelyek a szabályszerűt, a normatívát, a rutint – a hagyományos törzsi társadalom „gerincét” - testesítik meg. Erre rakódik rá egyfajta következő réteggént a törzsi élet „húsa és vére”, a mindennapi viselkedés, a konkrétan megvalósuló, a normától, rutintól, tipikustól eltérő cselekvések szintje. E két szintet azonban kiegészíti még egy további réteg, amely elhanyagolhatatlan „a bennszülött kultúra teljes körű és adekvát képének” (Malinowski 2000: 55) kialakítása során. Ez pedig a konkrét cselekvésekkel kapcsolatos bennszülött nézetek halmaza, amit Malinowski összefoglalóan a „bennszülött mentalitás dokumentumgyűjteményének”, vagy a törzsi élet „szellemének” nevezett (Malinowski 2000: 56). Itt azonban még a korábbiaknál is ingoványosabb mezőre érkezik a kutató, hiszen feltárható-e egyáltalán a bennszülöttekre jellemző tipikus gondolkodásmód? Hogyan tud az antropológus valami olyasmire hozzáférközni, amit maguk a kultúra hordozói sem tudnak feltétlenül szavakba önteni? Malinowskit természetesen itt sem az egyes ember érdekelte – az individuummal való

ilyenforma foglalatosságát egyébként sem sorolta az antropológia hatáskörébe –, hanem az, ami az egész közösséget tipikusan jellemzi. A bennszülött gondolkodásmód megismerése legfőbb eszközének a helyi nyelvet tekintette, s arra a kérdésre kereste a választ, hogy mennyiben lehet a kulturális környezet meghatározó hatásait a nyelvi kifejezéseken – a narratívákon – keresztül elemezni. Elméleti megfontolásait ezúttal is empirikus adatokkal támasztotta alá, s korábbi gyakorlatához hűen rögtön saját tapasztalataira hivatkozik.

„Amikor a kiriwini nyelvvel foglalkoztam, rájöttem, hogy a jegyzetkészítéseim során eleinte alkalmazott módszer, az eredeti nyelven elhangzott állítások közvetlen fordításának lejegyzése, egyre több nehézségbe ütközik. A fordítás gyakran megfosztotta a szöveget minden jelentős sajátosságától - eltörölte a lényegi mondanivalót -, így fokozatosan rákényszerültem arra, hogy bizonyos kifejezéseket úgy jegyezzek le, ahogy elhangzanak, a bennszülöttek nyelvén. S amint nyelvtudásom egyre javult, egyre több kifejezést írtam le kiriwiniül, mígnem aztán végül kizárólag ezen a nyelven jegyeztem le, szó szerint, az elhangzott állításokat. Mihelyt elértem erre a pontra, felismertem azt is, hogy ezzel bőséges nyelvi anyagnak jutottam a birtokába, és egy sor olyan etnográfiai dokumentumnak is, amelyeket érdemes olyan formában reprodukálni, ahogy lejegyeztem őket - amellett, hogy kutatási eredményeim megírása során is hasznosítom azokat.” (Malinowski 2000: 55-56)

A *corpus inscriptorum Kiriwiensim*ként elnevezett bennszülött szövegek gyűjteményét Malinowski a lejegyzéssel mindenki számára hozzáférhetővé tett adathalmaznak tekintette, amely a más tudományok rendelkezésére álló korpuszokhoz hasonlóan nyitott a további értelmezések előtt. Ennek azért van jelentősége, mert a helyi nyelv által kínált anyag közvetlen – azaz szó szerinti és fordítás nélküli – megörökítése, vagyis egy írásos forrásanyag létrehozása Malinowski hite szerint nagy lépéssel közelebb viszi az antropológiát azokhoz az intézményesült tudományokhoz, amelyek saját, jól elkülöníthető – és írásos – forrásanyagokkal rendelkeznek.

2. 3. A kultúra körülhatárolása

Az intenzív terepmunka Malinowski által megfogalmazott elvei nyilvánvalóvá tették az idegen kultúrákkal való tudományos, antropológiai foglalatosságát döntően új irányba terelő módszertani újításokat. Malinowski alapvetően arra törekedett, hogy pontosan körülhatárolja, s egyben megfoghatóbbá tegye az antropológiai kutatás tárgyát. Ennek a törekvésnek a jegyében végérvényesen szakított a korábbi antropológiai munkákat jellemző, tértől, időtől és kontextustól független összehasonlításokkal. Számára a meghatározott térben és időben zajló antropológiai találkozás képezte az antropológiai ismeret konstitutív mozzanatát. Ebből a

felfogásból két fontos további elméleti tétel olvasható ki. Egyrészt a résztvevő megfigyelés aprólékosan kidolgozott módszere, amely az antropológus működését egy pontosan körülhatárolható terepre korlátozza. A Malinowski-féle modellben ugyanis az antropológiai terep határai mindig egybeesnek az éppen vizsgált társadalom határaival. Másrészt a résztvevő megfigyelés módszere mintegy konstituálja azt az empirikus anyagot, azt a tárgyat, amit az antropológus vizsgálni, s elemezni tud. Az adott törzsi társadalomban végzett, térben és időben konkrét határokkal rendelkező terepmunka ugyanis a terepen „fellelhető” szinkrón kultúrát tételezi tárgyaként. Másként fogalmazva: az antropológia Malinowski-féle modellje konstitutív egyezést tételez valamely csoport, annak kultúrája, valamint az általa birtokolt territórium között, azaz a kultúrát helyhez és csoporthoz köti, s az így értelmezett kultúrát tekinti az antropológiai kutatás alapvető helyének és tárgyának.

Malinowski alapfeltevése tehát, hogy a kultúra egy területileg körülhatárolt közösséghez tartozik, és egy területileg körülhatárolható közösséget tart össze. A kultúra határait Malinowski ilyen értelemben adottnak tételezte, s nem vette figyelembe, hogy az antropológiai terep határait a résztvevő megfigyelés módszerével dolgozó kutató maga vonja meg. Ehelyett inkább azt hangsúlyozta, hogy a terepmunka célja a vizsgált kultúra holisztikus megragadása és megjelenítése. Az antropológus pedig akkor tölti be rendeltetését, ha képes e teljesség minél átfogóbb visszaadására. Itt felmerül az a kérdés – és ez még ma is foglalkoztatja az antropológiát –, hogy az antropológus talál-e ténylegesen zárt, önmagában teljes kultúrákat, vagy pedig a módszer és a tárgy kölcsönös megfeleltetésén keresztül maga hozza létre azokat? Malinowski komoly hangsúlyt fektetett arra, hogy a vizsgált kultúrát annak saját elképzelései segítségével, egyes jelenségeinek egymáshoz viszonyításával, az adott kultúrán belül értelmezze. Ez a belülről végrehajtott interpretáció azonban nem azonos a jelenségek szubjektív jelentésének feltárásával, hanem a kultúra korábban már többször említett struktúrájával áll összefüggésben. A konkrét viselkedés mögött ugyanis törvényszerűségek, egymással kapcsolatban álló struktúrák rejlenek; azaz Malinowski rendet tulajdonított az idegen kultúrának. Ezzel pedig arra hívta fel a figyelmet, hogy a kultúra külső megjelenési formái annak belső rendjéből, koherenciájából következnek. Az idegen életvilág úgy jelenik meg tehát, mint aminek összefüggései, törvényei és nem utolsósorban saját racionalitása van. A kultúra organikus szervezettségének tétele egy olyan tudományos kultúrafelfogást alapozott meg, amely lényegében lesöpörte az antropológiai elmélet asztaláról a primitív egzotikum ideájának utolsó maradványait is. A csodás, a bizarr, az érthetetlen végképp átadta helyét a miénktől megjelenésében eltérő, de azzal egyenrangú, és a

megfigyelő antropológus számára értelmezhető kulturális rendszer koncepciójának. Lehet a viselkedés számunkra idegen és különleges, de akkor is meghatározott, szabályszerűségekkel rendelkező kontextusba illeszkedik, amelynek feltárása értelmet és rendet visz a felszín látszólagos káoszába.

Malinowski a kultúrát egésznek, méghozzá funkcionális egésznek tartja, amelynek alkotórészei meghatározott funkciókat töltenek be. Míg E. B. Tylor a kultúrát elsősorban leíró módon közelítette meg⁶⁰, addig Malinowski a kultúra lényegét eszközjellegében ragadta meg, s azt mint bizonyos szükségletekre adott választ fogta fel (Malinowski 1972: 405).

„A kultúrát ennél fogva nem szokások laza együttesének, sem antropológiai kuriózumok halmazának, hanem összekapcsolt élő egésznek kell tekintenünk.”
(idézi Bodrogi 1972: 454)

Nem áll szándékomban a funkcionalista elméletet részletekbe menően elemezni – annál is inkább, mert ezt már megtették mások⁶¹ – csupán két, további érvelésemhez szükséges összefüggésre utalok. Malinowski a terepen azt vizsgálta, hogy az egyes kulturális jelenségek milyen szerepet töltenek be az adott kontextusban, hogyan helyezhetőek el az egésznek felfogott kultúrán belül, s ebből következően miként állnak össze funkcionális egészszé. Olyan egészszé, amelynek minden egyes része kapcsolatban áll egymással, mindegyik nélkülözhetetlen szerepet tölt be, s ezért egyikük sem hiányozhat abból a szerves egészből, amit összességükben alkotnak. A kulturális tényeket egymással, illetve bizonyos funkciókkal viszonyba állító funkcionalista kultúraelmélet⁶² szoros összefüggésben áll tehát a terepmunkának azzal a gyakorlatával, amely a kulturális jelenségeket már eleve valamilyen egész részeként közelíti meg és ennek megfelelően gyűjti össze.

A kultúraelmélet és az etnográfiai módszer közötti párhuzamok az antropológia tárgyának koncepciójára is kihatással vannak. Már utaltam arra a kapcsolatra, amely a holisztikus kultúrafelfogás, a geográfiailag zárt terep, s az antropológiai terepmunka között húzódik. Ha ehhez most hozzátesszük a funkcionalista kultúraelmélet előbbieken röviden említett

⁶⁰ „A kultúra öröklött, javakat, technikai eljárásokat, eszméket, szokásokat, és értékeket foglal magába” Vö. Tylor 1997.

⁶¹ A Baloma című válogatásban olvasható Malinowskinak a Funkcionális elmélet címet viselő munkája. Ezenkívül a kötet utószavában Bodrogi Tibor is szentel néhány oldalt az elmélet tárgyalásának (1972: 454-457). A funkcionális szemlélethez lásd még: Lencloud 1993, Piddington 1957, Stocking 1999.

⁶² Malinowski a legkülönbözőbb kulturális intézményeket végső soron biológiai szükségletekkel állítja kapcsolatba, amit több elemző is leegyszerűsítőnek minősít, Leach például egyenesen lesújtó közhelyekről beszél. Vö. Leach 1957.

szempontjait, akkor vázlatosan jelezni kell egy további problémát. Malinowski a törzsi társadalmak intézményeit kultúrát szervező objektív logikával és funkciók sorozatával ruházta fel, amikor a viselkedésből szabályszerűségeket és szerepeket merevített ki. Egy találó megjegyzést idézve, Malinowski azzal, hogy racionalitást és rendet tulajdonít az idegen kultúrának, lényegében pozitív értelemben sajátította ki azt (Berg & Fuchs 1993: 32). Pozitív értelemben, mert a „primitív” kultúrákat a nyugatiakkal egyenrangúvá teszi, hiszen elismeri saját szabály- és rendszerűségüket. Ugyanakkor ezek a szabályok és funkciók teszik az antropológiai kutatás tárgyává a furcsa szokásokat, idegen világokat. A megfigyelhető jelenségek mögött struktúrát és rendet felfedező antropológus pedig – ahogyan erre már korábban is utaltam – saját szakmai kompetenciáját jeleníti meg, hiszen elemzéseivel azt bizonyítja, hogy rendelkezik olyan tudással és eszközökkel, amelyek alkalmazásával képes egy idegen kultúra szisztematikus vizsgálatára, a jelenségek mögött rejlő és a szemlélő számára rejtve maradt összefüggések feltárására. Másként fogalmazva: a kultúra tudományos tárgyként való létrehozása, a kultúra körülhatárolása valójában az antropológia és az antropológus tekintélyét hatékonyan megalapozó művelet.

2. 4. A monografikus pillantás és az antropológia legitimitása

Az antropológia Malinowski-féle modellje – azaz a kultúra funkcionális elmélete, a kontextuális szemlélet és a bennszülött élet egészének átfogása – szorosan összekapcsolódott e modell célkitűzéseinek leginkább megfelelő reprezentációs formával, amelyet legtalálébban a monografikus tekintet⁶³ kifejezéssel lehet jelölni. A reprezentáció problémája, vagyis az a kérdés, hogy melyik írásforma az, amelyben a tudományos kutatás eredményeit a legmegfelelőbb formában lehet közzétenni, noha indirekt formában, de központi jelentőséggel bírt az antropológia itt tárgyalt felfogásában. Malinowski elmélete – legalábbis tudománytörténetileg – arra hívja fel a figyelmet, hogy az antropológia akkor és olyan mértékben vált tudományos diszciplínává, amikor és ahogyan létrehozta az antropológiai tudás termelésének saját módjait és formáit. Az antropológia által előállított tudás státusza, illetve az antropológiának, mint diszciplínának a legitimációja azonban nem független azoktól a reprezentációs formáktól, amelyek ezt a tudást megjelenítették (illetve ma is megjelenítik). A konkrét kérdés Malinowski idején úgy merült fel, hogy miképpen közvetíthető és hogyan jeleníthető meg az az antropológiai kutatásokat irányító tudományos szándék, amely a kultúra

⁶³ A monografikus tekintet fogalmát Wolfgang Bonßtól kölcsönöztem. Bonß az empirikus társadalomkutatást elemezve a statisztikával helyezi szembe a monografikus tekintetet. Az előbbi a társadalmi valóságot egymástól izolálható és különböző helyzetekben fellelhető és mérhető jegyekként észleli, míg a monografikus tekintet nem különálló ismérvek felsorakoztatására, hanem komplexitás megalkotására vállalkozik. Vö. Bonß 1982.

teljességének leírásában, az átfogó és objektív kulturális elemzés kialakításában körvonalazódott? Másként fogalmazva: miként tehető nyilvánvalóvá, hogy az antropológia a résztvevő megfigyeléssel új módszerre, a kultúra funkcionalista koncepciójával pedig új tárgyra tett szert, amelyek összességükben objektív és új ismeretek létrehozását teszik lehetővé? Egyszerűbben szólva, miképp konvertálja Malinowski a törzsi társadalmak általa kidolgozott antropológiai megközelítését egy tudományos ismereteket közvetítő formává?

Malinowski először is amellet érvel, hogy csak azok az etnográfiai leírások tekinthetők tudományosnak, amelyekben „a közvetlen megfigyelések és a bennszülöttek állításai és értelmezései”, illetve a „szerző beavatkozásai” egyértelműen szétválnak (Malinowski 2000: 44). Ennek megfelelően a trobriandi társadalomról szóló munkáiban megkísérelte a kultúrához tartozó tények és a kulturális elemzés szintjét külön tartani. Az előbbi megjelenítésére az ún. eseménytörténetet (*narrative of events*) választotta (vö. Kaberry 1957), amelyben bizonyos eseményeket és cselekvéseket követett nyomon, minden, a leírandó jelenség megértéséhez relevánsnak tűnő aspektus bevonásával. Ebben a modellben a szerző az elemzésre kerülő jelenség kontextusának rekonstruálása után fogalmazza csak meg végkövetkeztetéseit, vagyis a konkrét megfigyelések általánosításával helyezi el azokat egy átfogó elméleti keretben. A *nyugati pacifikum argonautáiban* már ezt a konkrét módszert alkalmazta Malinowski. A *kula* elterjedési területén tett utazás részletes leírása alkalmat kínált számára, hogy minden egyes szigetet, azok lakóit részletesen jellemezze, bemutassa a földrajzi sajátosságokat, az emberek külsejét, településeiket, majd nagyvonalakban a társadalmi és gazdasági szerveződésre is kitérjen. A *kula* központjának és egyúttal terepmunkájának centrális színhelyére, a Trobriand-szigetekre érve, ugyanezt a deskriptív eljárást követte a helyi közösség vonatkozásában. Itt a gazdaságtól, a rokonsági rendszeren, a hiten, a ceremóniákon át a politikai intézményekig minden olyan aspektust leírt, amely véleménye szerint a *kula* megértése szempontjából jelentős.

„Szükséges volt, - írja -, hogy a főnökségről és a politikai körzetekről némiképp részletes beszámolót adjunk, mivel a fő politikai intézmények beható ismerete alapvetően fontos a *kula* megértéséhez. A törzsi élet, a vallás, a mágia és a gazdasági rendszer minden vonatkozásban összefonódik... (Malinowski 1972: 39).

Miután részletesen elénk tárta azt a kontextust, amelyben az elemzendő jelenség értelmezhetővé válik, s ezen keresztül felvázolta annak általános összefüggéseit és szabályait, az olvasóhoz fordul:

„Egy rövid ismertetés azonban kevés ahhoz, hogy az olvasó megértse ezt a társadalmi intézményt. Ezért meg kell magyaráznunk, hogyan működik a valóságban; kapcsolatot kell teremtenünk az olvasó és a nép között, meg kell mutatnunk, hogyan érik el a bennszülöttek a *kula* egymás után következő szakaszait, és le kell írunk az elvontan bemutatott általános szabályok minden gyakorlati, esetenkénti megjelenését” (1972: 67).

A társadalmi szerkezetet a *kula* perspektívájából feltáró részt a megállapítások dokumentálása, a *kula* menetének rekonstruálása követte, ahol Malinowski az úti készülődéstől, a csónak előkészítésétől, a különböző varázsigeidézésén át a visszaérkezésig teljes egészében végigkísérte az expedíciót.

Jól nyomon követhető ugyanez a módszertani eljárás a *Vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában* című monográfiájában, annál is inkább, mert itt a szerző kommentárjaival még nyomatékosabbá teszi azt. A munka első részeiben Malinowski azokat a társadalmi intézményeket elemezte, amelyekkel a trobriandiak különböző életszakaszaik során érintkezésbe kerültek – mint például család, házasság, stb. Majd a „Szerelmeskedés és az erotikus élet lélektana” című fejezetben ezeket az intézményeket egy szerelmi viszony ideáltipikus eseménytörténetén keresztül ábrázolta. Miután a fejezet elején kitért a terepmunka módszerének bemutatására, Malinowski az elkövetkező történetet megelőlegezve újfent megszólítja az olvasót:

„A módszertan iránt érdeklődő olvasó látni fogja, hogy ez az összefogott előadás - az intézményektől az élettörténet általános feljegyzésén át a most következő részletes és bensőséges elemzésig -, nemcsak az anyag természetének felel meg, hanem összegyűjtése módjának is. [...] térjünk most vissza megint egy trobriand-szigeti faluba és közeledjünk a fiatalok csoportjához, amint ünnepi hangulatban és öltözetben a holdfényben játszanak; próbáljuk úgy látni őket, amint ők látják egymást; vizsgáljuk meg, mi vonzza és taszítja őket. Eddig diszkrét távolságban maradtunk az intim viselkedéstől, a szerelmesek motívumaitól és érzéseitől. Főként azt nem kíséreltük meg egyszer sem, hogy meglessük szenvedélyes ölekezéseiket. Most meg kell próbálnunk, hogy rekonstruáljuk egy viszony történetét, megfigyeljük a szépség és a báj első hatásait, és a szenvedély fejlődését végigkövessük” (1972: 186).

Míg az *Argonauták* esetében Malinowski hajóútra indult a trobriandiakkal, most egy szerelmi kapcsolat különböző szakaszaiban „kísért végig” egy szerelmespárt. Mindkét szövegben az általánostól az egyedi, a szabályszerűtől a konkrét felé fordul, mintha egyre szűkítené azt a perspektívát, amelyben a vizsgált jelenséget láttatja. Emellett úgy tűnik, hogy a külső nézőpontot fokozatosan a belsővel váltja fel: a társadalmi intézményeket elemző megfigyelő a szabályszerűségek megállapítása után minden esetben megszólítja az olvasót és felhívja a figyelmét arra, hogy ő most a bennszülöttek társaságához csatlakozik, csónakjukba száll be, vagy sátrukba pillant. Ha az olvasó követi őt, akkor megtudhatja, hogyan játszódnak le az események a valós életben, eredeti közegükben. Az olvasó mintegy a saját szemével láthatja, hogyan építik a trobriandiak csónakjaikat, miként kereskednek, űzik mágikus cselekedeteiket, vagy éppen, hogyan udvarolnak egymásnak. Az esetek rekonstruálása során eltűnik a külső megfigyelő, eggyé válik a közösséggel, sőt láthatatlanná lesz. Ennek következtében az olvasó akadálytalanul merülhet bele az elé táruló világba, s annak ugyanolyan résztvevője lehet, mint maga az antropológus. A külső és belső nézőpontnak a szövegben történő váltogatása megfelel a résztvevő megfigyelés módszerét jellemző, a megfigyelés és a részvétel kettősségének. Malinowski, amikor azt írta, hogy a reprezentáció formája összhangban áll az anyag összegyűjtésének módjával, akkor ezzel azt is hangsúlyozta, hogy a szöveg olvasója ugyanazt fogja megtapasztalni, mint az antropológus. De ezen túlmenően mondott még valamit. Malinowski azt állította ugyanis, hogy az, amit az antropológus – s immáron az olvasó is – lát, az a teljes kultúra. Amikor a szerző saját megfigyeléseit a bennszülöttek által elmondott történetekkel támasztotta alá – amelyek a „valós életet” írták le –, akkor a megfigyelő, az elemző átadta helyét a résztvevőknek, hogy ezáltal bizonyítsa, az antropológus meglátásai egybevágóak a bennszülöttek saját, belső szemléletével, azaz az antropológus tényleg objektíven írja le a valóságot. Ez a valósághűség többek között a mindennapi életből táplálkozó részletek gazdagságán, a már említett idézeteken, a bennszülöttek alakjain nyugszik. Malinowski azonban nem egyedi eseteket írt le, hanem tipikus történeteket: szerelmespárja éppúgy konstruált, mint a tengeri expedíció krónikája. Igaz, hogy helyenként megemlíti egyes személyeket, akiket vagy megfigyelt vagy beszélt velük, de példáit végül csak azoknak a szabályszerűségeknek az illusztrálására használja, amelyeknek megmutatását feladatának tekintette. Malinowski a tipizáláson keresztül az általánosan érvényes megjelenítésére, a kultúra mindenkori cselekvőktől független állandó struktúrájának a megmutatására törekedett.

Ez az elméleti törekvés minden munkájában jól megfigyelhető. A Trobriand-szigeteken folytatott terepmunkái során gyűjtött etnográfiai anyagot három monográfiában dolgozta fel: 1922-ban jelent meg a már említett *A nyugati pacifikum argonautái*, 1929-ben a *Vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában* és végül 1935-ben a *Korallkertek mágiája* című munkája. Az első monográfiában a trobriandiak utazásairól és az ezeken alapuló csereceremóniáról, a *kuláról*, illetve az ahhoz kapcsolódó társadalmi és mágikus cselekedetéről számolt be. A hét évvel későbbi szövegben az életkorok szerinti témákat vette sorba, s olyan kérdésköröket elemzett, mint születés, ifjúkor, nemek közti viszony, házasság, szerelem, szex, terhesség, halál. Az utolsó kötet az évszakok változását követte nyomon, s az ültetéshez, a növekedéshez, az aratáshoz kapcsolódó mágikus gyakorlatokat, valamint a munka és a gazdaság szervezését írta le. Az önmagukban is teljes kötetek egymás kiegészítéseiként is értelmezhetők, rajtuk keresztül igyekezett Malinowski megvalósítani azt a maga elé tűzött célt, hogy

„a kutatás során a törzsi kultúra egész területét, ugyanakkor minden oldalát sorra véve szükséges felmérni. Az egyes területekre jellemző összhang, rend és törvényszerűség feltárása hozzájárul ahhoz is, hogy a törzsi kultúrát koherens egészként lássuk” (Malinowski 2000: 48).

S bár a trobriandi kultúra teljes leírása teljesítetlen maradt, ennek ellenére az elemzett kultúrának tulajdonított rend az egyes monográfiák szövegszervező alapelveként visszaköszönt. Az életfázisok, az évszakok, vagy a helyváltoztatás narratívái, úgy tűnik, hogy az etnográfus által a trobriandi kultúrában fellelt rendet tükrözik, az ott természetesnek tekintett életszakaszokat követik. Nem utolsósorban ennek az ábrázolási módnak köszönhetően tudta Malinowski meggyőzővé tenni, hogy a bennszülöttek világának látszólagos szervezetlensége csalóka, valójában minden egyes terület jól szervezett, s ez a szervezettség a civilizált társadalmakéval egybevethető:

„...az etnológus is rendet teremtett egy olyan területen, amely korábban kaotikusnak és bizarrnak tűnt. A ‘vademberek’ szenzációs, vad és megmagyarázhatatlan világát néhány jól szervezett, jogrend szabályozta közösséggé alakította, melyben következetesen betartott elvek alapján viselkedtek és gondolkodtak.” (Malinowski 2000: 48)

A rendteremtési aktus végső soron a szövegben teljesül be: a monográfia zárt, koherens ábrázolást nyújt a trobriandi kultúráról, a narratív megszerkesztettség a kultúra megszerkesztett voltát tükrözi. Malinowski ezzel az antropológiában is „rendet teremt”,

amikor a módszert (a résztvevő megfigyelést), az ennek megfelelő tárgyat (a kultúra egészét), és az ezeket közvetítő szövegtípust (a monográfiát) következetesen egymás mellé rendezte.

2. 5. Az antropológiai paradigma

De vajon azok a rendszervező elvek, amelyek Malinowski szövegeit – s elmélete szerint egyúttal a vizsgált kultúrát is – struktúrálják, valóban azonosak-e a trobriandiakéval? Talált-e ez a rend vagy inkább a reprezentáció által „kitalált”? Vajon az antropológus értelmet közvetít, vagy értelmet tulajdonít? Másként fogalmazva: hogyan győzi meg az antropológus az olvasót arról, hogy a monográfiában leírtak ténylegesen a trobriandiaknak a saját világukról saját maguk által alkotott képét tükrözik? Malinowskit, mint már láttuk, erősen foglalkoztatta az a kérdés, hogy miképpen tárja világosan és meggyőző módon olvasói elé a megszerzett ismereteket, különösen annak az episztemológiai távolságnak a tudatában, amely a megszerzett adatok és a bemutatott eredmények között húzódik (Malinowski 2000: 44). Ennek a röviden megfogalmazott problémának két alapvető vonatkozása van. Az egyik a már többször említett „*native's point of view*”. A másik pedig – és erről kell itt még néhány szót szólni – az otlét, a jelenlét problémája. Már az eddigiekben is többször utaltam arra, hogy az otlét az antropológiai terepmunka konstitutív jelentőségű eleme, mivel az az egyedüli mód, amely lehetővé teszi valamely másik kultúrának a bennszülöttek szemével történő láttatását. Ez az otlét, amely egyben együttlét és részvétel a másik kultúra életében, szükségszerűen követeli meg a saját kultúra időszakos feladását. Így „a saját kultúrától való elzártság, a terepkutató magánya az ismeret fő eszközévé válik” (Berg & Fuchs 1993: 31). A földrajzi távolság, a magány és a kulturális elzártság jelentik az antropológiai terepmunka mítoszának, s egyben az antropológiai otlét koncepciójának legfőbb elemeit.

A Malinowski-féle antropológiában központi jelentőségűnek bizonyult a jelenlét, és a jelenléten keresztül megszerzett tapasztalatok kombinációja. Az együttélés közvetlen megfigyelést, autentikus élményt biztosított, ami fokozta a beszámoló valódiságát, hihetőségét. A jelenléten alapuló tapasztalatok szubjektív természete az útleírásokéhoz hasonlítható autentikusságot, szemtanúságot áraszt, ami azonban éppen a szubjektivitás okán ellentmond a tudományosság igényeinek. Az ezzel a dilemmával foglalatostkodó Malinowski számára az a kérdés vetődött fel, hogy miképpen lehet a jelenlétből fakadó közvetlenséget úgy megtartani, hogy ne a szubjektivitás uralja azt? Malinowski válasza a jelenlét „módszeressé tételéből”, a közvetlenség tudományos módszerré alakításából következethető ki, amelynek

során a személyes tapasztalatok az empirikus tények kizárólagos forrásaivá válnak. S pontosan itt, az utazás gyakorlatából ismert ottlét és a hozzá kapcsolódóan kidolgozott tudományos módszerek közötti feszültségben kereshető a modern antropológiának a múlt század húszas éveiben történt elméleti intézményesülése. Az ottlét a kultúra vizsgálatához szükséges közelséget jelenti, a vele egybefonódó terepmunka módszerek pedig azt a távolságot teremtik meg, amely lehántja a tapasztalatok szubjektivitását és azokat egyidejűleg objektív ismeretekké fordítja át. Ezzel a teoretikus „huszárvágással” Malinowski egyesítette a korábban különálló etnográfusi és antropológusi szerepeket: a modern antropológus nemcsak a terepen mozog magabiztossággal, hanem a tudományos elméletek terén is. Aminek azért is nagy a jelentősége, mert ezzel eltűnik az utazó és az antropológus közötti kommunikációs és megértési nehézségekből fakadó akadály. A terepen dolgozónak nem kell magát többé az antropológusok előírásaihoz tartania, s az antropológusnak sem kell íróasztalánál arra várnia, vajon megfelelő adatokhoz jut-e? Ami korábban körülményes levelezések formájában és sok esetben félreértésekkel tarkítva zajlott: az adatok és az elméletek folytonos összerendezése, mostantól kezdve egyetlen ember kezében fut össze. A terepen helytálló és a tudomány közegében aktívan munkálkodó kutató képze az antropológus szerepének felértékelődéséhez vezetett. A tudományosan igényes és egyúttal hősies antropológus⁶⁴ figurája az antropológiai szöveg meggyőző voltának másik garanciája, s Malinowski már ezt az új kutatótípust testesítette meg. A *nyugati pacifikum argonautái* című munkájában, amely a természeti megfigyelések modellje helyébe egy társadalmi részvételen alapuló paradigmát állított (Berg & Fuchs 1993: 26) nemcsak ismertette az idegen kultúrák vizsgálatának és leírásának új módszerét, hanem be is mutatta ily módon elért eredményeit, amivel egyszerre bizonyította a módszer és az elvégzett terepmunka hatékonyságát. A trobriandiakról és a terepmunkáról egyidejűleg beszámoló „archetipikus munka” (Clifford 1993: 120), amelynek a módszertani eljárásokat kézzelfoghatóvá tévő bevezetője az új típusú antropológia „irodalmi chartájának” (Clifford 1993: 119) tekinthető, alapozta meg Malinowski szakmai hitelét és tette őt a brit szociálintropológia egyik vezető tekintélyévé. Kritikusai mind a mai napig a tudománytörténet egyik legkiemelkedőbb alakjának tekintik, aki nemcsak komoly szakmai hozzáértéssel és nagy felkészültséggel rendelkező tudósként, de a kulturális különbségek türelmes, megértő terepkutatójaként egyaránt iskolát alapított.

⁶⁴ James Clifford az antropológus alakját érintő módosulásokat az antropológiát tartósan meghatározó intézményes változások körébe sorolja. Ld. Clifford 1993: 120-121.

Malinowski, aki szerint az antropológia „a tudományos kutatás egyik legmélyebben filozófiai, világosságot gyűjtő és felemelő ágává válhat” (1972:109), igen sokat tett e tudományterület elméleti megalapozása érdekében. Legmaradandóbb hozzájárulása az empiria, a teória és a monográfia hármasságából álló paradigma kidolgozása volt, amely hamarosan normaként kezdett működni az antropológiában, s az idegen kultúrákkal kapcsolatos tudás megszerzésének és közvetítésének általánosan elfogadott módjává vált (vö. Clifford 1993: 118-123). Ez pedig azt jelentette, hogy a saját módszerrel rendelkező és kutatási eredményeit megfelelő módon reprezentálni képes antropológia végérvényesen tudományos autoritást nyert.

7. kép

Malinowskival kapcsolatos fejtegetéseimet az *Argonauták* lapjain megjelent fotográfiák említésével kezdtem, amelyek a kutatót „benszülöttei” társaságában, a trobriandi kultúra kulisszái előtt mutatják. E fotók – amelyekből hatvanhat szerepel az első Trobriand-monográfiában – paradigmatis darabjai az antropológia legitimációs problémájának. Egyrészt a közelségről, az egyidejűségről, az antropológus jelenlétéről és a kultúrák közti találkozásról tanúskodnak. Emellett azonban az európai kutató tudatosan távolságot tartó, gyakran fölényes pozíciója, illetve az ahhoz kapcsolódó tudományos attitűd is láthatóvá válik a képeken. Gondoljunk pl. arra, amikor Malinowski a sátrában ülve ír, körülötte álló benszülöttekkel; vagy arra, ahol fiatal trobriandi nők nyakláncait vizsgálgatja⁶⁵, vagy ahol nincs ugyan megörökítve, de jelenlétére következtetni tudunk.⁶⁶ Ezek a felvételek egyszerre rögzítenek szubjektív tapasztalatokat, s illusztrálnak objektív ismereteket. Egyszerre jelenlétbizonyítékok és empirikus anyagok. Malinowski fotósorozatokon keresztül dokumentálja a *kulát*, hogy ily módon tegye láthatóvá a trobriandi kultúrát. Pontosabban szólva, két dolgot akart egyidejűleg megmutatni: egyrészt azt, amit ő, akkor és ott látott; másrészt azt, hogy amit ő akkor és ott látott – iskolázott etnográfusi tekintetének köszönhetően – az nem más, mint amit a (mindenféle szubjektivitástól mentes) trobriandi kultúrának nevezhetünk.⁶⁷

Az etnográfiai fotók egyszerre biztosították a személyes jelenlétből fakadó tekintélyt, illetve e jelenléti módszerességéből következő tudományos megbízhatóságot. Az antropológusokat is

⁶⁵ Ez utóbbi képet Utz Jeggle és Rolf Lindner is elemzi röviden. Vö. Jeggle 1984: 32., Lindner 1984: 76.

⁶⁶ Mint a pl. kula-ceremónia James Clifford által elemzett képe. Vö. Clifford 1993: 109.

⁶⁷ Malinowski ezzel egy sajátos etnográfiai stílust alapoz meg, amit jóval később kritikusai etnográfiai realizmusnak neveznek majd el (Marcus & Cushman 1982). A későbbiekben részletesen foglalkozom még vele.

ábrázoló képek mellett legalább olyan gyakoriak azok a fotók, amelyekről hiányoznak, vagy ahol csak indirekt jelenlétük, s ottlétüket csupán egy-egy, a képről a kamerába pillantó bennszülött tekintete árulja el. E fotók különös erővel örökítik meg az antropológiai tekintet mágiáját. Az antropológus úgy láttat, hogy maga mindeközben láthatatlan marad. Nem egyszerűen pillantást vet a kultúrára, hanem ezen a pillantáson keresztül annak mélyére tekint (átlát rajta?).

Malinowskinak az a nézete, hogy az idegen kultúrát az antropológus úgy láttathatja, ahogyan az a valóságban létezik, etnográfiai leírásaiban éppúgy alakot ölt, mint a fotókon. A „betekintés” a kultúrába a szabályszerű, az általánosan érvényes feltárását célozta. S bár Malinowski a bennszülött nézőpontot keresztül igyekezett láttatni az idegen kultúrát, ennek ellenére elvitatta a bennszülöttektől az egész kultúra áttekintésének képességét, ami végső soron a professzionális megfigyelő külső nézőpontjának privilegizálásába torkollik. Az „antropológiai pillantás” sajátossága abban nyilvánul meg, hogy személyek közötti találkozásokat életmódok és kultúrák közötti találkozásokká képes változtatni. A találkozás szubjektív jellege és az ennek nyomán „véletlenszerűen” feltároló ismeretek törvényszerűnek, általánosan jellemzőnek és a találkozástól – azaz lényegében a kultúra mindenkori hordozójától – függetlenül létezőnek minősülnek. Több különböző eljárásban mutatkozik meg ez a felfogás, a szöveg és a kép szintjén egyaránt nyomon követhető. Egy példa: Malinowski következetesen leválasztotta a bennszülött állítások tartalmát arról a formáról, amelyben azok elhangzottak, sőt a konkrét körülményektől, illetve a beszélő szubjektumtól is elvonatkoztatott. Az ennek során előállt generalizált állítás természetét tekintve az objektivitást sugárzó fotográfiáknak feleltethető meg. Az individuális aspektusok leválasztása az „itt és most” részlegességétől való megszabadulás igényét jelzi. Az esetit felváltó ideáltipikus egyértelműen eltünteti az adott társadalom individualitását; a normatív, a szabályszerű egységesíti a leírást. Az eltérések és a változások közegeinek kizárása a vizsgált társadalmat még erősebben körülhatárolja. Az időtlennek tűnő kultúra időtlen leírásban jelenik meg a szemünk előtt: az antropológus a szövegben éppolyan csalóka módon van jelen, mint a fotográfiákon, néha feltűnik, de javarészt mintha a föld nyelte volna el, mintha az olvasó mögé állna, hogy megmutassa neki, hova nézzen. A mindent tudó, de nem látható antropológus, a konkrétumokat kiszorító generalizáló stílus a kultúra időtlen lenyomatát adja. Malinowski a kép és a szöveg médiumán keresztül statikussá merevítette a tanulmányozott kultúrákat. Monográfiája a maradandó kép intenciójával készült, aminek dokumentáló érvényességét és meggyőző erejét nem homályosíthatja el semmi sem.

2. 6. Az antropológiai paradigma utóélete

Bár nem Malinowski volt az első antropológus, aki a hagyományos törzsi társadalmakban, „primitív” kultúrákban terepmunkát végzett, de mégis ő az a tudós, aki az antropológiai kutatások máig érvényes egyik alapvető paradigmáját kidolgozta. A Malinowski-féle modell hangsúlyozta, hogy az idegen kultúrák kutatásának nehézségein felül lehet kerekedni, amennyiben az antropológusnak megfelelő módszerek, vagy ahogyan ő fogalmazta, kellően kifinomult „szerszámok” állnak a rendelkezésére. A pontosan kidolgozott tudományos módszerek lettek azok az eszközök, amelyek a kutatót képessé teszik feladata elvégzésére – jelen esetben az idegen, „primitív” kultúrák vizsgálatára és elemzésére –, illetve más társadalomtudományokkal egybevethető tudás létrehozására. A Malinowski-féle modellben oly fontos szerepet játszó objektivitás és verifikálhatóság kritériuma az úgynevezett „kemény” tudományokból származtak, és azt a célt szolgálták, hogy a megfigyelés és adatgyűjtés folyamataiban szükségszerűen benne rejlő szubjektív mozzanatokot kiküszöbölve a kultúrából, a kulturális jelenségek diffúz halmazából egy objektív módon elemezhető kutatási tárgyat formáljanak. Ebben a klasszikus antropológiai kutatásokat – minden esetleges és tényleges különbségtől függetlenül – hosszú évtizedeken keresztül, és általában jellemző felfogásban a kultúra koherens, sokszor homogén egészet alkot. Ennek megfelelően az antropológiai elemzés a strukturális összefüggések kibontására, a részek és az egész viszonyának meghatározására irányul, aminek leírásához a mechanikai szerkezetek, vagy biológiai organizmusok modelljei nyújtottak alkalmas metaforákat. A 30-as évekre végérvényesen megszilárduló, uralkodó antropológiai szemlélet a kultúrát – mivel azt homogén egészként, tárgyként definiálja – mindenekelőtt szerkezeti felépítésében, illetve kiterjedésében közelítette meg és írta le. Ekkorra már egyértelműen kialakult az antropológiai kutatás tudományos nyelve, illetve az antropológiának a természettudományokkal sok szálon összekapcsolódó *four fields* modellje.⁶⁸ Ez a klasszikus antropológiai paradigma csak a 20. század hatvanas éveiben kezd majd lassan és fokozatosan fellazulni, egy „az etnológia egészének átértékelésére tett nagyhatású” (Geertz 1997: 130) akció keretében – ahogyan ezt a folyamatot később Clifford Geertz, az egyik leghatásosabb újtó nevezte.

⁶⁸ Természetesen szó sincs az antropológia fejlődésének vázolásáról, hanem csupán egy fontos és máig meghatározó elméleti és metodikai vonulatot emelek ki. S hogy mindeközben fontos és jelentős életművek is születtek, amelyek nem, vagy csak részben követték ezt az uralkodó modellt, azt jól mutatja Evans-Pritchard munkássága, vö. Evans-Pritchard 1962, 1981. Egyes antropológiai irányzatokról és megközelítésekről érdekes áttekintést ad magyarul Sárkány 2000, illetve lásd még Biczó (szerk.) 2003.

A hatvanas évek az antropológia ellentmondásos tudománytörténeti és politikai örökségének óvatos feldolgozásával indultak. Igaz, hogy az antropológia a diszciplína megalapítása óta döntően a természettudományok felé orientálódott, alapvető fogalmai, mint a kultúra vagy a társadalom azonban – ahogyan erre Heller Ágnes felhívta a figyelmet – egészen más elméleti hagyományból származnak (Heller 1987). Kulcsfogalmai és kategóriái ennek megfelelően állandóan újraértelmezésre szorultak, amiből következően az antropológia nem volt képes a szó természettudományos értelmében kumulatív jellegű tudás termelésére. Ez a felismerés vezetett el aztán lassan és részlegesen az antropológia humántudományi fordulatához. Ennek a fordulatnak kiemelkedő szereplői Victor Turner és Clifford Geertz, akiknek munkásságával a következő fejezetekben foglalkozom. Turner a társadalom, Geertz a kultúra fogalmának újraírásához egyértelműen humántudományi modelleket alkalmaztak, s ezzel szakítottak az antropológiai önértelmezés hagyományos premisszáival.⁶⁹ A szcientista, természettudományos elkötelezettséget felváltotta (vagy talán pontosabban úgy kellene fogalmazni, hogy megjelent mellette) egy szimbólum- és jelentésorientált elméleti attitűd, amelynek lényege a viselkedés és a társadalmiszerkezet – a 'társadalom természetrajza' – ábrázolása helyett a jelentés, a jelképek és a nyelv feltérképezése volt. Míg Geertz a kultúrának a viselkedéshez között, nehezen definiálható koncepcióját a jelentésnek és a szövegnek a hermeneutikából származó felfogása révén újította meg, addig Turner a társadalomról a tapasztalat, a dráma és a performance alkotta fogalmi hálóban kezdett el gondolkodni.

Az így megújuló antropológia már nem azt a kérdést teszi fel, hogy miképpen tudja a társadalmi jelenségeket objektívan leírni, hanem azt, hogy mit

„jelentenek az intézmények, cselekedetek, képzetek, kijelentések, alkalmak, szokások [...] azok számára, akikhez tartoznak ezek az intézmények, cselekedetek, szokások, stb” (Geertz 1994: 270-271).

Turner és Geertz nem a társadalom törvényszerűségeit kutatják, hanem a társadalom tagjainak értelmezéseit faggatják. Mihelyst azonban a tudomány nem az adottnak tartott társadalmi realitás elemzőjének, hanem a megalkotott életvilág értelmezőjének tekinti magát, máris betolakodnak az értelmezésbe a szubjektivitás, a lezárhatatlanság és az elkötelezettség

⁶⁹ A humántudományi megközelítések beáramlását kétségkívül elősegíti, hogy Alfred L. Kroeber (1876-1960) és Clyde Kluckhohn (1905-1960), a két korabeli vezető észak-amerikai antropológus halála után komoly koncepcionális vákuum keletkezik az antropológiában (vö. Gottowik 1997: 210).

szempontjai, azok az elméleti és episztemológiai problémák, amelyek a humántudományokat jellemzik. Ezek az impulzusok pedig folytonosan arra fogják kényszeríteni az antropológiát, hogy mindenekelőtt önmagáról gondolkozzon el:

„Ha a leírás és a leírás tárgyának viszonya [...] már nem hasonlítható hitelesen ahhoz a viszonyhoz, ami egy térkép és egy távoli feltérképezetlen táj, egy rajz és egy nemrég felfedezett egzotikus állat között található, akkor mihez? Hihető történet elmondásához? Működőképes modell előállításához? Egy idegen nyelvű szöveg lefordításához? Rejtélyes szöveg megfejtéséhez? Értelmes párbeszéd folytatásához? Eltemetett város kiásásához? Erkölcsi ügy képviseléséhez? Politikai vita átformálásához? Tanulságos illúzió színreviteléhez?” (Geertz 1997: 149)

II. „Kultúrák”: a klasszikus antropológiai paradigma humántudományi megújulásának két példája

II. 1. A színre vitt kultúra: az esztétikai és a társadalmi dráma Victor Turner munkásságában

Victor Turner (1920-1983), skót származású amerikai antropológus pályafutását nyomon követve az antropológia humántudományi megújulásának egyik első példáját találjuk magunk előtt. Turner a hatvanas évektől kezdődően alapvető, ma már klasszikusnak számító munkáiban forradalmian megújította az antropológiai kutatást, különösen annak a szimbólumokkal és rítusokkal foglalkozó területét. Sherry Ortner az antropológiai elméletekről írott cikkében az egységes iskolaként tulajdonképpen nem létező szimbolikus és interpretatív irányzat egyik fő képviselőjének nevezte (Ortner 1988: 25). Ebben a megítélésében Ortner bizonyosan nem tévedett, Turner az antropológia kiemelkedő alakja, még akkor is, ha munkásságát az utóbbi évek antropológiai eseményei, s a tudománytörténeti fejlődés némileg háttérbe szorították.

Turner szimbólumok iránti érdeklődése ugyanakkor nem tekinthető kivételesnek, hiszen az antropológia egyik klasszikus, nagy múltú kutatási tárgyról és területéről van szó. Ebből a szerteágazó tradícióból Turner elsősorban a brit funkcionalista strukturalizmus, illetve annak Max Gluckmann-féle változatára támaszkodva közelített a szimbólumokhoz. Ahogy Ortner írja, Turner, akárcsak Gluckmann, a szimbólumok társadalmi aspektusát hangsúlyozta, azokat „a társadalmi folyamat operátoraiként” definiálta (Ortner 1988: 27). Azt állította, hogy a szimbólumok a társadalmi kapcsolatok különböző területein működő eltérő – gazdasági, politikai – erők közvetítői, illetve a társadalmi mozgósítás, együttműködés, és a viselkedés stilizálásának eszközei. A szimbólumok meghatározott rendbe, illetve kontextusba rendezése – ahogyan az például a rítusok esetében történik – társadalmi, státuszbeli változásokat idézhet elő (vö. Turner: 1983). A szimbólumok társadalmi funkciója iránti érdeklődés Turner esetében a már említett brit szociálandropológiai tradícióra vezethető vissza, amely azt hangoztatta, hogy a társadalom nem részeinek harmonikus integrációjában, hanem inkább konfliktusaiban, ellentmondásaiban ragadható meg. Ez a felfogás, ahogy arra Ortner is rámutatott, mindig kisebbségben volt az antropológián belül (Ortner 1988: 27). Turner azonban ebből a kisebbségi pozícióból egy eredeti, elméletileg is figyelemre méltó antropológiai irányzatot dolgozott ki.

1. 1. Szimbólum, rítus, társadalom

A szimbólumoknak a társadalmi változásokban játszott szerepét Turner elsőként gyógyító és politikai rítusok példáján vizsgálta, s ezzel csatlakozni látszott az antropológiai kutatások egyik klasszikus, központi és kedvelt területéhez, a szimbólumok és rítusok kutatásához. A vallásos rítusok, ceremóniák és mítoszok lényegében a diszciplína kezdete óta az etnográfiai anyaggyűjtés és elméletalkotás lényeges elemeit adták. Az ezekre irányuló kutatás vezetett ahhoz az általános belátáshoz, mely szerint minden kultúra rendelkezik szimbolikus formákkal. Az eleinte egyes szimbólumok és rituálék jelentésére irányuló érdeklődés később átfordult a kultúrának, mint szimbolikus struktúrának a vizsgálatába.

8. kép

1909-ben jelent meg Arnold van Gennep (1873-1957) francia etnográfus nagy hatású könyve az átmeneti rítusokról. Ebben a munkájában van Gennep az egyes emberek, valamint a társadalmak életében megfigyelhető határhelyzetekkel foglalkozott. Az évszakok és életszakaszok, a különböző társadalmi pozíciók és helyzetek közötti váltások olyan köztes állapotokkal fonódnak egybe, amelyek valaminek a kezdetét, vagy megváltozását jelentik; s ezeket a változásokat mindig szimbólumok és rituálék jelölik, illetve kísérik. Van Gennep felfogása szerint a társadalmi életet úgy kell elképzelnünk, mint szociális pozíciók és szituációk sorozatát, amelyeken az egyének egymás után, sorjában át kell haladnia, mintha szobáról szobára járna. A „szobába” való be- illetve kilépést, azaz a hely-, állapot-, pozíció- vagy nemzedékváltást az átmenet rítusai övezik. Az átmenetek a társadalom gyenge, vagy veszélyes helyei, mivel a határok átlépése mindig a társadalmi rend kisebb vagy nagyobb mértékű megsértésével jár együtt. A társadalmak éppen ezért igyekeznek különböző módokon ellenőrizni ezeket a köztes állapotokat, s a rend és szervezethez kereteiből kilépőket vagy kikerülőket minél előbb egy másik rendbe beilleszteni. Az átmenet rítusai ezt az ellenőrző szerepet látják el mind az individuum, mint pedig a társadalom szempontjából. Gennep a következőket írja:

„Minden társadalomban abból áll az egyes individuum élete, hogy egyik életszakaszból a másikba, egyik tevékenységből a másikba váltson. [...] Az individuum életének minden változása részint profán, részint szakrális cselekedeteket és reakciókat kíván, amelyeket szabályozni és ellenőrizni kell, annak érdekében, hogy a társadalom, mint egész ne sérüljön, s ne kerüljön konfliktusba. Maga az élet az, amely az egyik csoporttól a másikba, egyik társadalmi helyzetből a másikba való átmenetet elkerülhetetlenné teszi. Az

egy ember élete korszakok sorozatából áll, melyeknek vég- és kezdőfázisuk hasonlatos: születés, serdülőkor, szülővé válás, egy magasabb osztályba, vagy tevékenységbe való felemelkedés. Minden egyes ilyen eseményhez ceremóniák tartoznak, melyek célja azonos: az individuumot egy pontosan definiált helyzetből egy másik, ugyanígy pontosan definiált helyzetbe átvezetni” (Gennep 1986: 15, 21).

Van Gennep a *rites de passage* három fázisát különböztette meg, úgymint az elkülönülés, az átmenet és az egyesülés rítusait. Egyik példáját az afrikai társadalmak esetében megfigyelt beavatási rítusok adják, amelyekben a fiatal fiúk és lányok felnőtté, férfivá és nővé avatása testi-lelki próbatételek – a közösségtől való elkülönítés, koplalás, meztelenség, stb. – sorozatán át következik be.

„A próbák és megpróbáltatások - gyakran durva testi bántalmazások -, melyeket a jelölteknek ki kell állniuk, részben a megelőző státus lerombolását jelképezik, részben pedig azt, hogy a jelöltek lényegét átgyúrák annak érdekében, hogy előkészítsék őket az új kötelezettségek teljesítésére és jó előre visszatartsák őket attól, hogy visszaéljenek új kiváltságaikkal. A jelöltnek meg kell tanulnia, hogy önmagában csupán agyag és por, pusztán anyag, amelynek formáját a társadalom adja meg” (Turner 1997: 54).

Az elkülönülés során az egyén elszakad a társadalmi struktúrában – gyermekként – elfoglalt rögzített helyzetétől. Ezt követi a szorosan vett átmenet, az az állapot, amikor az egyik társadalmi helyzetből ugyan már megtörtént a kilépés, de a másikba még nem lépett be az individuum. Ebben a stádiumban lényegében a struktúrák közötti szférában, a törvény, a tradíció, illetve a társadalmi konvenciók által uralt terek *között* - sem gyermek, sem felnőtt - helyezkedik el a rítus alanya.

„A liminalitást gyakran hasonlítják a halálhoz, az anyaméhben való létezéshez, a láthatatlansághoz, a sötétséghez, a biszexualitáshoz, a pusztaághoz, a nap- vagy holdfogyatkozáshoz. A liminális személyekre, például a beavatási vagy serdülési rítusok jelöltjeire úgy tekintenek, mint akik semmivel sem rendelkeznek. Szörnyjelmezbe bújtathatják őket, vagy egy apró ruhadarabot kivéve megfoszthatják őket ruháiktól, vagy teljesen levetköztethetik őket, hogy kifejezzék: liminális lényekként nem rendelkeznek semmilyen státussal, tulajdonnal, ismertetőjellel, semmilyen rangot vagy szerepet jelző világi öltözékekkel, a rokonsági rendszer semmilyen pozíciójával (...) (Turner 1997: 52).

Végül a befejező szakaszban a befogadás révén újra visszakerül a normák és szabályok világába, de most már felnőttként.

Turner 1950 és 1954 között, Afrikában végzett terepmunkái során a ndembu törzs rítusainak elemzésénél fordult ehhez a rítuselmélethez, amelyet egyúttal tovább is fejlesztett.⁷⁰ A primitív törzsek rítusainak leírására szolgáló van Gennep-i modell alapelve Turner számára termékeny kiindulópontnak bizonyult, segítségével a társadalom egészét megragadhatónak tartotta: azaz az átmeneti rítusok elméletét nemcsak a törzsi kultúrákra vonatkoztatta, hanem a megközelítésben általános elvet vélt felfedezni, amely bármely (így a nyugati modern) társadalom működési mechanizmusát képes megvilágítani. Az elválasztás és a befogadás fázisai egyfelől, illetve az átmenet stádiuma másfelől Turner értelmezésében a társadalmi kapcsolatok két különböző modelljét testesítették meg, amelyek egymás mellett, illetve egymást felváltva minden egyes társadalomban megtalálhatók (vö. Turner 1997: 53). A kiinduló- és a végpontot a társadalom strukturált, differenciált és hierarchikus rendje jelenti. Ezzel szemben az átmeneti állapot, amelyet Turner liminalitásnak (*liminality*) nevez, strukturálatlan és differenciálatlan, azaz nyitott és szabályozatlan. Turner szerint e két, egymást kiegészítő állapot – a struktúra és az antistruktúra – egyaránt fontos jelentőséggel bír a társadalmak működése szempontjából (vö. Turner 1977: 131). Érdeklődésének homlokterében ugyanakkor elsősorban a társadalom megszokott rendjét és hierarchiáit felbontó átmeneti állapot állt. A struktúrák és dichotómiák megszűnése nyomán létrejövő *communitas* – a társadalmi létezésnek egy rövid ideig tartó, mindig a liminalitás szakaszához tartozó, artikulálatlan és strukturálatlan formájának – szerepe Turner szerint éppen az időlegesen érvényen kívül helyezett társadalmi kötöttségek átformálásában vagy megújításában ragadható meg. Emellett a *communitas* teszi igazán megtapasztalhatóvá a társadalmi struktúrát konstituáló szabályokat és határokat. A társadalmi élet így összességében nemcsak a struktúrát, a hierarchiát és a differenciáltságot magában foglaló reflexív folyamatként jelenik meg, hanem ezek gyökeres ellentétét is tartalmazza: a *communitast*, a hierarchiák nélküliséget és a homogenitást (vö. Turner 1997: 53).

A rituálék tanulmányozását Turner ezzel kiemelte annak a hagyományos felfogásnak a szorításából, amely a szakrális, a szent, a mitikus, a nem-haszonelvű cselekvés szférájára korlátozta azokat. Turner szekularizálta a rítust, s a társadalom paradigmaticus modelljévé tette azáltal, hogy a társadalom szövetébe ágyazott szimbolikus cselekvésként fogta fel, amely a társadalmi konfliktusokat a megjelenítésen keresztül szabályozza. A rítusok véleménye

⁷⁰ Turner rítuselmélete legteljesebben a hatvanas évek végén publikált könyveiben bontakozik ki. Ezek a következők: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, 1967), *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968), *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Chicago, 1969). Ez utóbbi magyarul: Turner 2002.

szerint kontrollálják és mederbe terelik azokat a reakciókat, amelyek a társadalmi rendbe illeszkedést, illetve ennek átmeneti megtagadását kísérik. A rítusok ezt a fajta szabályozó tevékenységet a társadalmi különbségek, illetve azok felfüggesztésének megjelenítésén keresztül fejtik ki. Turner számára a kultúra szimbolikus, rituális struktúrájának elmélete a kulturális gyakorlatok és a társadalmi összefüggések összhangba állítását, azaz kultúra és társadalom összekötését jelenti. A szimbólumok, vagy rítusok olyan csomópontok, ahol a „társadalmi” és a „kulturális” egymásba kapcsolódnak: a társadalmi szerep, funkció kulturális formát ölt. Ez a rítusokból kiinduló társadalomelmélet azt állítja, hogy a társadalmat paradigmaticusan nem a rögzített rend reprodukálása jellemzi, hanem a tapasztalatok megjelenítésén, színre vitelén, dramatizálásán keresztül annak megváltoztatása (vö. Turner 1989: 14). Turner a rítusokat nem ősi szokások mechanikus, minden változtatás nélküli ismétlődéseinek tekintette. Számára a rítusok elsősorban sajátos tartalommal és formával bíró kulturális gyakorlatok, amelyek célja, hogy orientációt nyújtsanak a közösség tagjainak cselekedeteihez, hogy azok a társadalmi rendben elfoglalt helyüket kellően reflektálhassák. Ezt a „tartalmat” a rítus ugyanakkor sajátos dramatikus formába tölti, amely a cselekvők, avagy a kultúra „színészei” számára megnyitja a kulturális interpretáció játéktérét. A rítus színre vitele a társadalmat konstituáló tapasztalatok értelmezését adja, méghozzá egy társadalmilag hatékony értelmezést. A rítus „színpadán” minden előadás egyedi, ebből következően a társadalmi rend megváltoztatásának lehetősége természetes módon mindig jelen van.

Turner a társadalmat folyamatként, a struktúra és a *communitas* állapotai közötti lüktetésként értelmezte, ami alapvetően újfajta megközelítés. Nem merev, szabályozott szerkezetként, vagy adott állapotként definiálta, hanem dinamizmusát hangsúlyozta: a társadalmat a „nem-társadalmi” szintén konstituálja. Minden társadalom az önmaga megkérdőjelezését is magába foglaló megerősítésen, illetve a folytonos átalakuláson keresztül működik. A társadalmi élet szabályainak megszegése egyrészt e szabályok működési módjával szembesít, s megmutatja, hogy miképpen jönnek létre ezek a szabályok; másrészt pedig lehetőséget kínál átírásukra, a társadalmi struktúra új formákba öntésére.

Az átmeneti rítusok a társadalom működésének ezt a lüktetését teszik láthatóvá. Turner úgy gondolta, hogy a struktúra megbontását és helyreállítását a társadalmi szerveződés minden szintjén megtalálhatjuk. A törzsi társadalmakban a rokonsági klánok közötti harcoknak, vagy a pozíciókért folytatott versengéseknek a modern társadalmakban az osztályok, etnikai

csoportok, régiók, vagy politikai pártok közötti konfliktusok felelnek meg. Turner példái ezért meglehetősen széles skálán mozognak: a ndembu faluközösségtől a 19. századi mexikói lázadásokon, II. Henrik angol király és Becket Tamás közötti hatalmi harcon, a millenáris mozgalmakon át a hippikig sok minden megtalálható palettáján.⁷¹ A hagyományos antropológiai kutatás anyagától eltérő történeti, illetve a jelenkori, nyugati társadalmakra vonatkozó példák akkor kerültek Turner érdeklődési körébe, amikor terepmunkái során a mindennapi élet legkülönbözőbb területein – a család szintjétől az államig – figyelt meg olyan eseményeket, amelyeknek az átmeneti rítusokra jellemző dramatizált formájuk és a drámákkal analóg cselekvésmentük van (vö. Turner 1989: 13). E jelenségek leírására és elemzésére dolgozta ki a *társadalmi dráma* koncepcióját.

„Mindegy, hogy olyan nagy port felverő botrányról van szó, mint például a Dreyfuss-per, vagy a Watergate-ügy, vagy éppen egy falufőnöki pozíció körüli harcról, a társadalmi dráma mindig egy társadalmi norma nyilvános megszegésével, egy erkölcsi szabály megsértésével, egy törvény, egy szokás vagy illemszabály figyelmen kívül hagyásával kezdődik” (Turner 1989:110).

A közösségen belüli törés előállhat heves összetűzés nyomán, de előidézhetik egyes személyek vagy csoportok is előre megfontolt módon. Ha a szakadás nyilvánvalóvá válik, akkor semmissé tenni már nem lehet, aminek következtében megkezdődik a közösség tagjainak pártokra szakadása, vagyis a törés nyílt konfliktushelyzetté fejlődik. Ebben a stádiumban – amelyet Turner krízisnek nevezett – láthatóvá válnak az adott közösség mélyén rejlő érdekkülönbségek és -csoportok, valamint a csoport tagjai közötti társadalmi viszonyok:

„A ndembuknál például megállapítottam, hogy a hosszan tartó társadalmi drámák mindig a társadalmuk alapjait képező ellentétek feszültségét hozták napvilágra: matrilinearitás szemben a virilokalitással; a becsvágyó egyén a matrilineáris rokonsági csoport ellenében (...) fiatalok az elnyomó legidősebb ellenében; státusra törekvés a kötelességtudattal szemben” (Turner 1989: 111).

A csoporton, társadalmon belüli szakadás kiteljesedését megelőzendő a közösség vezetői különböző kísérleteket tehetnek a rend és a béke helyreállítására. Az alkalmazott eljárások aszerint variálódnak, hogy milyen mély a konfliktus, illetve milyen típusú közösségben játszódik le. A társadalom szövetében keletkezett lyukak betömése a személyes, informális tanácsoktól kezdve a formális jogi eszközök bevetésén keresztül a rituális formáig, a legkülönbözőbb módokon történhet. A társadalmi dráma lezáró szakasza vagy a csoport

⁷¹ Vö. Turner 1974. Magyarul két idevágó cikk olvasható Turnertől. In: Zentai (szerk.) 1997, illetve Bohannon/Glazer (szerk.) 1997.

kisebb-nagyobb változásokkal együttjáró újraintegrálódása jegyében zajlik, vagy végleges szakadásához vezet, amely bizonyos esetekben még a közösség egy részének tényleges kivándorlásában is megnyilvánulhat (vö. Turner 1989: 112).

Turner utalt rá, hogy a különböző kultúrák eltérő formákat hoznak létre a konfliktusok és krízisek kezelésére, melyeknek csak egy része köthető a rituális, illetve a törvény, vagy a jog mezejéhez. Nagyon sok, ilyen funkcióval rendelkező jelenség termelődik ki például a művészet területén, de a különböző vallásos mozgalmakban, az amerikai ellenkultúra megnyilvánulásaiban, a rockzenében, a nyugati irodalom egyes formáiban, vagy a népi kultúrában is fellelhető a struktúra megbontása, a liminalitás alapszerkezete:

„A liminalitás, a marginalitás, és a strukturális alacsonyabbrendűség olyan feltételek, amelyek között gyakran születnek mítoszok, szimbólumok, filozófiai rendszerek és műalkotások. Ezek a kulturális formák olyan mintákat és modelleket nyújtanak az emberek számára, amelyek révén időnként új módon klasszifikálhatják a valóságot, az ember társadalomhoz, kultúrához, természetéhez való viszonyát. De nem pusztán klasszifikációk, mivel nemcsak gondolkodásra, hanem cselekvésre is ösztönzik az embereket” (Turner 1997: 61-62).

1. 2. Az összehasonlító szimbológia

A hagyományos, vagy törzsi társadalmak átmeneti rítusainak vizsgálatából kiindulva Turner a liminalitás kutatását fokozatosan kiterjesztette a modern, ipusztriális társadalmakra is. 1969-es *The Ritual Process, Structure and Anti-structure* (magyarul: *A rituális folyamat*) című könyvében – ahonnan a fenti idézet is származik – abból indult ki, hogy a liminalitás nem kizárólag a törzsi rituálék egyik fázisa, hanem sajátos élményállapot vagy tapasztalati forma, amely a klasszifikációs rend, a státusok és szerepek felrúgásával a kultúrából, illetve a társadalomból való kilépést jeleníti meg. A liminalitás olyan, minden kultúrában fellelhető forma, amelyben a kultúra saját természetességét bontja fel, s megvilágítja önnön szerveződésének sajátosságait. A társadalmi szabályok és szerepek hatályon kívül helyezése teret nyit a kreativitásnak, amit a szerepcseré, a felforgatás, az irónia és a játék uralnak. A liminalitás egyrészt a lázadás tere, hiszen a társadalom megváltoztatásának útjait jelöli, emellett ugyanakkor a kreatív kísérletezés, a felfedezés esztétikája is átjárja. A tizenhárom évvel később megjelenő *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play* című munkájában Turner tovább finomít elméletén és a korábbiaktól eltérően már nem veszi egy kalap alá a törzsi és a modern társadalmak liminális formáit. Mivel érdeklődése homlokterébe

egyre inkább a modern társadalmak szimbolikus formái kerültek, ezért árnyaltabb megkülönböztetést dolgozott ki, amely szerint a tradicionális etnográfiai terepen alkalmazott liminalitás fogalmát csak metaforikus értelemben lehet a modern társadalmakra kiterjeszteni. Az eredetileg a tradicionális társadalmak átmeneti rítusainak, konfliktushelyzeteinek egyik fázisát leíró liminális kategóriáját a nagyobb kiterjedésű és komplex társadalmak kultúrájának egyes aspektusaira alkalmazva megfigyelhető, hogy ezekben a társadalmakban a jóval sokrétűbb szimbolikus rendszerek összefüggésében *liminoid*, azaz, a liminális jelenségekhez hasonlatos, de azokkal nem azonos jelenségekről lehet csupán beszélni (vö. Turner 1989: 49). Turner megállapította, hogy a törzsi társadalmak liminális fázisai ugyan megfordítják a társadalom strukturális rendjét, de hosszú távon nem ássák azt alá:

„a megfordítás rítusai a közösség tagjainak megmutatják, hogy a kozmosz alternatívája a káosz, ezért jobb, ha a kozmoszhoz, vagyis a kultúra tradicionális rendjéhez tartják magukat, még akkor is, ha egy rövid időre (...) a kaotikus viselkedés szórakoztatja őket” (Turner 1989: 62).

A komplex társadalmak liminoid formái és műfajai, amelyek elsősorban a művészet, a szórakozás, a szabadidő, az alternatív és szubkultúrák szférájához tartoznak és gyakran szubverzív jellegűek, kigúnyolják, felforgatják a társadalom – vagy részterületei – központi értékeit. Míg az átmeneti rítusok elengedhetetlenül hozzátartoznak a törzsi társadalom rendjének fenntartásához, és a kötelező részvételen keresztül az egész közösséget integrálják, addig a modern társadalmak liminoid jelenségei ami a részvételt, sőt, ami a létrehozást is illeti, jóval nagyobb mértékben individualizáltak:

„az egyes művészek liminoid jelenségeket *hoznak létre*, míg a közösség kollektív liminális szimbólumokat *él át*” (Turner 1989: 83).

Ez persze nem jelenti azt, hogy a nyugati művész a már adott szimbólumoktól teljesen függetlenül alkotna, de lényegesen szabadabban bánhat a kulturális jelkészlettel, mint ahogyan azt a törzsi társadalom tagjai tehetik (bár természetesen ez utóbbi esetben sem zárható ki teljesen a változtatás lehetősége). Az individualitás és a kollektivitás együtteséből a liminális jelenségek esetében az utóbbi a meghatározóbb, míg a liminoid műfajokat Turner meglátása szerint az előbbi dominálja erősebben. Ez azzal van összefüggésben, hogy az átmeneti rítusok ciklikusan visszatérő, a társadalmi folyamatot teljessé tevő, a hagyományos törzsi társadalom működése szempontjából központi jelentőségű formák. A liminoid formákat Turner ezzel szemben a társadalmi folyamatok peremére, a centrális intézmények *közötti*

terekbe helyezi el, melyeknek elsődleges szerepe nem a társadalmi struktúra megerősítésében keresendő, hanem az arra irányuló kritika megfogalmazásában. Minden különbségtétel ellenére azonban változatlan marad az a feltételezés, hogy a liminális és a liminoid jelenségek gyökereiket tekintve sok azonosságot mutatnak föl, mindkét szféra ugyanis

„a társadalmilag ismertből, beváltból, megvizsgáltból és kipróbáltból álló kellemes kis falunkat övezi” (Turner 1989: 88).

Vizsgálatuk Turner szerint az összehasonlító szimbológia feladata, amely a szemiotikához, vagy a Roland Barthes nevéhez fűződő szemiológiához hasonlatosan a szimbólumok kutatásával foglalkozik. A liminális és a liminoid kulturális jelenségek elemzése végső soron az emberi cselekvést meghatározó és létrehozó szimbólumok kapcsolatainak és jelentéseinek kidolgozására irányul. Az összehasonlító szimbológia magába foglalja az orális és írott formák, a verbális és nemverbális szimbolikus cselekedeteket alkalmazó rituálék és drámák, valamint a narratív formák vizsgálatát. Ezen túl a szimbológia a kulturális jelenségeket az emberi cselekvés összefüggésében elemzi, a szimbólumokban tehát nem időtlen logikai, vagy kognitív rendszerek elemeit, hanem dinamikus, formájukat és jelentésüket a mindenkori viselkedéstől, történeti, társadalmi kontextustól függően változtatni tudó rendszereket lát. A szimbólumok ebben a felfogásban inkább események, mintsem dolgok, amelyek az emberek számára nemcsak a világ rendjének megteremtéséhez szükségesek, hanem – s ez érdekli Turnert jobban – a rend felborításához is. Az emberi viselkedést ezek a szimbólumok egyrészt leképezik, másrészt azonban jelentős mértékben terelik, irányítják, vagyis olyan „kreatív, innovatív potenciállal” bírnak, amelynek hatékonysága különösen a struktúrák fölbomlását jelző liminális, vagy a liminoid terekben tapintható ki.⁷² A törzsi, illetve a modern társadalmakat egyaránt jellemző átmeneti állapotok vagy kritikai terek léte a szimbólumoknak a társadalom működésében betöltött centrális és aktív szerepét domborítja ki, ami arra indította Turnert, hogy a szimbólumok antropológiai kutatását a tradicionális etnográfiai anyag által kínált horizontnál tágabb összefüggésekben, szélesebb perspektívában kutassa. A modern, komplex társadalmak szimbólumrendszerének antropológiai elemzését végző összehasonlító szimbológia interdiszciplináris vállalkozásnak bizonyult, amely arra

⁷² Az átmeneti rítus kapcsán egy helyütt Turner azzal szemlélteti a szimbólumok sajátos dinamizmusát, hogy a Geertz által bevezetett *model of* és *model for* megkülönböztetéséhez folyamodik: a rítus eszerint valaminek a modellje azzal, hogy résztvevőiben rögzíti a rend és a társadalmi struktúrák tudatát, és ugyanakkor a valóság számára létrehozott modell, abban az értelemben, hogy változásokat generál (vö. Turner 1989: 131, illetve Geertz 1994: 69).

kényszeríti a kutatót, hogy más tudományok – mint pl. a történelem, a művészettörténet, a filozófia, stb. – módszereivel és elméleteivel is megismerkedjen (vö. Turner 1989: 33).

1. 3. A társadalmi és az esztétikai dráma

A törzsi társadalmak átmeneti rítusait jellemző liminális szakasznak és a modern társadalmak szimbolikus rendszereit alkotó liminoid jelenségeknek az összekapcsolása teremtette meg a lehetőségét annak, hogy a ndembu rítusoktól elinduló Turner a modern társadalmak esztétikai szféráját kutatása tárgyává tegye. A szimbólumoknak a rítusokban megfigyelt működése ugyanis – a dramatizmus, illetve a társadalmi dráma összekötő láncszemein keresztül – a színház területe felé irányította. A színház egyike azoknak a kulturális formáknak, amelyek a liminalitáshoz hasonlatosak: eltávolodik a mindennapokat uraló klasszifikációtól, szimbolikus megfordításokat hoz létre, a társadalmi szerepeket szerepjátékká alakítja át, s ezen keresztül szubverzív erőt áraszt. De ezt az erőt kulturálisan „lekötve” tartja, tereli, kódolja. Turner véleménye szerint a különböző színházi formák integrálják és felnagyítják az egyes kultúrák tipikus konfliktusait és értékélményeit, s azokhoz alkotó módon viszonyulnak. A társadalmi drámákhoz hasonlóan megtörik a normális élet menetét, és a közösség tagjait saját alapvető értékeikkel és elképzeléseikkel, saját kultúrspecifikus szimbólumaikkal szembesítik (vö. Turner 1989: 18, 20, 182).

A liminalitás lesz az a kapocs, amely a társadalmat és a művészt, a rituálét és a drámát összeköti, aminek nyomán intenzívebb kapcsolatok jönnek létre az antropológia és a színházelmélet között. 1982 augusztusában New Yorkban már antropológusok, színházelmélettel foglalkozó szakemberek, s színészek részvételével a rítus és a színház összefüggéseit tárgyaló nemzetközi szimpóziumot rendeztek. A konferencia egyik szervezője, Richard Schechner, a hatvanas, hetvenes évek amerikai experimentális színházának kiemelkedő alakja.⁷³ Turner és Schechner kapcsolata ekkor már közel egy évtizedre tekinthetett vissza. 1982-ban jelent meg Turner *From Ritual to Theatre* című könyve, amely, ahogy a szerző írja,

„azt a felfedezőutat vázolja fel, amely a rituálé tradicionális kutatásától elvezetett, s élénk érdeklődést keltett bennem a modern színház, különösen az experimentális színház iránt” (Turner 1989: 7).

⁷³ A legismertebb Schechner által megalkotott fogalom az *Environmental Theatre* kifejezés, amely azt a színházat írja le, ahol a színházi térben nincsen külön színpad és nézőtér, és ennek megfelelően a nézők is aktívan közreműködnek.

Ebben a munkájában Turner többek között a társadalmi és a színházi dráma schechneri modelljére reflektál, amihez Schechner felhasználta az átmeneti rítusokra vonatkozó etnológiai elméleteket, valamint a liminalitással kapcsolatos turneri nézeteket. Schechner csatlakozik a Turner-féle társadalmi dráma koncepcióhoz, miszerint az egyes kultúrák meghatározott eszközkészletet dolgoznak ki a konfliktusok kezelésére. A modern társadalmak performatív műfajai – mint például a színház – részét képezik ennek a kulturális készletnek, s eredetüket, illetve intenciójukat tekintve a társadalmi drámában gyökereznek. Schechner hangsúlyozta, hogy a turneri modell minden dramaturgikus struktúrára érvényes elemző erővel bír, nemcsak a törzsi társadalmak átmeneti rítusai, hanem a klasszikus európai drámák, valamint a modern színházi kísérletek esetében is – még ha itt nehezebben mutatható is ki (Schechner 1990: 25). Míg Turner elsősorban a dráma liminális karaktere, s a liminalitás meghatározott társadalmi modellként történő felfogása mellett érvelt, addig Schechner ezt az érvelést a színházelmélet felől gondolkodva, a liminalitás esztétikai karakterének kidomborításával egészítette ki. A társadalmi és a színházi dráma ennek megfelelően nemcsak a társadalmiság mezejében érintkezik, hanem az esztétikai szférájában is. Egyrészt a dráma mindkét formája konfliktuskezelő kulturális gyakorlat, s ebben a tekintetben a társadalmi dráma a mérvadó. Másrészt azonban ezek a gyakorlatok kulturális megnyilvánulási formával is rendelkeznek, s ebben a viszonylatban az esztétikai dráma tekinthető paradigmaticus jelentőségűnek.

Hogyan néz ki közelebbről a dráma e két formájának a viszonya? Schechner az esztétikai és a társadalmi differenciálása mellett elkülönítette az egyes drámaformák látható, felszíni, illetve rejtett mélyrétegeit. Véleménye szerint a látható társadalmi dráma azáltal hat a színházi dráma mélyrétegeire, hogy magában foglalja és kidolgozza az adott kultúra meghatározott korszakának jellegzetes konfliktusait. A színházi dráma explicit vagy implicit módon az adott társadalmi kontextus jelentős társadalmi drámáit – a háborúkat, forradalmakat, intézményes változásokat és így tovább – kommentálja.⁷⁴ Ez az összefüggés hozza létre a két drámaforma közötti diszkurzus társadalmi szálát. Ugyanakkor nemcsak a társadalmi dráma hat az esztétikaira, hanem fordítva is: a színházi dráma formája, maga az előadás, s annak retorikai struktúrája – azaz a látható esztétikai dráma – befolyásolja a társadalmi dráma lefolyását és megszerkesztettségét, vagyis annak mélyszerkezetét. A Kenneth Burke által életdrámáknak

⁷⁴ S hogy itt egy geertzi értelemben vett metakommentárról van szó, azt Turner másutt explicite megfogalmazza (vö. Turner 1989: 167). Erről lásd a következő fejezetet.

nevezett társadalmi drámák az esztétikai szférájából merítik dramatikus formáikat és retorikai eszközeiket (Schechner 1990: 32). Így ez utóbbit tekinthetjük a diszkurzus esztétikai fonalának. A két aspektus – a társadalmi és az esztétikai – azonban lényegében elválaszthatatlan egymástól, kapcsolatukat nem pillanatnyi egymásbaérésként, vagy határátlépésként kell elképzelnünk, hanem folyamatos ide-odaáramlásként. A társadalmi és az esztétikai dráma között folyamatosan zajlik egyrészt a tapasztalatok cseréje, másrészt azok formába öntése. Turner Schechnernek ezeket a meglátásait integrálta saját vizsgálataiba.⁷⁵ Annál is inkább hasznosíthatónak tűnhetett ez a modell, hiszen alátámasztja Turner kultúrafogalmát. Schechner és Turner egyaránt amellett érveltek, hogy a társadalmi és az esztétikai dráma közötti állandó oszcilláción keresztül a kultúra formálódásának dinamizmusa mutatkozik meg. A liminalitás köztes tere a társadalmi és az esztétikai szféra egymásba kapcsolódásának és szétválásának folyamataiban, s az ezekben rejlő feszültségben testesül meg, s egyúttal bepillantást kínál a kultúra (és a társadalom) formálódásának folyamatába.

Schechner és Turner kapcsolata egy megújuló színházelmélet és egy megújuló kultúraelmélet tekintetében egyaránt gyümölcsözőnek bizonyult. Vessünk először az előbbire egy pillantást! Schechner szerint a színészek és az antropológusok közötti együttműködés alapját a performatív tudás közvetítésének technikái képezik, melyek háttérben mindenekelőtt a „test segítségével történő tanulás” húzódik meg (Schechner 1990: 35). E folyamatban az antropológusok és a színházi szakemberek kölcsönösen segítik egymást: az előbbieket a társadalom résztvevő megfigyelőiként képesek az előadásokat társadalmi kontextussal telíteni, míg a színházi szakemberek magával az előadással kapcsolatos szituációkat elemzik (Schechner 1990: 37). Az antropológiából érkező anyagok (Európán kívüli színházi formák) és elméletek (rítus- és transzformációs elméletek) Schechner esetében a színházi előadás európai fogalmának kiterjesztését inspirálják. A színház és a rítus alapvető kapcsolódási pontját Schechner abban ragadja meg, hogy mindkettő transzformációkat idéz elő:

„Az esztétikai dráma a nézők tudata számára ugyanazzal a funkcióval rendelkezik, mint amit a társadalmi dráma tölt be a résztvevők esetében: a transzformációhoz szükséges teret, s annak lehetséges útjait bocsájtja rendelkezésre. A rítusok a résztvevőket egy másik helyzetbe emelik át, s egy másik személyé alakítják őket. Egy fiatal férfi például ‘agglegény’ és a

⁷⁵ Az expresszivitást előtérbe állító Schechner-féle modellt Turner a Watergate-botrányral példázza, amely szerinte már a kezdetektől fogva kimondottan „színpadi darab” jelleget öltött, s amely végül darabok, filmek, regények sorozatát inspirálta. Vö. Turner 1989: 117-118.

házassági ceremónia révén ‘férjjé’ válik. Státusza a ceremónia, de csakis annak időtartama alatt a ‘vőlegényé’. Vőlegénynek lenni számára átmeneti szerep az agglegénytől a férjhez vezető úton. Az esztétikai dráma a nézőt világnézete megváltoztatására bírja, miközben érzékeit különleges események különleges ábrázolásával csiszolja. Ezek az események sok szempontból lényegesen messzebbre hatóak, mint azok, melyekkel mindennapjai során konfrontálódik. Az ilyenfajta keretekbe illesztés lehetővé teszi a néző számára, hogy az eseményekre elsősorban reflektáljon, s ne beavatkozzon, vagy elmeneküljön előlük. Ez a reflexió egy ‘határ-idő’, melynek során a tudat transzformációja következik be” (Schechner 1990: 137, kiemelés az eredetiben).

A színház tehát olyan szimbolikus tér, ahol – a rítusokhoz hasonló módon – átalakulnak a résztvevő személyek, valamint megváltozik a tér- és az időtapasztalat. Ezek a változások – Schechner meglátása szerint – a színház esetében már az elbeszél/előadott történet szintjét is érintik, hiszen az irodalmi drámák a legtöbb esetben bizonyos karakterek átalakulását mesélik el (vö. Schechner 1990: 135). Érdekes párhuzam vonható továbbá a rítus alanyai, valamint a színházi dráma nézői között: mindkét csoportnál megfigyelhetők változások, igaz, különböző minőségűek. A rítus inkább visszafordíthatatlan természetű, s a társadalmi pozíciót, a közösségben elfoglalt helyet érintő változást teremt, míg a színházi közönség hangulati, vagy tudati jellegű hatásoknak van kitéve, amelyek kevésbé nyilvánvalóak és nehezen nyomon követhetőek, s valószínűleg nem eredményeznek különösebben tartós átalakulásokat. Egyes rítusok rendelkeznek olyan résztvevővel, úgymint fogalmazhatnánk, irányítóval, végrehajtóval – mint például a sámán –, aki szorosabban rokonítható a színészekkel (Schechner 1990: 139). A transzformációkat előidéző csoportok tagjainak legfőbb közös jellemzője, hogy képesek a szerepből kilépni, majd újra magukra öltetni azt, vagyis a bemutatott figura és az előadó személye között kisebb-nagyobb rés húzódik. Mindkét esetben feltűnő, hogy a szerep és annak elhagyása közötti váltásokat meghatározott eszközök segítségével jelölik, legyen szó kosztümök, maszkok felvételéről, zenéről, vagy az előadás végét jelző tapsról, átöltözésről. Az esztétikai és a társadalmi dráma az említett változásokat tekintve sok azonosságot mutat. A rítus és a dráma is elhatárolt – geográfiaileg meg- és kijelölt – teret hoz létre, ahol a résztvevők nem egyszerűen cselekszenek, hanem azt mutatják be, hogy meghatározott cselekvésen keresztül hogyan „jön létre” valaki: a szerep tehát a viselkedés metakommentárja. Másként fogalmazva: a cselekvés befolyásolja az adott nyilvános teret, vagyis valós világot teremt, változást idéz elő, hatást gyakorol; ugyanakkor a cselekvő szereplő önmagát a cselekvés következményeként állítja előtérbe, reflektál saját viselkedésének természetére, megvizsgálja, hogyan idézhető elő státuszváltozás. A rítusban és a színházban a viselkedés egyszerre az előadás közege és tárgya: úgy tűnik, hogy a színészek etnográfusokként

„dolgoznak”, csak hogy a viselkedéssel kapcsolatos reflexióikat nem írásban, hanem a viselkedésen keresztül formálják meg. Az előadásban tehát látszólag nagyon közel kerül egymáshoz a reprezentáció tárgya és formája. Mielőtt azonban erre a fontos szempontra kitérnék, lássuk, hogy a társadalmi és a színházi dráma közötti párhuzamok milyen további felismerésekhez segítették a színházelméletet!

Ahogy a társadalmi dráma folyamata sem csak a társadalomban bekövetkezett törés helyreállításának kísérleteiből áll, vagy, ahogy a Schechner által elemzett indián előadások elmaradhatatlan – s gyakran az előadásnál lényegesebben több időt igénybe vevő – részét képezik az előkészületek, a rituális festés és az öltözet, az eszközök kiválogatása, úgy az európai színház esetében sem korlátozható a dráma a konkrét előadásra. A színházi dráma lényegét alkotó transzformációs folyamat szélesebb összefüggésekben válik csak igazán láthatóvá. Ennek kapcsán fogalmazta meg Schechner a tágabb értelemben vett színházi előadás hét szakaszát: a tréning, a workshop, a próbák, az úgynevezett *warm up*, a szorosan vett előadás, ennek levezetése, illetve az utóélet fázisát (vö. Schechner 1990: 31-32). E szakaszok megfeleltethetők az átmeneti rítusok modelljének: az előadást megelőző fázisok az elválasztás szakaszát képviselik, az előadás az átmenet rítusait idézi, míg a levezetés és az utóhatások szakasza, amelyekben az előadás résztvevői „megváltozva” ugyan, de visszatalálnak a mindennapi életbe, a befogadás rítusaihoz hasonlatosak. A társadalmi dráma koncepciója eszközt és keretet kínál tehát, amelynek segítségével korrigálható a színháztudományak a szorosan vett előadásra koncentráló perspektívája és a részlegesen vagy teljesen háttérbe szorított egyéb fontos összefüggések értelmezhetővé válnak. Így kerülhet a színházelmélet érdeklődésének előterébe például a próbák egyes szakaszainak nyomon követése, vagy a különböző utófázisok elemzése, amelyeknek hagyományosan kevés figyelmet szenteltek.

1. 4. A performatív etnológia

Schechner tehát a tradicionális szűk értelemben vett előadás-felfogást módosította többek között az antropológiából érkező elméleti kihívások nyomán. Turnernél az esztétikai és a társadalmi szférák közötti összefüggések körvonalazásával a hangsúly a kultúra folyamatszerű és szimbolikus karakterének igazolása felé tolódott el, azaz egyre erőteljesebben reflektált a viselkedés egyrészt adott, másrészt létrehozott voltára. Ennek következménye, hogy Turner szakított azzal a felfogással, amely a rítusok antropológiai kutatását a tradicionális társadalmakra korlátozta, és, ahogy láttuk, kiegészítette azt a nyugati komplex társadalmak

szimbolikus műfajainak tanulmányozásával. Így a korábban szétválasztott kulturális műfajok – a rituálék, vallási ceremóniák, szekták, politikai mozgalmak, karneválok, színházi előadások – összehasonlíthatóvá váltak. Az antropológia határainak elmozdításából ugyanakkor a tradicionális antropológiai módszerek kritikája következett. Turner egyértelműen elégtelennek találta azokat a módokat, ahogyan a pozitivisták, a funkcionális, vagy a Radcliffe-Brown-féle strukturális funkcionális iskolák leírták a kulturális jelenségeket, s úgy vélte, hogy ezek csak felszínesen tudják megragadni azt, amit ő társadalmi drámának nevez:

„Igaz, hogy meg tudtam számolni a drámák résztvevőit, le tudtam írni társadalmi szerepeiket és viselkedésüket, mások révén összegyűjthettem életrajzi adataikat s strukturálisan betagolhattam őket a közösségnek a társadalmi drámán keresztül megnyilatkozó társadalmi rendszerébe. De ez a mód, amely ‘társadalmi tényeket dolgokként’ kezel - vagyis az az eljárás, amelyet a francia szociológus, Durkheim javasolt a kutatóknak -, csak kevésbé járult ahhoz hozzá, hogy megérthessem az ezekben a célzatos, emocionális és ‘jelentéssel telített’ eseményekben cselekvők motívumait és karakterét” (Turner 1989:15-16).

„A társadalmi rendszer statikus modelljét adó strukturális-funkcionális ortodoxia ellen lázadó” Turner (Babcock 1984: 462), a társadalmi drámákat szimbolikus, jelentéssel telített folyamatokként értelmezte. Olyan folyamatokként, amelyek a társadalmi életnek a mindennapi tapasztalás és értelem számára el nem érhető aspektusait az előadáson keresztül „teszik láthatóvá”. Ezen a ponton Turner Dilthey élmény (*Erlebnis*) fogalmát hívta segítségül saját koncepciójának megalapozásához. A dilthey-i megközelítésből Turner számára adódó talán legfontosabb következtetés az volt, hogy a kulturális jelenségek nem írhatóak le tisztán kognitív természetűekként:

„Dilthey világképe az egész embert figyelembe veszi [...], az embert, aki tanulmányozza környezetét, észlel, gondolkodik, érez, és kíván” (Turner 1989:17).

„Már azelőtt, hogy egyetlen szót is olvastam volna Wilhelm Dilthey-től, osztottam azt a véleményét, hogy az emberi cselekvés kutatásánál az ‘élménystruktúrák’ alapvető vizsgálati egységet képviselnek. Ezek a struktúrák alapvetően hármasságok természetűek, [...] az emberek nemcsak gondolkodnak, hanem gondolataikat betöltő és azokat befolyásoló vágyaik és érzelmeik is vannak. [...] Világossá vált előttem, hogy az etnológusok feladata nemcsak a statisztikai és szövegszerű anyagok (adatok, mítoszok) strukturalista és funkcionális elemzése, hanem a valós társadalmi folyamatok alapját képező élménystruktúrák megragadása” (Turner 1989: 99, 100).

A viselkedés pozitivistá leírása helyébe Turner Dilthey nyomán a megfigyelhető mögötti élmény vagy átélt tapasztalat kidolgozását állította. Dilthey az emberi létezés formáinak tudományos megismerési lehetőségét vizsgálva állapította meg, hogy az emberi-történeti világ közvetlen tudatosítása a belső tapasztalaton keresztül valósul meg. Álláspontja szerint a tudományos megismerés létrejötte azon múlik, hogy feloldható-e az individuális tapasztalat korlátozottsága, s általános érvényűvé válhat-e az egyedi megértés (vö. Dilthey 1974: 472). Dilthey szerint a tapasztalat egyedisége az úgynevezett tartósan rögzített életmegnyilvánulások interpretációjával léphető túl. E rögzített életmegnyilvánulások lehetnek

„kövekből, márványból, zeneileg megformált hangokból, mozdulatokból, szavakból, írásból, cselekvésből [...]” (Dilthey 1974: 473).

Turner ehhez a nézethez csatlakozott, s a kulturális jelenségeket mások tapasztalatainak zárványaiként, vagy az emberi tapasztalat kikristályosodásaiként értelmezte:

„Egy élmény/ tapasztalat valójában nincs lezárva egészen addig, míg nincs ‘kifejezve’, azaz míg valamilyen érthető módon, nyelvileg vagy máshogy másokkal közölve nem lesz. A kultúra ilyen megnyilvánulások együttese - a társadalom számára rendelkezésre álló és a másik ‘szellemének’ beleérző áthatolása nyomán elérhetővé tett egyedi tapasztalatok együttese” (Turner 1989: 19).

Az antropológia feladata az élményt lezáró, azaz kifejezésre juttató megnyilvánulások tanulmányozása. Ennek megfogalmazására használja Turner a *performance* elnevezést, ami a lezárást, a kiteljesítést jelenti.⁷⁶ A performatív etnológiát a tapasztalat etnológiájának részeként határozza meg:

„Egy bizonyos értelemben a kulturális előadás minden módja – a rituálét, a ceremóniát, a karnevált, a színházat és a költészetet beleértve – az élet magyarázata és egyúttal annak kiteljesítése, ahogyan azt Dilthey gyakran megfogalmazta. Ugyanis éppen az előadás folyamata során kerül napvilágra az, ami a szociokulturális élet mélyében hermetikusan elzártan, a mindennapi megfigyelések és az értelem számára hozzáférhetetlenül rejlik” (Turner 1989: 17).

⁷⁶ „Egy előadás (performance) egy élmény megfelelő lezárása” (Turner 1989:18).

A performatív etnológia tehát másként fogalmazva a rögzített kulturális formák és az ezeket kidolgozó tapasztalatok összefüggéseire irányul. A tapasztalatok és megnyilvánulásaik kölcsönösen meghatározzák egymást, anélkül azonban, hogy teljesen lefednék egymást (vö. Bruner 1986). A tapasztalatok szervezik a megnyilvánulási formákat, így saját tapasztalataink strukturálják azokat a formákat, amelyekkel másokat és mások megnyilvánulásait megértjük. Ugyanakkor a kifejezések is irányítják a tapasztalatokat - gondoljunk az egyes kultúrák vagy történeti korszakok uralkodó narratíváira. A kulturális formák nemcsak meghatározzák, hanem meg is világítják a tapasztalatokat, sőt újfajta utakat kínálhatnak a tapasztalás számára, gazdagíthatják, tisztázhatják azt. E kölcsönösségből következik, hogy nemcsak megnyilvánulásai, hanem az ember tapasztalatai is kulturálisan konstruáltak. Ezt támasztja alá, hogy a tapasztalat és a kulturális formák nem feleltethetők meg teljes egészében egymásnak, továbbá a valóság és a rögzült kifejezési formák között sem lehet megfelelést létrehozni. Edward M. Bruner találó megfogalmazását követve, különbséget kell tennünk a megélt, a megtapasztalt és az elmondott élet között (Bruner 1986: 6). A tapasztalat és kifejeződése közötti teljes átfedés hiányának vizsgálata fontos szempontot jelent az antropológiának, hiszen általa előtérbe kerül a kultúra működésének kérdése. Az a körülmény, hogy bizonyos tapasztalatok nem önthetők formákba, illetve, hogy egyes formák nemcsak leképeznek tapasztalatokat, hanem újakat is generálnak, azokra a kognitív és szimbolikus terekre irányítja a figyelmet, ahol e két szint – azaz a tapasztalatok és a formák – „szétcsúszása” láthatóvá válik, illetve ahol a kettő közötti dialógus szakadatlan formálódik. S úgy tűnik, a kultúra mélyébe tényleges bepillantást ezek a terek adnak. Turner társadalmi dráma, illetve liminalitás koncepciója éppen e folyamatokat kísérelte meg leírni, amikor például a rítusokat és más szimbolikus jelenségeket bizonyos tapasztalatok kifejeződéseinek és egyúttal e tapasztalatok létrehozásának formáiként elemezte.⁷⁷

A performatív antropológia azonban arra is felhívta a figyelmet, hogy az egyes kulturális kifejezések sohasem értelmezhetők önmagukban, mivel alapvetően nem statikus természetűek és mint láttuk, nem is választhatók el attól a kontextustól, amely létrehozza őket. Egy rítus önmagában nem létezik, mindig beágyazott az adott kultúra adott történeti korszakába, s egy meghatározott társadalmi szituációba. De ami még fontosabb: egy rítus mindig csak eljátszva

⁷⁷ A tapasztalat közvetlensége és annak közvetítő formái, a cselekedetek és jelentéseik közötti résekbe nemcsak a rítusok kínálnak bepillantást. A turneri liminalitás koncepciót hasznosító Phyllis Gorfain a Hamletet elemezve mutatja be, hogyan határozza meg a főhőst az a felismerés, hogy a társadalmi jelentések jeleken keresztül konstituálódnak és ezek a jelek társadalmi hatást váltanak ki, még akkor is, ha csupán megjátszottak. Vö. Gorfain 1996.

létezik, azaz a kulturális forma cselekvésbe ágyazott – a narratíva elmesélendő, a dráma előadandó. Az előadás, elmondás, eljátszás aktusai az újratapasztalás, a (dilthey-i) átélés és ezzel együtt a változtatás tereit hozzák létre. Ez pedig megerősíti – a tapasztalat és megnyilvánulási formáinak viszonyát paradigmaticus jelentőségűnek tekintve –, hogy a kultúrát dinamikusnak, folyamatosan létrejövőnek, megéltnek kell elgondolnunk.

A tapasztalatot középpontba állító kultúrafogalom lényeges kihívást jelentett az antropológiai közvetítés, a kulturális elemzés számára. Malinowski kapcsán már volt arról szó, hogy az antropológia mindig azon munkálkodott, hogy egyfajta belső nézőpontból tudósítson az adott kultúráról. Már Malinowski szorgalmazta az általa kidolgozott résztvevő megfigyeléssel kapcsolatban, hogy az antropológus az idegen emberekkel együttélve azt mutassa be, hogy ők hogyan látják önmagukat, kultúrájukat. E belső nézetet azonban objektiválta az egyidejűleg alkalmazandó külső perspektíva, amelynek lényege, hogy az antropológus idegenként, a saját kultúrája pillantásával tekintszen arra, amiben ugyanakkor benne van. Az élmény eltávolításának, s tárgyá alakításának gesztusa az írásos beszámolóban jutott különös erővel érvényre. Turner ezt az ellentmondást igyekszik feloldani. A terepmunka továbbra is a megélt tapasztalatok közegének számít. A döntő pont azonban e tapasztalatok közvetítésének és feldolgozásának mikéntje. A performatív etnológia, túllépve a hagyományos diszciplináris felfogáson, elégtelennek tartja az idegen kultúrák monográfiákban testet öltő leírását, azaz megszövegesítését. Turner olyan reprezentációs formát keresett, amely nemcsak a megfigyelt viselkedés „tartalmát” adja vissza, hanem a tapasztalatok kikristályosodásának mikéntjét is megmutatja; olyan közvetítési módot, ahol a kulturális tapasztalatok formába öntésének sajátos momentuma nem sikkad el. Megtalálni pedig ott fogja, ahol a viselkedés nem csupán az előadás tárgya, hanem annak természetes közege is: a színházban.

A tudásra és az ismeretre, vagyis az idegen kultúra kognitív aspektusaira szorítókozó szöveg alternatívájaként az idegen kultúra eljátszása kínálkozik. A Diltheyt követő Turner az emberi viselkedés minden aspektusát, így az érzelmeket is az etnológia, illetve az etnológiai reprezentáció jogos részének tartotta. Az emberi tapasztalatok minél átfogóbb spektrumának a megértése a belülről történő újratapasztalás folyamatához kötődik. Turner az idegen kulturális formában kikristályosodott tapasztalatokat az eljátszáshoz kapcsolódó átélésen keresztül kívánta életre kelteni, s ezért a viselkedést annak újraalkotásán át elemzi. Az eljátszás lényegében az eredeti kulturális kontextusban végbement folyamatot próbálja meg rekonstruálni – de nem utánozni! –, s ezen keresztül azt megjeleníteni, hogy miképpen

használnának a kulturális formák, hogyan keletkeznek a tapasztalatok, hogyan telítődhetnek bizonyos megnyilvánulások új tartalommal (ahogy ez például egy antropológiai performance esetében történik), azaz a kifejezés tág értelmében véve azt viszi színre, hogy a kultúra csak előadva létezik.

Az eljátszás, vagy a színre vitel az antropológus szempontjából azt a célt szolgálja, hogy a megjelenítés közben se távolodjon el az idegen tapasztalatok közegetől. A megértésnek ez a formája – az antropológiai diszciplína intézményes elvárásainak ellentmondva – nem a kultúráról állít elő ismeretet, hanem, a kultúrában való élés újraélését tűzi céljául (vö. Asad 1986: 159), Dilthey szavaival: „az élet ragad meg itt életet” (Dilthey 1974: 519). Az idegen kultúrák eljátszása, avagy az etnográfiai szövegek színházi előadásokká történő átalakítása alternatívát – mégha ténylegesen nagyon periferikusan alkalmazott alternatívát is – állít az antropológia írás és szöveg reprezentációs gyakorlata mellé. Rámutat arra, hogy az írás a nyugati kultúra által előnyben részesített megnyilvánulási forma, míg az antropológiában hagyományosan tanulmányozott kultúrák nagy gyakorisággal fordulnak más formák felé. Ezek szöveggé alakítása bár illeszkedik a saját kultúra elvárásai közé, ám nem feltétlenül alkalmas idegen tapasztalatok közvetítésére. A performatív etnológia az idegen kulturális kifejeződések, mint az abban a kultúrában élő emberek tapasztalatainak megformálódását és megújulási forrását értelmezi, s ezzel a bennszülött tapasztalatok számára biztosít elsőbbséget. Turner esetében ez a törekvés mutatkozott meg abban, hogy a bennszülöttek tapasztalatokat közvetítő kulturális megnyilvánulásait az antropológiai közvetítés során is megtarthatónak tekinti, azaz nem rendeli azokat a szöveg alá. Az idegen kultúra eljátszása megpróbál szakítani a kutató és a kutatott közötti szigorú különbségtétellel. Ennek a beállítódásnak a jele, hogy az idegen kultúra nem kizárólag tárgyként, hanem újra átélt élményként kerül színre, és e kultúra tagjai (akik között professzionális színészek is lehetnek) sem csupán a leírás tárgyai, hanem sok esetben az antropológiai előadás résztvevői, vagy nézői.

1. 5. A performatív etnológia gyakorlata

Turner saját bevallása szerint hosszabb ideig foglalkoztatta a gondolat, hogyan teoretizálható a társadalmi drámák formái és az adott kultúra esztétikai, performatív műfajai között megfigyelt hasonlóság. Ez idő tájt lett figyelmes Peter Brook, illetve Richard Schechner tevékenységére. Peter Brook⁷⁸ volt az a színházi rendező, aki Colin Turnbullnak az ik törzsről

⁷⁸ Peter Brook a párizsi nemzetközi színházkutató központ vezetője 1970-től. Társulatának tagjait különböző kontinensekről verbuválta. 1972 és 1973-ban hónapokat töltött különböző törzseknél Algériában, Nigériában

készített antropológiai monográfiáját *The Mountain People* (Turnbull 1972) átdolgozta, dramatizálta, s ezzel lényegében az egyike azoknak a színházi szakembereknek, akik elsőként nyitottak utat a performatív etnológia gyakorlati megvalósítása előtt.⁷⁹ Turner ezekhez a törekvésekhez csatlakozott azzal az akadémiai berkekben különcnek számító elképzelésével, hogy az etnológiát drámai előadásként újítsa meg. Az etnográfiai anyagokat (rítusokat, egzotikus színházi modelleket) a színház számára felfedező Richard Schechner tevékenysége tovább erősítette ebbéli szándékaiban.⁸⁰ A közös elméleti érdeklődésen túl Schechner társulata (*Performance Group*, 1967-1980) konkrét segítséget is kínált Turner etnoszínházi kísérleteihez.⁸¹ Az etnoszínház közreműködői részint a *Performance Group* színészei és rendezői, valamint antropológus hallgatók, akiket Turner azzal a szándékkal vont be a munkába, hogy megtörje az egyetemi képzésben a könyvtárak, egyetemi előadótermek és szövegek monotóniáját, s lehetővé tegye, hogy az idegen kultúrák ne csak olvasmányok formájában kerüljenek a hallgatók látóterébe (vö. Turner 1989: 140). Az így megszervezett színjátszó csapat a ndembu kultúra Turner által leírt társadalmi drámáját tűzte színre⁸², amely

és Malin, felléptek, előadásokon vettek részt, improvizáltak, együtt énekeltek a benszülöttekkel. Brook szavai szerint annak nyomába eredtek, hogy „létre lehet-e hozni emberek közötti kapcsolatot azzal a különös formával, amit színháznak nevezünk.” Majd másutt így fogalmaz: „Munkánk azon alapszik, hogy az emberi tapasztalat legmélyebb aspektusai tárhatóak fel a hangok és az emberi test mozgásai révén, méghozzá ugyanazt a hatást elérve az egyes megfigyelőknél, függetlenül kulturális hovatartozásuktól.” Peter Brook: *On Africa* [an Interview] in: *Drama Review* 17 (1973): 37-51., itt 43, 50. Idézi Schechner 1990: 40. Megjegyezhető még, hogy Colin Turnbull maga is foglalkozott a dráma és az antropológia kapcsolatával.

⁷⁹ Ezen a ponton elkerülhetetlen arra a szempontra utalnunk, hogy a színházi paradigma akkor kerül a kultúrakutatás figyelmének előterébe - az 1970-es évektől egyre több gondolkodó használja -, amikor a színház változásnak indul. Ez a változás mindenekelőtt a színházfogalom kiterjesztésében nyilvánul meg. A specifikus, autonóm művészet értelme helyett minden olyan esemény színházinak minősül, ami látványos. Ez a jelentéseltolódás a demonstrációktól kezdve a happeningekig nagyon sok eltérő minőségű jelenséget tesz a színházmodellel megközelíthetővé és egyúttal összehasonlíthatóvá. A saját kultúra teatralitásának - a mindennapok színházának - egyik „felfedezője” Erving Goffmann, aki a társadalmi interakciókat meghatározott szerepek megjelenítéseként értelmezi. Emellett megemlíthetjük a 60-as, 70-es évek performance kultúrájával és avantgárd színházával összefüggésben az Európán kívüli színházak iránti fokozódó érdeklődést. Ez utóbbi esetben egy, korábban a kulturális antropológia hatáskörébe tartozó tárgy kerül a színházi körök látómezejébe. A színháztudomány ennek következtében olyan témákkal kezd foglalkozni, amelyek más diszciplínák „anyagainak” számítottak, ami szintúgy az interdiszciplinaritás és együttműködés irányába hat. Ezekhez a szempontokhoz lásd Fischer-Lichte 1999.

⁸⁰ Schechner természetesen nem áll egyedül az egzotikus színházak és az etnológiai kutatások iránti érdeklődésével. A már idézett Peter Brook mellett utalhatunk Jerzy Grotowski [*Armes Theater*, 1959-69] és Eugenio Barba [Odin színház, ISTA 80-as évek elejétől] kísérleti színházaira és elméleti törekvéseire. Barba egyenesen egy színházantropológiáról beszél, amely „azt kutatja, milyen a biológiai és kulturális viselkedés a színházi situációban, vagyis egy olyan helyzetben, amikor az emberek testi és lelki jelenlétüket a mindennapitól elütő törvények szerint dolgozzák ki.” Ez a perspektíva természetes módon különböző kulturális tradíciók és színházkultúrák egybevetését tételezi és célja a visszatérő, ismétlődő elvek megragadása. Vö.: „*Theatre Anthropology*” *Drama Review* 94 (1982): 5-32.

⁸¹ A Turner házaspár egyetemi hallgatókkal szervezett színházi kísérletei között található egy virginiai esküvő, a kanadai mohawkok télforduló ceremóniájának és egy ndembu pubertásrítusnak az előadása.

⁸² A *Shism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* című könyve (Manchester, 1957) alapján.

a matrilineáris rokonsági csoportban lezajló konkurenciaharcokról, irigységről, varázslatról, a rivális kirekesztéséről szolt.

A munka kezdetén elsőként felmerülő dilemmák egyike az volt, hogyan lehet, lehet-e egyáltalán belebújni azokba a szerepekbe, amiket egy másik kultúra hozott létre (Turner 1989: 148). A felvetett probléma megvitatása rögtön centrális jelentőségű etnográfiai kérdésnek bizonyult. Nyilvánvalóvá vált ugyanis, hogy az etnográfiai dráma színre vitelében olyasmi jelenti az első akadályt, ami egy európai kontextusú dráma esetében fel sem merülhetne. Nevezetesen az a kérdés, hogy milyen tartalma van az adott szerepnek, konkrétan, mit jelent mondjuk „apának”, vagy „jegyesnek” lenni? Egy nyugati kultúrában megírt dráma a színészek és a nézők számára egyaránt rendelkezésre álló közös tudásra alapoz, ami egyértelművé teszi, hogy az adott szerepek milyen kulturális tartalommal bírnak. A másik kultúra performatív megnyilatkozásai ellenben az idegen tekintet számára nem kínálják ezt az egyértelműséget. Ebben az esetben mind az etnológusok, mind a színészek szemszögéből gyakorlati jelentőséggel bíró problémáról van szó. Egyrészt rávilágít az antropológusi tevékenységnek azokra a nehézségeire, amelyek egy másik kulturális idiómába való belépést kísérnek. Láthatjuk, hogy milyen az, mikor hiányzik az a kulturális alap, ami érthetővé tenné a látottat, jelen esetben az alakításra váró szerepeket. E szerepek lényegét alkotó kulturális szabályok tisztázása, kontextusba állítása és értelmezése az antropológus feladata lesz, ezen a ponton a színészeknek – ahhoz, hogy el tudjanak távolodni a nyugati kultúra koncepcióitól – etnográfusok segítségére van szükségük. Másrészt, a szerep bizonyos mértékű egyértelműségének hiánya a színészek számára is fontos felismeréseket tartogat. Az etnográfiai anyag drámai előadássá történő formálása szembesíti a másik kultúrát játszó színészt a szerep alapját képező kulturális szabályokkal, vagyis olyasmit tár fel előtte, ami a saját kultúra által definiált szerep esetében reflektálatlan marad. A drámai szerep kulturális szerepként mutatkozik meg. A színész ugyanis részint egy individuális karaktert jelenít meg, de emellett szociokulturális folyamatok is alakot öltenek a szerepében. Az előadás lényegében ingázás e két aspektus között. A színész a kulturális szempontok reflektálásával kvázi a saját kultúra etnográfusává válhat. E felfogás lényeges hozadéka, hogy a színészi munka anyagát jelentő magatartást, a viselkedést, valamint a testet, a testnyelvet mint kulturálisan szabályozottat észleljük. Ha pedig ez így van, akkor a színház a saját kultúra egy sajátos antropológiai terepeként bukkan föl, ahol a színészek az antropológusok, a nézők pedig az antropológusi munka „olvasói”.

Turnert persze elsősorban az etnográfiai szövegek színre vitele érdekli. Hallgatóival közösen, mint már korábban említettem, egy ndembu társadalmi drámán kezdtek el dolgozni. A workshop résztvevői előzőleg elolvasták Turner könyvének odavágó részeit, majd a terepfeljegyzések, s kommentárok segítségével tisztázták a magyarázatra szoruló részeket. A ndembu dráma olvasása, illetve felolvasása azonban nem bizonyult elégségesnek ahhoz, hogy a színészek el tudjanak merülni az idegen kultúrában, hogy azt átéltként tudják visszaadni. Schechner egy helyütt megállapítja, hogy

„az ábrázolt viselkedés (*performance behavior*) tudott (ismert) és/vagy gyakorolt - vagy újrakódolt, újra előállított viselkedés” (Schechner 1990: 230).

A performatív színház a természetes viselkedés újra előállítását hajtja végre. A színészek a szerepeket úgy hozzák létre, hogy nem pusztán professzionális technikák segítségével utánoznak egy viselkedést, hanem azt belülről, egyrészt a saját élettapasztalataik működtetésével, másrészt a természetes viselkedésmód szekvenciákra szedésével és tudatos átkomponálásával teremtik újjá (vö. Schechner 1990: 152-153). A belülről megalkotott viselkedés teszi lehetővé Schechner meggyőződése szerint a színház „etnografizálását”, vagyis a nyugati viselkedésmódoktól eltérő kulturális szerepek megformálását.⁸³

Turner a schechneri koncepciót szem előtt tartva lényegében a performance-nak azt a fázisát írta le, ami a viselkedés az említett feltételek szerinti újra létrehozásához vezet. Ebben a stádiumban, amely valószínűleg antropológiai szemmel a legérdekesebb, lényegében arról van szó, hogyan találnak a színészek kulcsot a darabhoz és az ebben képviselt kultúrához. Turnerék az adott esetben különbözőképp próbálkoztak, afrikai zenét hallgatva, közösen táncolva igyekeztek ráhangolódni a ndembu törzsi életre. Végül egy véletlen ötlettől vezérelve Turner és felesége rögtönözni kezdték a ndembu dráma központi rítusát. Ez a rítus a társadalmi dráma lezáró szakaszát viszi színre, s célja a konfliktus befejezése, a közösség rendjének és a megbomlott társadalmi egyensúlynak a helyreállítása. Az eljátszott konkrét esetben a korábban elűzött törzsfőnökjelölt visszafogadásáról van szó. A törzsfőnöki pozícióért harcba szálló *Sandombunak* azért kellett elhagynia a falut, mert unokanővérenek s riválisa néjének, *Nyamuwahának* megölésével vádolták. *Sandombu* távozása után hamarosan különböző szerencsétlenségek történtek a faluban, sokan *Nyamuwahával* álmodtak, s a

⁸³ A viselkedés belülről történő létrehozása Schechner elképzelésében az intenzív próbák és a workshopok során valósulhat meg, amikor a színészek saját életük darabkáit, saját tapasztalataikat mozgósítják és építik be az eljátszandó szerepbe. Vö. Schechner 1990: 153, egy példát említ Turner (1989: 147).

varázsló azt állította, hogy a falubéli konfliktusok nem hagyták nyugodni *Nyamuwaha* árnyékát. A falu lakói ezért úgy döntöttek, hogy a *Nyamuwaha* kiengesztelésére tartott faültetési rítusra hazahívják az elűzött *Sandombut*. A rítus formálisan a *Nyamuwaha* iránti tiszteletnek adott kifejezést, s az ő megbékítését kívánti elérni úgy, hogy nevét legidősebb lányára örökítette, aki ezzel *Nyamuwaha* „helyére” lépett. De a rítus nemcsak *Nyamuwaha* közösségbeli hiányát „orvosolta”, *Sandombu* részvételével a konfliktus befejezését, s az elűzött visszafogadását is megerősítette. Turner úgy találta, hogy a haláleset miatti gyász és a közösséget ért sorscsapások kifejezetten dramatikussá tették ezt a rítust, amely a társadalmi dráma tetőpontjaként lényegében döntött a közösség további sorsáról, fennmaradásáról vagy szétszakadásáról. A ndembu kultúrát mozgó erők ebben a konfliktushelyzetben meghatározott kulturális megnyilvánulássá, rítussá kristályosodva emelkedtek ki. A közösség krízise láthatóvá tette a ndembuk életét konstituáló „alapelveket”, vagy szabályokat. E szabályok kiütkezése, a kultúra kizökkenése a közösség tagjaiban Turner leírása szerint, különös félelmet keltett. A rítust átjáró feszültség, a gyász, a félelem és a bizonytalanság érzései olyan kapcsolódási pontokat kínáltak, melyeken át a színészek átélhették e kultúrát, belekerülhettek abba. Turner ezért e rítus kezdetleges eszközökkel történő improvizálása mellett döntött. *Sandombu*, az elűzött törzsfőnök szerepét ő maga alakította. *Nyamuwaha* lányának szerepét egy színésznő rögtönözte, akit Turner előzőleg egy számára fontos, de már elhunyt női rokona megnevezésére kérte. A színésznő anyai nagynénjét, Ruth-ot említette meg. Ezután Turner-Sandombu az ősök kiengesztelésének, valamint a közösség egységének szimbólumaként agyaggal jelölte meg az elültetett fát, a meghalt nevét öröklőt – akit itt „Ruth” utódának nevezett –, valamint a közösség összes tagját. A rögtönzött előadás után a workshop résztvevői megvitatták a történeteket, s arra jutottak, hogy a ndembu rítus, amely eredetileg a ndembu közösség megerősítését szolgálta, a színjátszó csoportra vonatkoztatva is hasonló funkciót kapott.⁸⁴ Továbbá szimbolikus jelentőségre tett szert azzal, hogy a játék közben a személyes gyász, illetve a csoporthoz tartozás tudatára vonatkozó saját érzelmeiket mozgósították. Így például a saját családtag elvesztéséhez kapcsolódó érzelmek „telíthették” *Nyamuwaha* lányának az európai színész számára nehezen értelmezhető szerepét. A ndembu kultúra megértése a szövegekbe és magyarázatokba öntött ismeretek megszerzésén túl az eljátszáson keresztül, az átélésben teljesedett ki:

⁸⁴ Ezt a fázist Schechner a lecsengetés illetve utólagos készülődés szakaszainak nevezi, amelyek legalább olyan fontos szereppel bírnak, mint maguk a próbák. Az előadás utáni együttlét, illetve az előadás megvitatása a szerzett tapasztalatok integrálásának, megfogalmazásának ideje. Schechner 1990: 132.

„Az előadás megmutatta [a színészeknek], hogy egy kognitív és nem-nyelvi kódokat egyaránt felhasználó rítuson való részvétel hogyan vezet a konfliktushelyzet teljesebb, individuális és kollektív módon történő megértéséhez” (Turner 1989:152).

A színészek és etnográfusok munkamegosztása az etno-színházban praktikusán abból áll(hat), vélte Turner (1989: 157), hogy az antropológusok a kulturális jelentéseket és csoportviszonyokat tisztázó *etnodramaturgok*ként dolgoznának, míg a színházi emberek elsősorban a megjelenítésért lennének felelősek. Turner szükségesnek tartotta olyan színházi rendezők közreműködését, akik az antropológia és az Európán kívüli színházi művészetet illetően tapasztalatokkal rendelkeznek, s hajlandók az ábrázolandó kultúra felülete mögötti szabályokra és viszonyokra figyelmet fordítani. Az antropológusok és a színházi szakemberek közös munkája nyomán létrejöhetne

„egy állandó ide-oda mozgás az etnográfia etnológiai elemzése, amely a színházi részleteit nyújtja, és a drámai kompozíció szintetizálása között, amely az egyes jelentéseket sorrendbe rakja, az alakok cselekedeteit és szavait összhangba rendezi a múltbeli és a jövőbeni eseményekkel és a történeteket megfelelő színházi helyszínekhez rendeli. Hiszen egy ilyen etnográfiai drámában nemcsak az individuális alakoknak van drámai jelentőségük, hanem a társadalmi élet mélyben zajló folyamatainak. Etnológiai szempontból nézve már a szociokulturális folyamatok lefolyása és konfrontációja magán hordoz valami drámat. Néha a színészek is úgy jelennek meg a színpadon, mint a társadalmi folyamatok szálain mozgatott marionettek” (Turner 1989: 157).

Turner azt javasolta, hogy az antropológusok a „kulturális tanácsadói” szerep mellett esetenként bújjanak színészi szerepbe, ez ugyanis azt a lehetőséget kínálná nekik, hogy a kutatott kultúrát a „saját bőrükön” érezzék meg, s ne csak a kutatás tárgyát lássák benne. Továbbá a nyugati tudományosságának elkötelezett etnográfia hiányosságaira is felhívta a figyelmet. A etnográfiai monográfia olvasója – aki lehet professzionális olvasó is, vagyis antropológus – bizonyos ismereteket elsajátíthat ugyan az adott kultúráról, de nem tudja meg, milyen abban a kultúrában élni. Az etnográfiai szöveg dramatizálása, s eljátszása a reprezentáció során szokásosan háttérbe szorított részvételt pótolhatja:

„Mások tapasztalataiból tanulhatunk úgy, hogy kulturálisan áthagyományozott élményeiket (*Erlebnis*) játszva, s bemutatva újraátéljük” (Turner 1989: 27).

A színházban sajátos terepre lelt az antropológia, hiszen a (nyugati) kultúrának ez a szférája más emberek megjelenítésével foglalkozik. A színház és az antropológiát ez a vonás

mindenképp összeköti. De míg az antropológiát elsősorban az írás uralta, addig a színház mentes volt ettől, s olyan kiváltságos térnek számított, amely lehetőséget kínált az autentikus emberi kapcsolatokhoz való visszatérésre. A színház tehát az antropológiának az írás uralmától való megszabadulást ígerte, s egyúttal nagyobb fokú közvetlenséget. A színész az író-antropológus figurájának csábító alternatívája lett.

1. 6. A színház, mint a társadalomtudományi gondolkodás paradigmája

A „világot szimbolikusan közvetítő és így lakhatóvá tevő kultúra” (Jan Assmann 1999: 135) Turner szemében nem a cselekvőt determináló struktúra. A kultúra és a társadalom nem kizárólag a rend és a kontroll rendszerei, amelyek megszabják, hogyan gondolkodjunk és viselkedjünk. Az individuum és a kultúra közötti viszony kölcsönös, és alkotó jellegű.⁸⁵ Turner a kultúra működését azokban a jelenségekben látta megragadhatónak, amelyek a mindennapi, a normatív, a rutinszerűn – azaz a renden – kívül helyezkednek el. E szférákat a játék, a felforgatás, a kulturális-társadalmi szabályok megsértése és újralkotása uralja: „Az élet - idézi Turner Dewey-t - a zűrzavarból a harmónia felé tartva a legintenzívebb” (Turner 1986: 38). Ezt az intenzitást tartotta Turner a kultúra igazi karakterisztikumának. A rend és a káosz, a mindennapi és a szokatlan, a törés és a helyreállítás közötti lüktetés a kultúrát meglévőnek, keletkezőnek és létrehozottnak mutatják. Turner ezért következetesen a kultúra határjelenségeit tanulmányozta. Határhelyzeteket, ahol arról van szó, hogyan lesz a „meztelenből” „felöltözött”, a „névtelenből” „megnevezett”, a „homogénből” „differenciált”, az alaktalan tapasztalatból rögzült kulturális forma.

A dramatizmus, a színház és a performance „nyelvén” megfogalmazott expresszív kultúramodell az átalakuló társadalomtudományi gondolkodás egyik fontos irányát jelzi.⁸⁶ Az etnográfának az előadott felé való elmozdulása a másság alternatív reprezentációs modelljét kínálja, s vele azt, hogy

⁸⁵ Sherry Ortner aszerint jellemzi az egyes antropológiai elméleteket, hogy azok miként határozzák meg a társadalom és az ember viszonyát. A legkorábbi antropológiai elméletek abból indultak ki, hogy a társadalom, a kultúra objektív, a cselekvéstől független valóság. (A társadalom objektív valóság.) Az 50-es évek amerikai kulturális és pszichokulturális elméletei - pl. a Margaret Mead, vagy Ruth Benedict nevéhez kapcsolódóak - a társadalom személyiségformáló voltát hangsúlyozták. (Az ember társadalmi produktum.) A 80-as évek antropológiája ezzel szemben azt helyezi előtérbe, hogy a kultúra a viselkedés révén miként formálódik és reprodukálódik. (A társadalom emberi produktum.) Ortner 1988: 80.

⁸⁶ Clifford Geertz a társadalomtudományi gondolkodás átalakulásáról írott cikkében a drámát az egyik kulcsmetaforaként elemzi és kritizálja. Vö. Geertz 1994: 276 és következők.

„az etnológia több legyen, mint egy kognitív játék, amelyet a fejünkben játszunk és meglehetősen unalmas újságokban úzunk” (Turner 1989:160).

A performatív etnológia a kultúra megformált, expresszív voltát kellően tükröző kifejezési forma után kutat, a kultúra olyan aspektusait is megjeleníteni akarván, amelyeket a monográfiák nem tudnak vagy nem akarnak megfogalmazni. Az etno-színház látványként és élményként akarja plasztikussá tenni az idegen életvilágot. Az etnográfiai szövegek színházi darabbá történő átírása végső soron az etnológia feladatának átértelmezéséhez vezetett: egy olyan felfogáshoz, amely a kultúra interpretációját nem választja le a kultúra esztétikai és performatív dimenzióiról.

A kultúra fogalmát és az antropológiai reprezentáció módját egyaránt meghatározó dráma-modell mögött az a felismerés húzódik, hogy a kultúra a művészethez hasonlóan egyfajta virtuózitással rendelkezik. Ez abban nyilvánul meg, hogy a tapasztalatok áramát kifejezésformákba, szimbólumokba, elbeszélésekbe, előadásokba öntve a világ megtapasztalását, értelmezését illetően döntő szerepet játszó virtuális világokat teremt. Az élet inszenált, előadott, elmondott. A Turnert kritizálók szerint a dráma modellje a megfigyelt adatokra egy kulturális sémát húz rá, ebből következően nem neutrális, nem objektív ismeretet közöl. Ez a kritika a jelenségek mögötti igazság feltárását kéri számon az antropológián. A turneri megközelítés azonban kétségbe vonja a jelenség és a jelentés teljes és egyértelmű megfeleltetését. A viselkedés és annak jelentései, illetve a közvetlen tapasztalat és annak megformálásai között nincs teljes illeszkedés, és éppen ebből táplálkozik a kultúra dinamizmusa. A jelenségek végső jelentései a párhuzamból következően maradéktalanul nem elérhetőek, így az antropológusok nem az igazságról, hanem saját interpretációs modelljeikről kénytelenek gondolkodni (vö. Gorfain 1996: 69).

„A társadalomtudósok fogalmak, modellek és homológ formák után kutatva tanulmányozták a klasszikus mechanikát, az állatok és növények morfológiáját és fiziológiáját újabban pedig - Lévi-Strauss - a strukturalista nyelvészetet. Mindegyikben közös az elképzelés, hogy a társadalmi struktúra részek vagy pozíciók szuperorganikus elrendeződése (...)” (Turner 1997: 60).

Turner, akit nem a struktúra, hanem annak felbontása és létrehozása érdekelt, saját metaforáját nem a fizikában, vagy a biológiában találta meg. A társadalomban fellépő diszharmóniák és krízishelyzetek leírására színházi kategóriákat választott. A dráma, a performance, a színrevitel, az előadás fogalmai olyan teoretikus keretet biztosítottak számára, amiben

láthatóvá tudta tenni, hogy a kultúra elválaszthatatlan a cselekvőtől, a cselekvés során jön létre és a cselekedetek éppúgy konstruálják a cselekvőket, ahogyan azt a teret is, amiben azok mozognak. Turner azonban nem csak a kultúra koncepciójának megfogalmazásához alkalmazta a színházi nyelvet, hanem – ahogyan azt a fentiekben már röviden körvonalaztam – a kulturális elemzés gyakorlatát is megpróbálta átmintázni: útja az előadásként felfogott kultúrától az antropológiának, mint előadásnak a kidolgozásáig vezetett.

Az önmagáról gondolkozni kezdő antropológiai gondolkodás tagadhatatlanul gazdagodott annak a turneri meglátásnak a nyomán, amely szerint a rituális, a liminális, a játék, vagy a performatív minden egyes kultúra önmagában reflexív megnyilvánulási területe. Két el nem hanyagolható felismerés fogalmazódott meg itt. Egyrészt, hogy az antropológia nemcsak a tradicionális terepen gyakorolható, hanem a saját társadalomra, sőt a történeti múltira is alkalmazható vizsgálati perspektívákat kínál. Másrészt, a turneri nézet közvetve vitatta, hogy a társadalmira, a kulturálisra irányuló reflexió kizárólag a kritika, a tudomány metaszintjén zajlana. Turner az emberi létezés alapvető tulajdonságának tartotta a saját társadalmi meghatározottsággal való szembenézést, szerinte a kulturális jelenségeket éppen a reflexív gyakorlat, a kritika, a megformálás aspektusai határozzák meg. Egy 1976-os cikkében ennek kapcsán a következőket írja:

„a rituálé és az irodalom, különböző módokon, ám de mégis a társadalmiság megvitatásának egy-egy metanyelvét kínálja. A társadalom [ezeken keresztül] önmagáról beszél.” (Turner 1976: 51)

A kulturális antropológia innentől fogva e metanyelvek nyomába ered.

II. 2. A kultúra mint szöveg: Clifford Geertz és a hermeneutika

Clifford Geertz (*1926) a mai kulturális antropológia egyik, a szakma szűk berkein kívül is jó ismert, s komoly népszerűségnek örvendő, széles körben olvasott, nagy jelentőségű figurája. Az ötven éve az antropológiában tevékenykedő kutató életműve meglehetősen tág spektrumot ölel föl.⁸⁷ Terepmunkáit elsősorban Jáván, Balin és Marokkóban folytatta.⁸⁸ Emellé társul vizsgált témáinak sokszínűsége: a vallástól, a rokonságtól, a politikától a gazdaságtól, a marokkói bazároktól a jávai személyiségkonceptióig, a művészetektől az ideológián át a józan észig sok minden megjelenik nála. A témák és a kutatás színhelyeinek változatossága persze önmagában még nem feltétlenül garanciája a munkásság elismertségének. Geertznek a társadalomtudományi, humántudományi berkekben – különösen a 80-as évek óta – egyre fokozódó népszerűsége azonban nem annyira a hagyományosabb etnográfiai munkáival magyarázható, mint inkább az antropológia interpretatív fordulatát és a diszciplína megújulását előkészítő fogalomrendszernek a kidolgozásával, amelynek eredményeképp a kulturális antropológia mára kétségkívül a társadalomtudományi gondolkodás egyik húzóágazatává vált. Mivel e fejezet kérdésfeltevése azoknak a humántudományi impulzusoknak a hozzávetőleges feltérképezésére irányul, amelyeket a hetvenes, nyolcvanas évek kulturális antropológiája integrált, ezért már most szükséges előrebecsíteni, hogy a geertzi életműnek csak a vonatkozó összefüggéseit dolgozom föl. Csupán egy meghatározott, de döntő jelentőségű szeletét vizsgálom meg, nevezetesen az antropológiai kultúrafogalomnak, s az antropológiai tevékenységnek a hermeneutika szempontjait kamatoztató újradefiniálását. Geertz munkásságának ezt az aspektusát az 1973-ban megjelent *The Interpretation of Culture* és a 1983-as *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* című munkái fémjelzik.

2. 1. Kultúra, szimbólum, jelentés

Geertz szerint az antropológia tulajdonképpen a kultúra fogalmának meghatározásáról szól, vagyis az erre tett kísérletek mentén akár meg is írhatjuk ena tudomány történetét (Geertz 1994: 171). Megfontolásaival maga is új fejezetet nyitott az antropológiai kultúrafogalom történetében, amelyeket az évek folyamán különböző „fedőnevekkel” – szemantikai,

⁸⁷ Geertz disszertációja (*The Development of the Javanese Economy: A Sociocultural Approach*) 1956-ban jelent meg.

⁸⁸ Egyik legutóbbi könyvét kedvenc kutatási témái és terepmunkái összefoglalásaként írta meg, ld. Geertz 1997. Nemrégiben megjelent munkája: *Avaiable Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton U. P., 2001. A pályafutását értékelő legfrissebb munka: Schweder 2005.

szemiotikai, szimbolikus, interpretatív – látott el. Különbözőségük ellenére e fogalmak Geertznek azt az alapvető üzenetét közvetítik, hogy az ember jelek és szimbólumok használatára van utalva annak érdekében, hogy a világban orientálódni, illetve más emberekkel kommunikálni tudjon. A jelek társadalmi diskurzusokbeli használatából következik, hogy minden egyes ember, aki e – kultúrákként és korszakokként eltérő – jelrendszereket a mindennapokban alkalmazza, tulajdonképpen folyamatosan a valóságot interpretálja. Az embereket a fellelt jelrendszerek használata, ezek kisajátítása és a mindenkori körülményekhez igazítása, vagyis a szimbolikusan előzetesen strukturált világ interpretációja köti össze.

Az interpretatív megnevezés előtérbe kerülése tagadhatatlanul összefüggésben van a geertzi nézetek erőteljes hermeneutikai megalapozottságával, amire a szerző több helyütt is utal, például, amikor kifejti, hogy esszéit a megértés fogalma foglalja keretbe:

„Az a vállalkozás, amit a megértés megértésének nevezhetünk, az én értelmezésemben egy hermeneutikai tevékenység, különösen akkor, ha kulturális világokról van szó” (Geertz 1983: 5).

Az interpretatív szemléletnek döntő szerepe van abban, hogy a nyolcvanas évektől kezdődően a kulturális antropológia – vagy annak legalábbis egy hangsúlyos irányzata – korábbi tudományképétől részlegesen elfordulva önmagát, mint egy szimbólum- és jelentésorientált kultúratudományt határozza meg. Az így értelmezett antropológia tárgyát a szimbólumok – amelyekben és amelyeken keresztül a kultúra artikulálódik –, valamint a kultúra tagjainak jelentéstulajdonításai alkotják. Ebből következően az antropológia nem tényeket figyel meg, hanem jeleket interpretál, önmagát pedig

„nem törvénykereső kísérleti tudományként, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudományként” (Geertz 1994: 172, kiemelés tőlem, K.T.)

határozza meg. Tevékenységét már nem az egyes kulturális jelenségek számbavételében látja, hanem a kulturális jelentések, vagyis a meghatározott kulturális területek összefüggésében konstituálódó kulturális tapasztalatok, valamint ezen tapasztalatok értelmezésének megértésében és interpretálásában. A geertzi interpretatív antropológia programjának központi jelentőségű eleme a kultúrafogalom. Egy, ma már klasszikusnak nevezhető szövegrészletben a következő módon világítja meg ezt Geertz:

„Az a kultúrafogalom, amely mellett síkraszállok [...] lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak” (1994: 172).

A korábbi elképzelésekkel szemben, amelyek tanult viselkedésminták komplexumával, vagy intézmények és világnézetek halmazával azonosították a kultúrát, Geertz folyamatos jelentéstermelő és jelentésfenntartó gyakorlatként definiálja azt, vagyis a kultúra mellé a jelentést rendeli, s ennek következtében koncepciója tengelyébe a kulturális jelentések, a megértés és az értelmezés kerülnek. Két fontos újító gondolatot érhetünk itt tetten. Egyrészt annak a hermeneutikai alaptételnek az integrálását, amely szerint a világ jelentésekkel telített, s interpretált. Az interpretációs képesség azonban nemcsak a társadalmat tudományos eszközökkel leíró kutatókat jellemzi, hanem a szimbólumhasználatból következően a társadalom minden tagját. Az ember tehát jelentéstulajdonító képességgel rendelkezik. Másrészt, a jelentés nem rögzített, hanem nyilvános, létrejövő, keletkező, vagyis a kulturális praxisban kitermelődő. A kultúra jelentésháló, az interszubjektív jelentések társadalmilag konstruált világa.

A geertzi kultúrafogalom ahhoz a szellemtörténeti tradícióhoz tartozik, amelynek a másik jeles képviselője – a már említett Max Weber mellett – Talcott Parsons amerikai szociológus.⁸⁹ Parsons a kultúrát tapasztalatainkat értelmezésében segítségünkre lévő, illetve mások számára közlés formájában nyilvánvalóvá tett szimbólumrendszernek tekintette. Ezt a felfogást teszi sajátjává Geertz akkor, amikor a kultúrát értelmezhető jelek egymásba nyúló rendszereiként, „szimbólumok rendezett egységeként” (Geertz 1994: 270) írja le. Szimbólum lényegében bármely cselekvés vagy tárgy lehet, amennyiben valamilyen kulturális vagy társadalmi koncepció hordozójává válik. Ennek megfelelően a szimbólumok két komponensből tevődnek össze: egy meghatározott elképzelésből és annak kifejezését szolgáló közvetítő eszközből. Geertz elméletében a szimbólum által megtestesített elképzelés annak jelentésével azonos (vö. Geertz 1994: 67). Az Ernst Cassirer és Susanne K. Langer kidolgozta szimbólum-koncepció szerint a cselekvések és tárgyak nem önmagukban véve, hanem meghatározott kontextusokban rendelkeznek bizonyos jelentésekkel, s e kontextusok rekonstruálása nélkül feltáratlan maradna maga a jelentéstartalom is (vö. Langer 1965, Cassirer 1969). Geertz viszont – részint erre a megközelítésre, részint pedig Wittgenstein

⁸⁹ Richard Handlerrel folytatott beszélgetésében Geertz utal Parsons hatására. Vö. Handler 1994: 381, lásd még Gottowik 1997: 222.

nyelvhasználat koncepciójára támaszkodva – azt fejt ki, hogy az elemzésnek nem a jelentéseket hordozó szimbólumokra, hanem a társadalmi gyakorlat során létrejött jelentésekre kell irányulnia (vö. Geertz 1994: 270, 37). Az interpretatív elméletben a szimbólumok kontextusát maga a kultúra alkotja, az a keret, amelyben az események, viselkedésmódok, intézmények és társadalmi folyamatok egyáltalán érthetővé válnak (vö. Geertz 1994: 181). A jelentés tehát a társadalmi diskurzus folyamatából rekonstruálható, méghozzá e folyamatok megfigyelése révén. A kultúra a nyelvhez hasonlóan nyilvános – „a kultúra nyilvános, mert a jelentés is az” (Geertz 1994: 179) –, s ezért hordozóinak cselekedetein keresztül vizsgálható. A kultúra abban az értelemben is nyilvános, hogy esetében egy, a világ percepcióját, megértését, megítélését, az ember viselkedését irányító külsődleges információforrásról (Geertz 1994: 68), vagy kontrollmechanizmusról van szó (vö. Geertz 1992: 70, 1994: 46), amelynek létezése azonban nem korlátozódik az egyes individuumra. A mindenkori cselekvő készen találja a kultúra által rendelkezésére bocsátott szimbólumokat – s eltekintve az esetleges és egyedi változásoktól és változtatásoktól – ezek a szimbólumok a későbbi generációk számára is rendelkezésre állnak majd. A kultúra ezért közösen birtokolt, örökölt, nyilvános és interszjektív, amennyiben olyan eszméken és értékeken nyugszik, amelyek a viselkedés és a nyelv csatornáin keresztül közvetítődnek. A szimbólumok folyamatos mozgásaként felfogott kultúra a társadalmiság szférájához kapcsolódik, paradigmatis helye pedig nem az egyes ember, hanem „az udvar, a piac, a városi park” (Geertz 1992: 70). Mivel egy kultúra szimbólumai nyilvánosak, interszjektívek és megfigyelhetők, így az emberek tapasztalatai, gondolatai, elképzelései is hasonló természetűek, hiszen a szimbólumok az érzékelés, a tapasztalás, az ítéletalkotás, a cselekvés csatornái.

„A gondolkodás nem a fejekben lejátszódott eseményekből áll (...), hanem szignifikáns szimbólumok cseréjéből” (Geertz 1992: 71)

s mivel a szimbólumok nyilvánosak, ezért vonhatja le Geertz azt a következtetést, hogy a gondolkodás nyilvános és társadalmi.

„A kulturális cselekedetek, a szimbolikus formák megalkotása, megértése és használata ugyanúgy társadalmi esemény, mint bármi más; ugyanolyan nyilvánosak, mint a házasság és ugyanúgy megfigyelhetők, mint a földművelés” (Geertz 1994: 67).

E meghatározással Geertz határozottan elutasította azokat az elképzeléseket, amelyek a kultúrát empirikusan csak nehezen leírható kognitív és pszichikai folyamatok sorával tették egyenlővé, illetve az egyénileg elsajátított tudás fogalmával azonosították, s alapvetően individuális természetűnek tartották.⁹⁰

„A szimbólumokkal élő, koncepciókat gyártó, jelentés kereső ember” (Geertz 1994: 20) megfogalmazás már egyértelműen kifejezésre juttatta, hogy a kultúra nem valami mellékes, díszítőfunkciókat betöltő eleme az emberi létezésnek. A szimbolikus rendszerekből felépülő kultúra szabályozza a világ megtapasztalását, mederbe tereli a viselkedést, mintát és példát, orientációt és eligazodást nyújt, egyszóval létrehozza az embert, aki a maga részéről alkalmazza, átformálja, újraalkotja e szimbolikus formákat, „belakja”, megteremti a kultúrát. A szimbolikus mintákat, modelleket létrehozó ember megteremti az őt magát konstituáló kereteket és képességeket, vagyis nincsen kultúrától független emberi természet, ahogyan kultúra sincsen az ember nélkül (vö. Geertz 1994: 47). A geertzi kultúrakoncepció nagy újdonsága, hogy az embert nem úgy jeleníti meg, mint aki merev gondolkodás- és cselekvési módok foglya, valamilyen örökség mechanikus reprodukálója, vagy egy rendszer determináltja; az ember ebben az elméletben egyszerre alkotója és alkotása a kultúrának. Az ember és a kultúra viszonyát újragondoló Geertz ezzel a kultúra fogalmát kiszakította a tradíció, az állandóság, a rendszerszerűség és a normativitás kategóriáihoz kapcsolódó megfontolások hálójából. A kultúrát adottnak és ugyanakkor folyamatosan kialakulónak látjuk ebben a koncepcióban, amely a struktúrák és e struktúrák állandó újraértelmezései közötti ingamozgásra helyezi a hangsúlyt. Szemléletében egyszerre dinamizálja a kultúra fogalmát, s állítja előtérbe a kultúra hordozójának aktív, értelmező szerepét. A társadalmi interakció nyomán keletkező és azt befolyásoló kultúra jelentéssel tölti fel az emberek tapasztalait, formába önti azokat, s e műveletek során maga is változik. A kultúra e kettősségének – adott, s ugyanakkor folytonos újraértelmezéseknek alávetett –, megragadása olyan kihívást jelentett a kulturális antropológia számára, amely arra sarkallta Geertzöt, hogy egy hasonlóan dinamikus modell után nézzen.

2. 2. A kultúra mint szöveg

⁹⁰ Ezt a szemléletet képviseli a kognitív antropológia leghíresebb teoretikusa Ward Goodenough, aki szerint a kultúra az emberek elméjében és szívében lakozik. A kognitív megközelítéshez lásd D’Andrade 1995, Niedermüller 1993: 50-54, Pléh 1998, Strauss-Quinn 2001.

„Az etnográfia művelése arra hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy ‘létrehozzuk valamilyen olvasatát’) – egy idegen, elhomályosuló, gyanús javításokkal és célzatos kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem a hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott” (1994: 177).

Geertz, amikor a kultúrát olvasható, s interpretálható szövegnek, vagy megjelenített dokumentumnak (Geertz 1994: 177) nevezi, akkor lényegében arra a hermeneutikai hagyományra támaszkodik, amely a társadalmi valóságot megfejtendő szövegnek tekinti. Ez a hagyomány Ricoeurtól Diltheyig és Vicoig nyúlik vissza. Giambattista Vico, a Nápolyból származó filozófus és nyelvész 1725-ben *Az új tudomány* című munkájában egy ciklikus fejlődélméletet dolgozott ki, amely szerint a kultúrtörténeti világot nem egy isteni lény, hanem maguk az emberek alkották meg, akik a szerzőhöz hasonlóan dolgoznak művükön, aminek végső kimenetelét nem ismerik. A környezettel folytatott küzdelmek során létrehozott eszmék – például a mítoszok – visszahatottak viselkedésükre és ezáltal befolyásolták a kultúrtörténeti fejlődést. Ezek a megfontolások nyilvánvalóvá teszik, hogy az újkori filozófusok közül elsőként Vico ismerte fel az eszméknek, az elképzeléseknek az emberi viselkedés összefüggésében játszott szimbolikus funkcióját. A Vico által megalapozott szövegmetaforát, a szöveg fogalmának kirejesztését és alkalmazását történeti és kulturális jelenségek magyarázatához Wilhelm Dilthey is hasznosította, s egyúttal egy újabb konnotációval egészítette ki. Dilthey a történeti világban adottnak feltételez egy célösszefüggést, amely a történész számára lehetővé teszi, hogy a történelmet szöveggént olvassa:

„Egy szó betűihez hasonlatosan van az életnek és a történelemnek értelme”
(idézi Gottowik 1997: 236).

Dilthey meglátása szerint a kölcsönös célösszefüggés miatt lehetséges bizonyos történelmi eseményekből kiindulva a történelem egészének értelmét megragadni, mint ahogyan fordítva, az egész értelméből szintén meghatározható az egyes történeti momentumok jelentősége. A résznek és az egésznek a hermeneutikai szöveginterpretációból ismert, Schleiermacher nevéhez fűződő elvét Dilthey a történelemre fordította, ami megnyitotta számára azt a lehetőséget, hogy bizonyos korszakokat a saját mércéik alapján értsen meg. A történelmi események vizsgálatának feltétele Dilthey szerint az életmegnyilvánulások objektivációja, írásos rögzítése, mert csak a szöveg biztosítja az interpretálandó jelenség számára megfelelő autonómiát.

A szövegmetafora eszmetörténetében Vico és Dilthey mellett mindenekelőtt Paul Ricoeur megfontolásai bírnak különös jelentőséggel, aki a szöveg, illetve a szöveg interpretációjának diltheyi modelljét a társadalomtudományok paradigmájává tette. Ricoeur hangsúlyozza a kimondott szó és a leírt szöveg közötti különbséget. Bár a szövegnek van szerzője, ahogyan a kimondott szónak beszélője, de az írott közlés az idő során elválik a szerző személyétől, s végül a szöveg jelentése nem esik már egybe a szerző eredeti szándékával. Míg a szóbeli diskurzusban a beszélő szubjektív intenciója és a diskurzus jelentése egybevágnak, addig az írásos rögzítés az intenció és a jelentés disszociációjához vezethet. E tételekből kiindulva Ricoeur feloldotta a hermeneutika írott szövegekre való korlátozottságát, és hatókörét kiterjesztette minden jelentéssel bíró cselekményre és eseményre. A társadalmi cselekvést ennek megfelelően szöveggént olvashatjuk és jelentését értelmezhetjük, de csak akkor, ha a megnyilatkozások rögzülésének elvét az írásos diskurzus mellett a társadalmi interakciók területére is kiterjesztjük, illetve ott is érvényesítjük. Ennek következtében aztán a társadalmi cselekvés objektivációja ahhoz válik hasonlatossá, ahogyan a múlandó beszéd szöveggé, s egyúttal az értelmezési folyamatok maradandó tárgyává válik. A társadalmi cselekvés rögzülésének a beszélt diskurzussal felállított analógiája Ricoeur megközelítésében azért lehetséges, mert a nyelvi esemény és a cselekvés azonos vonásokkal rendelkeznek, amennyiben mindkettő jelentéstartalommal bír (Ricoeur 1978: 96-99). Ricoeur szövegnek tekinti a cselekvést, mert az íráshoz hasonlatosan ez is „nyomokat” – maradandó szociális struktúrákat, illetve cselekvésmintákat – hagy a szociális időben, amelyek az emberi cselekvés dokumentumaiként foghatók föl. E dokumentumok jelentése szöveggént interpretálható. S hogy megmutassa, mi az, ami a cselekvések során olvasható dokumentummá válik, Ricoeur újra a beszélt diskurzus példájához fordul: a leírás során a szöveg elszakad a beszédszituáció egyediségétől, a szóbeli diskurzus szituatív jellegzetességeitől, így a beszédpartnertől és beszélő intenciójától is, csak a kimondottat (*noema*) rögzíti.⁹¹ A nyelvi eseményből annak tartalma marad, az értelem elválik a szerzői szándéktól. A jelentéstartalom párhuzamos a cselekedet értelmével, a beszéd noémája megfeleltethető a cselekvés noematikus struktúrájának, amely az interakció folyamatától elválasztva az interpretáció tárgyává tehető. A szóbeli diskurzus esetében a beszédhelyzet egyedi vonatkozásainak elhomályosulásával a szöveg autonómmá válik. Ezzel egyidejűleg már a szöveg által létrehozott sajátos világra

⁹¹ „Röviden, amit írunk, amit regisztrálunk, az a beszéd *kimondottja*. Ez a nyelvi esemény jelentéstartalma, s nem a nyelvi esemény, mint esemény.” Ricoeur 1972: 255, idézi Gottowik 1997: 239.

jellemző aspektusok jelennek meg.⁹² A konkrét dialógus beszédpartnerének eltűnésével a szöveg végtelen számú címzett felé nyílik meg. Ahogyan a leírt szöveg elkülönül a konkrét nyelvi aktustól, ugyanígy a cselekvés is elválik a konkrét szituációtól és cselekvőtől, s olyan intézménnyé válik, amelynek jelentése már nem korlátozódik az eredeti cselekvő intenciójára, hanem megnyílik a többi cselekvő, s az újabb jelentések számára. Ebben az összefüggésben az emberi cselekvés „nyitott mű”: nyitott az új jelentésvonalkoztatásokra és állandó interpretációt igényel.

Az eredeti intenció és a jelentés szétválása, amely Ricoeur szerint nemcsak a szerző és a szöveg viszonylatában jelentkezik, hanem a cselekvő és a cselekvés esetében is megfigyelhető, az interpretáció vonatkozásában számos következménnyel jár. A történelem és a kultúra ennek megfelelően olyan szöveggként állnak előttünk, amelyet emberek hoznak létre, anélkül, hogy teljes egészében uralnák azt: egyfajta „játékosok közötti, terv nélküli játék”. Mivel a cselekvés jelentéstartalma mindig további interpretációk tárgya, ezért a szöveg szerzőjéhez hasonlatosan maguk a cselekvés végrehajtói sem bírnak kitüntetett szereppel az interpretációk folyamatában, hiszen saját cselekedeteikről csupán „felszíni” interpretációt adnak, míg az értelmezés mélyebbre kíván hatolni.

Geertz, aki a társadalmi cselekvés lejegyzésének modelljét – „az etnográfus ‘feljegyz’ a társadalmi beszédet: *leírja*” (1994: 186) – a hermeneutikai alapfeltevéseket sok szempontból szintetizáló Ricoeur nézeteiből merítette, csatlakozott ehhez az állásponthoz. A lejegyzésnek ez a koncepciója teszi lehetővé számára, hogy az antropológia tárgyaként a társadalmi cselekvés rögzülésének folyamatát jelölje meg, azt, hogy miként lesz a történelemből történelem, a viselkedésből kultúra (Geertz 1994: 280). A viselkedésből pedig azért lehet a kultúrára következtetni, mert az az adott kultúrára jellemző szabályszerűségeket és elveket követi:

„A viselkedést azért kell - pontosan - regisztrálni, mert a kulturális formák a viselkedés - pontosabban: a társadalmi cselekvés - árama révén tagolódnak” (Geertz 1994: 185).

⁹² Ahhoz a változáshoz, amikor a szöveg átveszi a beszéd helyét, ld. még Ricoeur 1999: 13. „A világhoz való viszony elhomályosításának segítségével minden szövegnek szabadságában áll kapcsolatba lépnie minden más olyan szöveggel, melyek az élőbeszéd (parole) által felmutatott körülményektől függő valóságot helyettesítik. A szövegnek a szöveghez való viszonya hozza létre – annak a világnak az eltörlésében, amelyről beszélünk – a szövegek majdnem világát vagy az irodalmat” (Ricoeur 1999: 14).

Az antropológus a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezéseket magyarázza és interpretálja a társadalmi beszédként (Geertz 1994: 185.) értelmezett cselekvést. Geertz érdeklődése ennek megfelelően nem a mindenkori cselekvőhöz kapcsolódó egyes konkrét cselekedetek jelentésére irányul, hanem az ezek mögött meghúzódó jelentésstruktúrákra, amelyek viszont már az egyes individuumok tudásán és intencióján túl helyezkednek el. Az adott cselekedetek jelentésstartalma tehát a cselekvő tudatán kívül eső jelentésstruktúrákra és elképzelésekre utal. Ez az érvelés újra láthatóvá teszi a beszéd és a cselekvés közötti párhuzamot, mindkét szimbólumrendszer ugyanis – a grammatika, illetve a viselkedési szabályok formájában – a beszélők és a cselekvők által inkább intuitívan, mintsem tudatosan alkalmazott struktúrával rendelkezik. A kultúra hordozói ezért nem tudják kultúrájuk működési elveit megvilágítani. A szöveg és a cselekvés párhuzamát Geertz tehát a szerző és az interpretáció tekintetében is konzekvensen végigköveti, amikor a hermeneutikai interpretáció elméletét az antropológiai módszer szintjén kamatoztatja. Abból a schleiermacheri és dilthey-i elképzelésből indul ki, hogy az irodalmi mű interpretációját le kell választani a szerzői intencióról, hiszen a szerző nem feltétlenül elhivatott interpretálója saját művének,⁹³ Geertz arra a következtetésre jut, hogy a kultúra cselekvői sem tudják megfelelően értelmezni saját cselekvéseiket. A mű szerzője és a kultúra cselekvője egyaránt csak felszínes, „naiv” interpretációt képes adni az irodalmi, illetve kulturális szövegről. A helyes interpretáció ezzel szemben a szerző, illetve a cselekvő számára hozzáférhetetlen mélyszemantikára irányul. Ezt tárja fel az irodalom, illetve a kultúra professzionális értelmezője, az utóbbi esetben az antropológus.

Geertz kultúrafogalma, amely szerint az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat, jól illeszkedik a fentiekben megfogalmazott belátásokhoz. Az ember maga létrehozta jelentésstruktúrákban mozog, ugyanakkor ezekből sem kilépni, sem ezeket teljes egészében áttekinteni nem képes. Egy másik írásában ezt úgy fogalmazza meg, hogy bár emberek nélkül nincsen kultúra, de a kultúra nélkül sincsenek emberek: „eszméink, értékeink, cselekedeteink, sőt érzéseink is a kultúra termékei” (Geertz 1992: 78). Az emberi viselkedés és a kultúra közötti kölcsönös konstitutív viszony tételezése magában foglalja, hogy a szimbólumok és jelentések komplexuma folyamatos változásokon megy keresztül, hogy a kultúra ennek következtében nem statikus rendszer, és a viselkedés funkciója sem merül ki a szabályszerűségek újratermelésében. A kultúra szöveg, mert egy szöveghez hasonló módon

⁹³ „A hermeneutikai eljárás végső célja, hogy jobban megértsük a szerzőt [...] a hermeneutikának elméletileg meg kell alapoznia az értelmezés azon általánosérvényűségét a romantikus önkénynak és a szkeptikus szubjektivitásnak a történelem területére való állandó betörésével szemben, melyen a történelem minden bizonyossága nyugszik” (Dilthey 1974: 493).

folyamatos interpretációt követel. A szövegeként felfogott kultúra metaforája, amelyet az antropológus az irodalmárhoz hasonlóan próbál megfejteni, az olvasás paradigmájával kapcsolódik össze. Mint láttuk, Ricoeur úgy jellemezte a beszéd írássá rögzülésének folyamatát, hogy a nyelvi eseményről leválnak a szituatív jellegzetességek, így az eredeti szerzői intenció is, és a szöveg csupán a kimondottat rögzíti, de egyúttal egy sajátos, mások számára nyitott szövegvilágot alapoz meg. Ez a szövegvilág az olvasás műveletében teljeseedik ki, vagy ahogy Ricoeur fogalmaz, „a szerző eltávolodása a saját szövegétől már az első olvasás jelensége” (1999: 15). S egy másik helyütt:

„Hogy lehetséges olvasás, az ezért van, mert a szöveg nem zárul önmagára, hanem más dologra nyit. Olvasni mindenképpen új megnyilatkozás (*discours*) hozzákapcsolását jelenti a szöveg megnyilatkozásához (*discours*)” (Ricoeur 1999: 25).

Geertz ehhez a nézethez csatlakozott, amikor az értelmező, avagy interpretatív antropológia adatait a szövegeként értelmezett társadalmi diskurzus elemeiben, az antropológiai módszert pedig ezek olvasásában határozza meg. Az olvasás modellje az antropológiát szövegtudománnyá alakítja át és ebben az összefüggésben beszél Geertz az új filológiáról (1994: 281). Az új filológia megszünteti az egyes tudományterületek között tátongó szakadékot, amely elválasztja egymástól az egyes szövegeket és az azok jelentését vizsgáló diszciplínákat – például az irodalom- és történettudományt –, a szövegalkotás folyamatát elemző tudásterületektől, amint azt például az antropológia teszi. A ricoeuri terminológiában az előbbiek a már rögzült jelentéseket, az utóbbiak a jelentés rögzülésének társadalmi folyamatait értelmezik.

Az antropológus, amikor értelmezi a társadalmi beszéd folyamatot, akkor tevékenysége során igyekszik e „beszéd” jelentését az esetleges körülményektől megszabadítani, futó eseményből „szöveggé” alakítva azt. Az etnográfiai tevékenység hármas: jelenségek megfigyelése, elemzése és feljegyzése. A cselekvés ricoeuri értelemben feljegyzett jelentésének kibontását Geertz a sűrű leírás (*thick description*) fogalmával írja le.

2. 3. „Viselkedésdarabka, csöppnyi kultúra”: a sűrű leírás

A sűrű leírás fogalma, akárcsak az a példa, amit Geertz e kategória illusztrációjaként bemutat, egyaránt Gylbert Ryle nevéhez kapcsolódnak (vö. Geertz 1994: 172-173). Ryle a következő megkülönböztetést dolgozta ki: sűrű leírás az a leírás, amely egy kultúraspecifikus gesztus,

vagy mimika jelentését képes megragadni, vagyis az adott esetben a szemhéj lecsukásának mozdulatát képes a kontextustól függően kacsintásként, a kacsintás utánzásaként, vagy gyakorlásaként értelmezni, s megkülönböztetni azt az akaratlan szemrángástól. A ritka leírás ellenben mind a négy előbbi esetben csupán a szemhéj – teljesen egyformának tűnő – mozgását konstatálja. A kacsintás azonban nem a szemhéj becsukásának és még valaminek a kettőségéből áll, a kacsintás egy kulturális szabály ismeretéből fakadó és annak megfelelő tudatos cselekvés: „viselkedésdarabka és csöppnyi kultúra” (Geertz 1994: 173) A sűrű leírás tehát egyszerre ragadja meg a felszínen látható cselekvést és annak jelentését, vagyis a ritka leírással szemben nem a jelenségek „lefotózása”, hanem leírás és interpretáció kombinációja (vö. Rudolph 1992: 39-63). Geertz a ritka leírás fogalmával hangsúlyozottan a hagyományos magyarázati modellek hiányosságára mutat rá, s arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző jelenségek megfigyelése és összegyűjtése csupán egyfajta technikaként tartható fenn, s semmi esetre sem jelentheti az antropológiai vállalkozás lényegét. Szemben a korábbi elméletekkel, amelyek arra kérdeztek rá, hogy az egyes kulturális intézmények milyen funkciót töltenek be (funkcionalizmus), hogyan strukturálódik a viselkedés (strukturálisizmus), vagy miként szerveződik az adott társadalom tagjainak tudása (kognitív antropológia), az interpretatív megközelítés a kultúra alapját jelentő szimbolikus rendszereket vizsgálja, amelyek segítségével az adott kultúra tagjai egymással kommunikálni, illetve kultúrájukat működtetni tudják. A sűrű leírás fogalmában az interpretatív antropológia arra irányuló ismeretelméleti igénye fogalmazódik meg, hogy az etnográfia ne korlátozódjék csupán az egyes kultúrák sajátos cselekvésmódjainak a leírására, hanem azokat a jelentéseket is ragadja meg, amelyeket a mindenkori cselekvők e cselekvésmódoknak tulajdonítanak. Csak a viselkedés alapjait jelentő elképzelések és eszmék feltárása tudja érthetővé tenni az idegenszerű viselkedést, s megalapozni annak specifikusságát. Ez a felfogás szorosan egybekapcsolódik a megfigyelhető viselkedés szintjének újraértelmezésével, amelyet a korábbi elméletek nyers adatok halmazának tekintettek. Geertz a kacsintás ryle-i példáján szemlélteti, hogy amit az antropológus összegyűjteni és megfigyelni vél: a „viselkedésdarabkák” tulajdonképpen a kultúrának az adott kultúra tagjai által adott értelmezési konstrukciói. Az ugyanolyannak látszó cselekedetek mögött különböző, más-más jelentést generáló interpretációs műveletek húzódnak meg. Ez viszont ahhoz a felismeréshez kell, hogy elvezesse a kultúra kutatóját, hogy a viselkedés közvetlenül megfigyelhető volta ellenére a megfigyelőnek mégsem nyers kulturális tényekkel van dolga (vö. Geertz 1994: 187). A végleges és normatív erejű magyarázatot elvető interpretatív

antropológia a sűrű leírás fogalmával a megfigyelhető mögöttire, a viselkedést létrehozó és mozgató jelentésstruktúrákra helyezte a hangsúlyt.⁹⁴

„Az etnográfiai leírásnak három jellegzetessége van: értelmező; a társadalmi beszéd folyamatot értelmezi; a kérdéses értelmezés abból áll, hogy a beszéd 'jelentését' megpróbáljuk kiszabadítani esetleges körülményeiből, illetve tanulmányozható formában rögzíteni. (...) Az ilyen leírásnak azonban, legalábbis az én gyakorlatomban, van egy negyedik jellegzetessége is: mikroszkopikus” (Geertz 1994: 188).

A sűrű leírás a szavak és cselekedetek formájában megnyilvánuló társadalmi diskurzust interpretálja, úgy, hogy a jelentésrögzülés, a szöveggé válás ricoeuri folyamatát elemzi és egyúttal szöveg formájába önti azt. A társadalmi diskurzust a résztvevők szempontjából jegyzi föl, illetve a helyi viszonyokat, a mindennapi élet „jelentéktelen” eseményeit vonja vizsgálati körébe. Geertz azonban tovább finomítja az antropológiai leírás természetére vonatkozó megállapításait, még pedig ahhoz a különbségtételhez folyamodva, amely a kísérleti tudományokban a „leírás” és a „magyarázat” között húzódik. Ennek a megkülönböztetésnek az antropológiát jellemző „lejegyzés” és „körülhatárolás” kettősségét feleltette meg (Geertz 1994: 195). Az előbbit lényegében a sűrű leírás fogalma fedi le, amely annak feltárását jelenti, hogy

„adott társadalmi cselekedetek mit jelentenek azon cselekvők számára, akiknek a cselekedetei”;

az utóbbi, amit Geertz korábban a diagnózis fogalmával magyarázott, annak megállapítására vonatkozik, hogy

„az így nyert tudás mit bizonyít arról a társadalomról, amelyben szereztük, s ezen túl általában a társas létről” (Geertz 1994: 195).

Míg a sűrű leírás a cselekvők perspektívájából megmutatkozó jelentések leírása, addig a diagnózis olyan elméleti elgondolásokat takar, amelyek a korábbi vizsgálatokból nyerve alkalmasnak bizonyulnak a sűrű leírással megragadott jelentések rendszerezésére és megalapozására. Az interpretatív antropológia munkamódszere ennek megfelelően kettős: egyrészt magában foglalja a bennszülöttek értelmezéseit – ezt teszi meg a sűrű leírás –,

⁹⁴ „A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokról” (Geertz 1994: 188).

másrészt ezeknek az értelmezéseknek a teoretikus magyarázatát adja. S bár az etnográfiai leírás a bennszülöttek perspektívájának megvilágítását állítja középpontjába, képes a bennszülöttek saját kultúrájukra vonatkozó kijelentéseinek túlmutató megállapításokat tenni. A sűrű leírás és a diagnózis kettéválasztása azonban nem szigorúan értendő, s főképp nem úgy értelmezendő, hogy az előbbi valaminek az interpretációtól mentes tiszta leírása, míg az utóbbi a rögzített elmélet lenne. Geertz éppen ennek az ellenkezőjére utal, mikor kifejti, az antropológiai leírásnak az a sajátossága, hogy az elmélet a lehető legszorosabban kapcsolódik a leíráshoz, „visszanyúl a legközvetlenebb megfigyelés szintjére” (1994: 196):

„Az elméleti megfogalmazások olyan alacsonyan lebegnek az általuk irányított értelmezések fölött, hogy ezektől függetlenül nincs sok értelmük” (Geertz 1994: 193).

Az etnográfia sűrű leírás, amennyiben azokat a jelentéstulajdonításokat interpretálja, amelyekkel a cselekvők viselkedésüket magyarázzák. De az interpretatív antropológia tárgya nem merül ki a bennszülött értelmezés leírásában:

„célunk, hogy jelentős következtetéseket vonjunk le jelentéktelen, ám igen sűrű szövevényű tényekből; pontosan azzal akarjuk elősegíteni általános kijelentések szóba foglalását a kultúra szerepéről a közösség létrejöttében, hogy ezeket a bonyolultan egyedi sajátosságokhoz kapcsoljuk” (Geertz 1994: 196).

Az antropológus tehát különböző jelentésstruktúrákat rétegez egymásra, úgy, hogy azokat egymással magyarázza. A bennszülöttek nyújtotta értelmezésekre a mögöttük húzódo struktúrák feltárása rakódik rá, amelyek segítségével az adott társadalomról, vagy – még ennél is tágabban – általában a kultúráról lehet megállapításokat tenni. E jelentésstruktúrákat maguk a kultúra képviselői nem tudják megragadni, csak az etnográfiai anyag teoretikus feldolgozása képes napfényre hozni őket, mivel a ténylegesen megfigyelhető cselekvés és e cselekvések jelentésére vonatkozó bennszülött állítások egyaránt szerepet kapnak megformálódásukban. A kívülről megfigyelhető és a belülről megragadható közötti dialektikus kapcsolat az, ami lényegében elvezet a bennszülöttek tudásán túl elhelyezkedő, számukra nem tudatosuló jelentésstruktúrákhoz.

E dialektika megvilágítása érdekében Geertz az antropológiában már korábban ismert belső, külső, illetve *emic*, *etic* megkülönböztetése mellett még egy további, a pszichoanalitikus Heinz Kohuttól kölcsönzött differenciával él. Kohut a páciens és a pszichoanalitikus által

használt nyelv összefüggésében élményközele és élménytávoli fogalmakról beszél. Az élményközele kifejezése alatt azokat a kategóriákat érti, amelyeket

„egy beteg, egy kísérleti alany vagy esetünkben egy adatközlő minden erőfeszítés nélkül [használ], ha el akarja magyarázni, hogy ő, illetve társai mit látnak, gondolnak, éreznek, képzelnek stb., s amelyet könnyen megért, ha mások is ezek használatához folyamodnak” (Geertz 1994: 201).

Élményközele fogalmakban kommunikálnak tehát egymással a bennszülöttek, ha kultúrájukról, illetve saját magukról beszélnek. Az élménytávoli kategóriákat

„a különböző szalemberek – az analitikus, a kísérletező szakember, vagy éppen egy pap, vagy ideológus – alkalmazzák tudományos, filozófiai vagy gyakorlati céljaik elérésére” (Geertz 1994: 202).

Miután az etnográfus az élményközele fogalmak segítségével eljutott a bennszülöttek pespektíváját tükrözö értelmezési szinthez, az előzetesen létrehozott, vagy az interpretáció során kialakult tudományos kategóriák formájában bizonyos távolságot is teremt. A kulturális elemzés Geertz felfogásában tehát kétlépcsös folyamat, amelynek első szintjét a kultúrát képviselő bennszülöttek saját fogalmaikkal adott értelmezéseinek az interpretációja alkotja. Ezt az antropológus egy követező lépésben összekapcsolja tudománya, szaknyelve „élménytávoli” kategóriáival. Geertz mindkét fogalmi rendszer együttes használata mellett érvel, hangsúlyozza, hogy a kulturális elemzés szempontjából egyik sem bír kizárólagos jelentőséggel:

„Ha az etnográfus csak az élményközele koncepciókra szorítkozik, elárasztják a közvetlen élmények, és belegabalyodik az élő köznyelvbe. Ha viszont kizárólag az élménytávoli fogalmakat használja, megfeneklik az absztrakciókban és megfullasztja a szakmai zsargon” (Geertz 1994: 202).

Ebben az összefüggésben teszi fel a kérdést, hogyan lehet a két leírásmódot egymással úgy vegyíteni, hogy azok kölcsönösen kiegészítsék egymást.

„A kérdés az, hogy az egyes esetekben miképpen kell ezeket a koncepciókat hadrendbe állítani annak érdekében, hogy az emberek életmódjának olyan értelmezését tudjuk adni, amely nem tapad kizárólag saját szellemi határaihoz [...], viszont nem is teljesen érzéketlen életük megkülönböztető jelentőségű tonalitása iránt” (Geertz 1994: 202).

Válaszként egy olyan metodikai eljárást vezetett be, amely az élményközeli és az élménytávoli fogalmainak összerendezését a helyi részletek és az általános struktúrák közötti ingázássá fordítja át.

Az interpretatív antropológia úgy igyekszik a jelenségek mélyére hatolni, hogy számba veszi, mit jelent az adott cselekvés a cselekvők számára, mit tudhatunk meg belőle az adott társadalomra vonatkozóan, illetve általában a társas élet szempontjából. E leírások állandó cirkulációt teremtenek az egyszerű és az általános, az adatok és a teória, a megfigyelt és az értelmezés között. A „bonyolult egyedi sajátosságok” és a kultúra általános működési elvei közötti kapcsolódások megvilágítása Geertz megközelítésében a legáltalánosabb struktúrák és a legspecifikusabb részletek közötti állandó mozgással történhet meg, ami egyúttal a megértésnek a hermeneutikai elméletből ismert „körszerű” természetére hívja fel a figyelmet. Geertz több helyütt kiemeli – s elemzéseivel igazolja is –, hogy a megértésnek a hermeneutikai körben megfogalmazódó felfogása nemcsak a hermeneutika szokásos terepein, tehát a filozófiai, az irodalmi, történeti, jogi interpretációknál alkalmazható, hanem az etnográfiai elemzés kapcsán is, vagyis akkor amikor idegen emberek gondolkodásmódjába, idegen kultúrákba igyekszünk behatolni (vö. Geertz 1994: 214-215). Az élményközeli és élménytávoli közötti ingaszerű mozgást Geertz a hermeneutikai körrel, vagy „csigavonallal” írja le, illetve egy vers megértéséhez hasonlítja, amennyiben a konkrét és az általános közötti váltakozás révén egyre mélyebben hatolunk az elemzés tárgyába.⁹⁵

A hermeneutikai megértés fenti modellje láthatóvá teszi, hogy az idegen kultúrák antropológiai elemzése az idegenszerű viselkedés leírása és a kultúra általános működésének elemzése által körbehatárolt területen mozog: az idegen kultúra értelmezése a kultúra értelmezésének paradigmaticus helye. Geertz ennek kapcsán két, egymással szoros összefüggésben lévő aspektusra, vagy, ha úgy tetszik, ugyanazon kihívás két oldalára hívja fel a figyelmet, nevezetesen az idegen és a saját kultúra megértésének egymásba kapcsolódására.

⁹⁵ „Amikor egy *explication de texte* kritikus, mint például Leo Spitzer, megpróbálja elemezni Keats *Óda egy görög vázához* című versét, ezt úgy csinálja, hogy állandóan a következő két kérdést teszi fel váltakozva önmagának: „Miről szól a vers?” és „Pontosan mit is látott Keats (illetve mit kívánt nekünk megmutatni) az általa leírt vázán?” S végül az általános megállapítások és a konkrét megjegyzések egyre emelkedő csigalépcsőjének a tetején a költemény olyan olvasatáig jut el, amellyel az észlelés esztétikai módozatának győzelmét bizonyítja a történelmi felett. Hasonlóképpen, amikor egy „jelentések és szimbólumok etnográfusa”, mint jómagam is vagyok, megpróbálja kitalálni, hogy egy bennszülött csoport mit gondol a személyiségről, két kérdést ismételt meg magában: „Milyen az általános életformájuk?” és „Milyen eszközök révén ölt alakot ez az életforma?” [...] Ha meg akarjuk érteni a bennszülöttek - hogy még egyszer ezt a veszélyes szót használjam - belső életét és annak súlyát, az inkább egy közmondás, egy utalás, vagy egy vicc megértésére hasonlít (vagy, amint utaltam rá, egy vers olvasásához), semmint valamiféle lelki közösség eléréséhez.” (Geertz 1994: 215-216.)

Az idegenség, az egzotikum, amely alapján a megfigyelt viselkedést nemcsak érthetetlennek, hanem sokszor önkényesnek is tartjuk, megszűnik, ha túllépünk a megfigyelhető szintjén, s a viselkedést a kultúra mindennapjainak kontextusába állítjuk (vö. Geertz 1994: 181). A kultúra hétköznapi tételén át vezet az út annak belső nézetéhez, vagyis a létrehozás, a használat és a bennszülött magyarázat szintjéhez. A kultúra belülről történő leírását Geertz a következőképpen fogalmazta meg:

„azokat a szimbolikus formákat - szavakat, képeket, intézményeket és viselkedéseket - kutattam és elemeztem, amelyek terminusaiban, a különböző helyeken, az emberek ténylegesen megjelenítik magukat önmaguk és mások számára” (1994: 203).

Ami megfigyelhető, az az interpretatív antropológia felfogásában egyben már interpretált: a kultúra képviselői által adott öninterpretációk halmaza ugyanakkor létrehozza, megerősíti és átírja a kultúrát. A kultúra a jelentések előállításának, ezek összeegyeztetésének és fenntartásának folyamata – szöveg, amely önmagát olvassa.⁹⁶ Az antropológia ezt az olvasatot, a kultúrának ezt a belső nézetét kívánja – saját olvasatán keresztül – érthetővé tenni. Az antropológus tehát már nem a társadalom mérnöke, aki nyers kulturális tényeket rendez össze, hanem szövegmagyarázó, vagy fordító⁹⁷, aki olvasatokat ad a kultúráról. Vagy inkább olvasatok olvasatát, hiszen a kulturális jelentések nyomába csak a kultúra bennszülött képviselőinek az adott jelenségekkel kapcsolatos értelmezéseinek átjuthat. Az antropológus kulturális elemzései így – akárcsak az irodalmi művekéi – befejezhetetlenek, nyitottak: „a teknősök alatt további teknősök rejlenek” (Geertz 1994: 196).

A megértésnek ez a modellje, amely a kulturális elemzést lezárhatatlannak és mindig újra kezdődőnek mutatja, egyértelmű szakítást jelez a természettudományok kumulatív jellegű tudáskonceptiójával. Az antropológus nem megkérdőjelezhetetlen megállapításokat tesz, hanem megkísérli önmaga, illetve saját kultúrája jelentéselőállítási folyamatait a megfigyelt kultúráéval összehangolni.⁹⁸ A létrehozott elemzés interpretatív jellege abban is

⁹⁶ „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 étellel kapcsolatos tudásukat és attitűdjeiket.” (Geertz 1994: 65.)

⁹⁷ Az antropológia, mint fordítás metaforájához lásd Tyler 1991: 91., a kultúrák közötti fordítás és az idegenség megőrzésének kérdéséhez Asad 1986, magyarul Asad 2004.

⁹⁸ Gadamer a nyelvek közötti fordítást olyan kiélezett hermeneutikai tevékenységként határozta meg, amelynek során a fordító feladata, a szöveg eredeti nyelve és a sajátja között egy, mindkettőnek megfelelő harmadik nyelv találása. Ez természetesen azt jelenti, hogy a fordító mindig interpretáló is, aki a maga és az interpretált között igyekszik közös nyelvet találni (Gadamer 1984: 271-272). Az antropológusnak nem jelentéktelenebb feladat jut

megnyilatkozik, hogy nem választható el élesen egymástól az elmélet és az elemzett: egyrészt a sűrű leírás azokra a konstrukciókra vonatkozik, amelyekben a bennszülöttek saját kultúrájukról beszélnek, másrészt az antropológusok ezeket az értelmezéseket rendszerezik tovább, vagyis a „kultúra tanulmányozása során az elemzés mélyen behatol elemzése tárgyába” (Geertz 1994: 182). Az elemzés – mint másodlagos interpretáció – ugyanúgy létrehozza önnön tárgyát (a kultúrát), ahogyan a bennszülött interpretációk konstituálják azt. Csakhogy az utóbbi esetben, amikor a bennszülöttek értelmezik cselekedeteiken keresztül a kultúrát, az, mint természetes tény nyilatkozik meg, míg, amikor az antropológus értelmezi a bennszülöttek értelmezéseit, akkor a kultúrát vizsgálati tárgyává teszi, vagyis az, mint elméleti entitás van jelen (vö. Geertz 1994: 182). Az antropológiai elemzésben tehát a kultúra mint a cselekvők viselkedésének értelemfeltételezett kontextusa adott, ugyanez az értelemfeltételezett kontextus viszont az antropológus megfigyeléseinek és elméleti elvonatkoztatásainak már a tárgya. A kultúrának az előbbi, „természetes” megjelenési formája is értelmezői tevékenység nyomán áll elő: a bennszülöttek olvassák kultúrájuk szövegét. Ebből következik, hogy az antropológia, amikor a bennszülött interpretációkat elemzi, másod- vagy harmadrangú értelmezést hoz létre. E felfogás szerint az értelmezői munka nem korlátozódik az úgynevezett nyers adatok teoretikus feldolgozására, hanem már az adatnyerés szintjét is fémjelzi. A brit szociológus Anthony Giddens ebben az összefüggésben beszél a társadalom-, illetve kultúratudományok kettős hermeneutikájáról (idézi Gottowik 1994: 251).

A kettős hermeneutikai tevékenység az idegent a bennszülött szemszögéből (*native's point of view*) kiindulva az őt konstituáló fogalmak és az antropológus értelmezési kategóriáinak együttes alkalmazásával teszi érthetővé. De a kulturális elemzés ennek inverzióját: a saját elidegenítésének lehetőségét is kínálja. S ez az a másik aspektus, amit itt meg kell még említeni. Geertz már a *Sűrű leírás*ban utal egy Wittgenstein idézet segítségével (Geertz 1994: 180) arra, hogy az idegen kultúrák számunkra a kultúra működésének kiélezett példái.⁹⁹ Az antropológia ezért kutatásain keresztül nemcsak az idegent igyekszik sajátjává tenni, hanem a saját elidegenítését és reflexív vizsgálatát is feladatának tekinti. Az antropológia, amikor

osztályrészeül, mint két kultúra között kidolgozni a közös nyelvet. „Nem próbálunk, legalábbis én nem próbálok sem bennszülötté válni (a szó amúgy is rosszhírű), sem utánozni a bennszülötteket. [...] Ehelyett, a kifejezés tágabb értelmében, ami sokkal többet ölel föl, mint pusztán beszédet, megpróbálunk társalogni velük, ami sokkalta nehezebb és nem is mint általában feltételezik - csak idegenekkel az.” (Geertz 1994:181.)

⁹⁹ „Egyes emberekről ... azt mondhatjuk, hogy átlátunk rajtuk. Ehhez a megfigyeléshez azonban fontos hozzátennünk, hogy az egyik emberi lény teljes rejtély is lehet a számunkra. Erre akkor jövünk rá, amikor egy idegen országba vetődünk, amelynek egészen mások a hagyományai; sőt ez még feltűnőbb, ha egyébként ismerjük az ország nyelvét. Nem értjük az embereket (és nem azért, mert nem tudjuk, mit mondanak egymásnak.) Nem jövünk ki velük.” Idézi Geertz 1994: 180.

idegen kultúrákat elemez, a megszokott környezetben már kevésbé feltűnő képességeinket veszi szemügyre: hogyan kommunikálunk egymással, hogyan értjük meg egymást, hogyan telítődnek kulturális cselekvéseink jelentéssel. Az idegenbe kitekintve, a másság tapasztalatával a sajátot szemügyre venni, a saját horizont kitágítását eredményezheti. A kultúra különböző megvalósulásainak egymás mellé állítása, s azoknak „az emberi megnyilatkozások bármikor fölcsoportosítható jegyzőkönyvébe”(Geertz 1994: 199) történő belefoglalása a diskurzusuniverzum kibővítését eredményezi. Geertz a hermeneutika teoretikusaihoz hasonló kérdést tesz fel: hogyan gyarapítható a lét a másik világból származó értelemösszefüggéseknek a saját világba való áthozatala révén, miként gazdagítható az öntapasztalás az idegen megtapasztalásán keresztül. E tekintetben ismét utalni kell a ricoeuri hermeneutikai szövegelmélet hatására. Ricoeur az irodalmi szövegek kapcsán arra hívta fel a figyelmet, hogy azok a világ új dimenzióit képesek megnyitni számunkra:

„A görögök világáról beszélve nem az akkor éltek helyzetét írjuk le, hanem azokat a szituációtól független, maradandó vonatkozásokat jelöljük, amelyek lehetséges létformaként, a világban létezésünk szimbolikus dimenziójaként állnak rendelkezésünkre” (Ricoeur 1972: 258).

Geertz is valami hasonlót tesz, amikor a leginkább helyi, kulturálisan egyedi részleteket a legáltalánosabb struktúrákkal szövi egybe, s ezen keresztül nem a baliak, vagy a jávaiak aktuális helyzetét jeleníti meg, hanem azt a lehetséges létmódot – vagy az ő gyakran használt kifejezésével élve: életmintát – igyekszik megragadni, ami a mindenkor konkrét cselekedetek mögött kristályosodik ki. S itt újra a ricoeuri lejegyzés koncepciója érhető tetten, az amelyet Geertz a kultúra leírására alkalmaz: szándéka szerint az antropológiai elemzés azt kutatja, hogyan kerül lejegyzésre a cselekvés, azaz miként válnak le a megfigyelhető itt és most zajló „társadalmi beszédre” a konkrét és szituatív vonatkozások, hogyan lesz a „kimondottból” „leírott”, s ennek során miképp rajzolódik ki egy sajátos életforma és világnézet.

2. 4. A sűrű leírás gyakorlata

E „lejegyzés” működésének és a megfigyelt viselkedés mentén rögzült kultúra „sűrű leírásának” egyik leghíresebb példája Geertz bali kakasviadal elemzése. Mivel ez az írás paradigmaticusnak tekinthető az interpretatív antropológia elmélete és praxisa szemszögéből – amint arról a későbbi retorikai fordulat kritikái is tanúskodnak (ld. Crapanzano 1999) –, a következőkben részletesebben foglalkozom vele. Ehelyütt azonban nem a Geertz által alkalmazott retorikai formák és ábrázolási konvenciók bemutatása és kritikája az érdekes,

hanem annak az antropológiai gyakorlatnak, azaz kettős hermeneutikának a megvilágítása, amelyet Geertz az élményközele és az élménytávoli kategóriák összeegyeztetésében határoz meg. Ennek első lépcsőfoka – ahogyan erre már többször utaltam –, a bennszülött koncepciók feltárása, amit az antropológus úgy valósít meg, hogy a bennszülött „auktor” interpretációit analitikus fogalmi hálóval fedi le, majd ennek alkalmazásával újrainterpretálja a „bennszülöttek szemszögéből” adott értelmezést.

Geertz a bali kakasviadalt kollektív szöveggé interpretálta, még hozzá két szempontból: egyrészt szöveg, amit az etnográfus megpróbál megfejteni és elolvasni; ugyanakkor azonban olyan szöveg ez, amit a baliak „önmaguknak önmagukról mondanak” (Geertz 1994:164). Az elemzendő szöveg „abban áll, hogy a kakasok egymást esztelenül darabokra szaggatják” (Geertz 1994:165), ugyanakkor a baliak számára ez valami teljesen mást jelent, mint ahogyan azt a nyugati megfigyelő látja, mert

„itt csak úgy tűnik, hogy kakasok küzdenek. Valójában az emberek versengnek egymással” (Geertz 1994:131).

Ezen a szinten látszanak a bali élet szimbolikus struktúrái kibontakozni, ez az a „bemenet”, ahonnan rá lehet látni arra a kultúrára, amelyet „olvasni” és „megfejteni” az antropológus feladata. Geertz egy első, elnagyolt értelmezési kísérletében a kakasviadalt úgy írja le, mint a társadalom színpadán előadott, dramatikus játékot:

„A kakasviadalkor ember és állat, jó és rossz, az ego és az id, az én és a tudatalatti, a győzedelmeskedő férfiasság alkotóereje és az elszabadult állatiasság romboló ereje egyesül a gyűlölet, a kegyetlenség, az erőszak és a halál véres drámájában” (Geertz 1994: 135).

A viadalok – amelyek helyszínét és menetét aprólékosan jellemzi – értelmezésében központi szerepet játszanak a fogadások. Ezeknek két típusát különíti el: a nagy összegekben, csoportok között és szinte titkosan zajló központi, illetve a kis összegekben, egyének között a kakasviadal színhelyének szélén hektikusan megkötött fogadásokat. Az előbbiek azok, amelyek igazán kockázatosá teszik a játékot, illetve döntenek arról, hogy az milyen „mély” lesz. Minél magasabbak a tétek és minél egyenlőbbek a kakasok esélyei, annál mélyebb a viadal. Ezt a fogalmat Geertz Jeremy Bentham elméletéből kölcsönözte, aki azokat a játékokat jellemezte így, melyek résztvevői túl magas, szinte értelmetlen kockázatot vállalnak. Geertz azonban, Benthammal szemben nem ítéli el az ésszerűtlenül nagy rizikójú játékokat,

hanem megkísérli őket a bennszülött magyarázatok kontextusában értelmezni. Így jut arra a következtetésre, hogy a baliak számára a kakasviadal esetében nem az anyagi nyereség vagy a veszteség a meghatározó, egy kakas győzelme vagy veresége morális jelentőséggel bíró szimbolikus esemény. „A pénz csak szimbolikus kockázatot képvisel” (Geertz 1994:148) – ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy mindegy lenne, mennyit veszítenek vagy nyernek. A baliak a pénz formájában tulajdonképpen saját státusukra fogadnak, a kakasviadal a „megmérettetés drámája” (uo.):

„[...] a fogadásban részt venni annyi, mintha az ember a kakasán, mint médiumon keresztül – célzatosan és képletesen – nyilvános énjét állítaná ki a ‘porondra’” (Geertz 1994:149).

A viadalokat megfigyelve Geertz megállapította, hogy a fogadások során egy-egy kakas tulajdonosa körül több személy csoportosul, s így tulajdonképpen nem egyének, hanem kis közösségek fogadnak egymás ellen. Míg a küzdelem menetét irányító szabályokat pálmalevelekre lejegyezve rögzítik, s adják tovább egymásnak a generációk, addig a fogadás és a szövetségkötés íratlan szabályokat követ. Geertz megfigyelései és a baliakkal folytatott beszélgetései alapján tizenhét ilyen íratlan előírást gyűjt össze. E szabályok tartalmazzák többek között, hogy

„egy ember gyakorlatilag soha nem fogad olyan kakas ellen, amelynek gazdája a saját rokonsági csoporthoz tartozik” (Geertz 1994: 152).

Ugyanez érvényes magasabb szerveződési szinteken, rokonsági csoportokra, vagy a falura, ha más falu kakasa ellen lépnének fel. A konfliktusokat azzal jelzik, hogy az ellenséges kakasra fogadnak, míg a kibékülést az egykori ellenség kakasának támogatása szimbolizálja. A tizenhetedik pontban Geertz összefoglalja a fentieket, miközben hangsúlyozza, hogy ezeket a szabályszerűségeket a bennszülöttek élményközeli fogalmaiban határozta meg, azaz értelmezésének ez a rétege a bali kakasviadal „belső” nézetét adja vissza:

„Végül, a Bali-szigeti parasztok mindennek teljes mértékben tudatában vannak, ezeket – legalábbis egy etnográfusnak – el is tudnák mondani, körülbelül ugyanezeket a szavakat használva. A kakasviadal szinte minden bali ember szemében, akivel beszéltem, olyan dolog, mint tűzzel játszani anélkül, hogy az ember megégetné a kezét” (Geertz 1994: 156).

„A tűzzel játszani” metafora jelzi, hogy a baliak képesek a kakasviadalt saját értelmezői kommentárral ellátni, azaz tudják, miért mennek a viadalra, s mit fognak ott találni. Jellemző módon ugyanakkor ez az egyetlen szövegrész, amely kimondottan a bennszülött, s nem az antropológus értelmezéséről tanúskodik. Geertz alkalmazza a helyiek által használt kifejezést, de a továbbiakban integrálja azt saját értelmezésébe, kommentálja, s újrainterpretálja azt:

„Az ember aktivizálja a falvak közötti és a rokonsági ellentéteket és szövetségeket, de mindezt ‘játékos’ formában teszi. A személyközi és csoportközi direkt agresszió egészen veszélyes és elbűvölő közelségbe kerül (ez is olyan dolog, ami aligha történhet meg hétköznapi viszonyok között). Annyira azonban mégsem kerül közel a veszélyhez, hogy ‘meg is égesse’ magát, hiszen végül is ez ‘csak egy kakasviadal’” (Geertz 1994: 157).

Jól láthatóvá válik itt az antropológus fogalmi rendszerére történő áttérés: Geertz először a bennszülött értelmezések segítségével írja le a kakasviadallal kapcsolatos elképzeléseket, majd ezeket saját szavaival kommentálva jut el ezen elképzelések rendszerezéséhez. A kétlépcsős interpretációs művelet Geertz egyéb munkáiban általában rejtve marad, de itt az egymásra épülő rétegek láthatóvá válnak azáltal, hogy a tizenhetedik pontban határozottan utal a bennszülött kategóriára, s ezzel arra a szövegre, amit a baliak önmaguknak mondanak. Egyúttal itt keletkezik az a szöveg, amit egy következő lépésben az etnográfus megfejteni és megérteni próbál. Ez a két aspektus – a megélt kultúra leírása és a megfigyelt kultúra elemzése, vagyis a kultúra, mint természetes tény, illetve elméleti entitás – a legtöbb esetben szétválaszthatatlanul egybemosódik. A bali kakasviadal esetén észlelhetjük ugyan a különbséget a két szint között, bár itt sem teljesen tiszták a határvonalak, s nem lehetünk egészen biztosak abban, hogy az idézőjelben jelölt „játékos” és „csak egy kakasviadal” kifejezések a baliak szájából hangzottak-e el. Arra érdemes még ehelyütt utalni, hogy e két interpretációs réteg metodikai tekintetben szintén elválik egymástól: a bennszülött értelmezéseket az antropológus megfigyelések és a helyiekkel folytatott beszélgetések, interjúk alapján a terepen rögzíti, míg saját értelmezése minden valószínűséggel a terepről való hazatérés után, az olvasás és írás egymást váltó műveleteiben készül el.

Visszatérve a kakasviadal elemzéséhez: Geertz alapvetően azt az álláspontot képviseli – ahogy a fentiekben erről már szó esett –, hogy a kultúra bennszülött képviselői olyan anyanyelvi beszélők, akik a nyelvet anélkül (is) tudják használni, hogy tisztában lennének annak grammatikai szabályaival. Ebből a párhuzamból következően a bennszülött értelmezések nem reflektálnak kellő mértékben a kultúra mélyén rejlő működési

mechanizmusokra, ezért további értelmezést kívánnak, hogy a rejtve maradt jelentések, szemantikai utalások és tartományok felszínre kerülhessenek. Eszerint jár el Geertz a kakasviadal esetében is, hiszen célja a jelenség mögötti jelentésstruktúrák kibontása. Jelentéstulajdonításait az értelmezés második szintjén, a már említett élménytávoli fogalmak segítségével mutatja meg. A kakasviadal, ami a felszínes megfigyelő számára csupán egy kaotikus küzdelem, „féktelen tombolás” (Geertz 1994: 138), azáltal válik kulturálisan szabályozott formaként felismerhetővé, hogy mint „a társadalmi mátrix szimulációja” (Geertz 1994: 151), vagy mint – a goffmani kifejezéssel –, „státusvérfürdő” (Geertz 1994: 151) jelentéssel telítődik. A kakasviadal tehát a közösség csoportjai közötti rivalizálást és státusharcot önti szimbolikus formába. Lényegében nem vezet semmilyen társadalmi következményhez, és ahogyan arra Geertz utal, hosszú távon még az anyagi veszteségek is kiegyenlítődnek:

„Ténylegesen azonban senkinek sem változik meg a státusa. Az ember egyénileg nem tud feljebb emelkedni a ranglétrán azzal, hogy kakasviadalt nyer, de ilyen módon lejjebb sem kerülhet. Az ember legfeljebb élvezi, ‘kóstolgatja’ a játékot vagy elviseli és elszenved a pillanatnyilag drasztikusnak tűnő, mesterkéltné státusváltozást, merthogy ez amolyan ‘tükör-mögötti’ státusugrás, mely valódisága nélkül is rendelkezik a mobilitás látszatával” (Geertz 1994: 159).

Ebben az összefüggésben Geertz a kakasviadalt művészeti formához hasonlítja, amely a baliaknak a saját kultúra kontextusában releváns témák megjelenítésére kínál módot. Minden kultúra rendelkezik művészeti formákkal, amelyek szerepe a mindennapokban az egyén előtt rejtve maradó tapasztalatok reálissá tételében ragadható meg:

„Amit tesz [a kakasviadal], az ugyanaz, amit más vérmérsékletű és más hagyományokkal rendelkező népeknek a *Lear király* vagy a *Bűn és bűnhődés* ad: olyan témákat vet fel, mint halál, férfiasság, szenvedély, büszkeség, vereség, nyereség, szerencse, és oly módon építi föl és jeleníti meg ezeket, hogy kidomborítja alapvető természetük sajátos szemléletmódját” (Geertz 1994: 159.)

A kakasviadal a bali kultúra ethoszát jeleníti meg, azt, ahogyan a baliak élnek. Ez az esemény egyrészt része hétköznapijaiknak, ugyanakkor azonban reflektál is azokra, amennyiben felforgatja a mindennapok rendjét, s azzal játszik, hogy mi lenne, ha minden a feje tetejére

állna.¹⁰⁰ Ebben a vonatkozásban tulajdonított Geertz értelmező funkciót a bali kakasviadalnak (Geertz 1994: 164), s állította párhuzamba a nagy irodalmi művekkel. Egy, Northrop Frye-tól vett idézet¹⁰¹ segítségével azt fejt ki, hogy a kakasviadal egy költő alkotásához hasonlóan általános emberi tapasztalatokat megfogalmazó kulturális forma, amely rendezetlenül bennünk maradó tapasztalatokat önt formába. A kakasviadal azzal, hogy a „mindennapi tapasztalatok [...] fókuszba állítását valósítja meg” (Geertz 1994: 166) azonban nemcsak megfogalmazza a mindennapi tapasztalatokat, hanem azt is lehetővé teszi, hogy egyáltalán szert tehessünk ilyen tapasztalatokra. Geertz a kulturális rendszerekről – például a vallásról, vagy a művészetről – szóló írásaiban több helyütt utalt a szimbolikus formák figyelemreméltó tulajdonságára, hogy azok a valóságot egyszerre írják le és teremtik meg.¹⁰² A kakasviadal egy ilyen szimbolikus forma,

„kifejezési eszköz, kép, szöveg, modell és metafora [...] a társadalmi szenvedélyeket [...] a toll, vér, tömeg és pénz médiumán keresztül eljuttatja” (Geertz 1994: 159),

megjelenít, s ezen keresztül valós tapasztalatokat generál. Figyelemre méltó az a mód, ahogyan Geertz megjegyzésével a kultúra általános működésére rávilágít. A kakasviadal a bali kultúra egy szelete, ugyanakkor annak paradigmatis helye is, ahol ez a kultúra újrahataározásra és megerősítésre lel. Így ír:

„A kakasviadalon a bali ember saját temperamentumát és egyúttal a társadalom természetét formázza meg és fedezi fel” (Geertz 1994: 168).

Az interpretatív antropológia kultúrafogalmát érhetjük itt tetten.

Az irodalmi szöveg és a társadalmi „anyagból” építkező kulturális szöveg egybevetése Geertz számára azt a lehetőséget kínálta, hogy a kultúra működésében mutasson rá performatív, esztétikai momentumokra: arra, ahogyan a társadalmi tapasztalatok dramatikus formákká sűrűsödnek, a jelentés sajátos szimbolikus formákba öntve a társadalom színpadán

¹⁰⁰ A kakasviadal nyílt agresszivitása a mindennapok konfliktuskerülő, etikettszerű viselkedését borítja fel.

¹⁰¹ „A költőnek nem az a feladata, hogy elmondja nektek mi történt, hanem, hogy mi történik; nem azt mondja, ami már bekövetkezett, hanem azt, ami mindig bekövetkezik. A tipikust, a visszatérőt, vagy ahogyan Arisztotelész nevezi, az univerzális eseményt mutatja be.” (Northrop Frye, idézi Geertz 1994: 166.)

¹⁰² A *model of* – a valóságot leíró – és a *model for* – a valóságot létrehozó – modellek közötti különbséget Geertz a vallásról írt tanulmányában fejt ki: „a kulturális minták egy alapvetően kettős aspektussal rendelkeznek: jelentést, azaz objektív elméleti formát kölcsönöznek a társadalmi, pszichológiai valóságnak úgy, hogy magukat ehhez alakítják, a valóságot pedig magukhoz.” (Geertz 1994: 69).

megjelenítődik és a színre vitelen át erőteljesebben, hatásosabban artikulálódik. A kultúra tehát az irodalmi szöveghez hasonlóan megszerkesztett és formalizált. Zárt és mégsem az, kész és keletkező, kanonizált és felforgató.¹⁰³

Geertz tehát a bali kakasviadal elemzése során a „játék a tűzzel” bennszülött metaforától a kakas – férfi – státus jelentéstruktúráin át végül a kultúra, mint szöveg koncepciójáig jut el. Lássuk e meglehetősen széles és lenyűgöző értelmezői apparátus néhány jellemző pontját! Amikor a szerző a kakasviadalt „metaszociális kommentárnak” (Geertz 1994: 164) nevezi – hogy csak egyet említsek az élménytávoli fogalmak közül –, nyilvánvaló, hogy érdeklődése előterében már nem az esemény bali interpretációja áll. A helyiek perspektíváját a kultúrakutató antropológusé váltja fel, aki mindenekelőtt a kakasviadal bali kultúrát értelmező funkcióját emeli ki. Geertz etnográfiai interpretációja, amely az interpretált interpretáló voltára tesz figyelmessé, úgy tűnik, kevesebbet árul el a bennszülöttek szemszögéről, ám annál többet az interpretatív antropológia alapelveiről. Kritikusai ezért gyakran szemére vetik, hogy a bali kultúra eltörpül a teória mellett.¹⁰⁴ Az igaz, hogy Geertz egybemossa a bennszülött és az etnográfusi értelmezői perspektívákat, ám hermeneutikai elveit tekintve következetesen jár el, amikor az adott kultúra egy speciális részlete és a kultúra általában vett működési mechanizmusai, a bali tapasztalatok és az univerzális emberi tapasztalatok között ingázva szövi interpretációjának szálait. Geertz hermeneutikai olvasatot ad a bali kultúráról, amely elsimítja a különbségeket annak érdekében, hogy általános, ha úgy tetszik, tipikus, azaz személyektől és szituációtól független világnézetet tárjon elénk. Ebből következik, hogy a „bennszülöttek válla felett olvas” (vö. Geertz 1994: 169), tipizálja a baliakat, és több tucat eseményt stilizál eggyé.

2. 5. „Csillogó tornyok”

Az interpretatív irányzat elsősorban a kultúrafogalom forradalmiasításával határozza újra az antropológiai szemléletet. Geertz az 1966-ban íródott *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára* című írásában még hiányolja az ember és a kultúra viszonyának leírásában az igazi teoretikus orientációt. Az integratív gondolkodás hiánya megítélése szerint főképp abban a megközelítésben manifesztálódott, amely az emberi létet különböző aspektusokra – biológiai,

¹⁰³ Megfordítva a perspektívát: Geertz számára ezért az esztétikai szférája nem elkülönített, a művészet egy sajátos kulturális rendszer, amely a kultúra jelentésselállító folyamataitól csak analitikusan határolható el. Vö. Geertz 1994: 239-268.

¹⁰⁴ A legismertebb Geertz kritikák: Crapanzano (1986) 1999, Roseberry 1982, Schneider 1987, Scholte 1986.

pszichológiai, társadalmi, kulturális – bontotta¹⁰⁵, s ezeket önállóan tanulmányozható, ám hierarchikusan egymásra épülő rétegeknek tekintette. Ez a gondolkodási modell abból indult ki, hogy létezik az emberi természetnek biológiai, fizikai állandók és törvényszerűségek formáját öltő, a kultúrától független dimenziója. Az emberi létezés kétosztatúságának tézise azt a látszatot keltette, mintha a különböző kulturális jelenségek ezen állandókra adott reakciók lennének, az antropológiát pedig ugyanez a szemlélet arra redukálta, hogy a feltárt biológiai, pszichológiai stb. faktoroknak megfelelő kulturális faktorokat mutasson föl (vö. Geertz 1992: 67). Kérdéses, hogy a legkisebb közös nevezőnek mutatkozó univerzális jellemzőkre fel lehet-e építeni az ember tanulmányozását, vagy nem kell-e inkább megfordítani a perspektívát, s a kultúrák közötti különbségekben meghatározni az emberi nem paradigmaticus jegyét?

„Az emberek kulturális sajátosságai – különlegességük éppen –adhatnak leginkább felvilágosítást emberi létünk specifikusságáról” (Geertz 1992: 68).

Geertz ezért amellet érvel, hogy a különbözőségekre helyezzük a hangsúlyt és ne egy modellt, vagy ideáltípust követve vizsgáljuk az ember univerzális toposzát, hanem az embereket és azokat a kontextusokat kutassuk, amelyek sajátossá formálnak bennünket. A szemlélet kiindulópontjául az a felismerés szolgál, hogy „nincsen kultúrától független emberi természet”(Geertz 1994: 75). Szemben azzal az elképzeléssel, amely a különböző viselkedések mögött univerzális emberi természetet, állandókat tételez, Geertz új hangsúlyokat helyez el. A kultúrát nem az univerzális, de nem is a specifikussal emberi természettel azonosítja. Számára a kultúra instrumentális, amely az egyedit és az univerzálisat egyaránt magában foglalja. A kultúra szimbolikus formák összessége, konstrukciók és interpretációk halmaza, amelyekkel a kultúra tagjai tapasztalataikat értelmezik és rendszerezik. Az emberek már létrehozott szimbolikus formákat használnak, ugyanakkor ezeket a formákat a használaton keresztül alakítják is.

„Eszméink, értékeink, cselekedeteink, sőt érzéseink egyaránt a kultúra termékei” (Geertz 1994: 78).

A szimbólum- és jelentésorientált kultúrakoncepció a kulturális antropológiában metodikai változásokat is előidézt. Az antropológiai elemzés szakított azzal a holisztikus ideállal, amely szerint az adott kultúra minél több aspektusáról be kell számolni, hogy egy megfelelően

¹⁰⁵ Ez volt a *four field science* korábban már említett modellje.

átfogó kép születhessen a vizsgálat tárgyáról. A klasszikus etnográfia – ahogyan azt például Malinowski képviselte – a kultúra egész spektrumát meghatározott sorrendbe és egyúttal hierarchiába állított „témák” segítségével látta átfoghatónak. Az elemzés íve a földrajzi elhelyezkedéstől, a népesség összetételén, a gazdasági és társadalmi szerveződés taglalásán keresztül jutott el a kulturális elképzelések tárgyalásáig, vagyis az antropológia lényegében saját keretein belül reprodukálta azt a rétegezettséget, amit amúgy az ember kutatására létrejött diszciplínák állítottak föl, s ami mögött ugyanaz a hit munkált: a különböző dimenziók végső soron egy egészet adnak ki, legyen szó a kultúráról, vagy az emberről. A geertzi szemlélet megtörte a témák és területek között felállított hierarchiát, s amellel érvelt, hogy egy kultúra szimbolikus formáinak elemzése bárhol elkezdődhet, mint ahogy bárhol be is fejeződhet. Bárhonnán behatolhatunk a kultúrába, legyen szó kakasviadalról, jávai faluünnepségekről vagy bazárokról. Ezzel a holisztikus perpektíva uralmát – melyet kimondva-kimondatlanul az a feltételezés mozgatott, hogy a kultúra organikusságát és szervezettségét az elemzés logikus szerkezete igazolja – megtörte a paradigmatis elemzés elve. Az elv hangsúlyozta, hogy a kulturális elemzés lényege nem a minél több jelenség felsorakoztatása, hanem a kultúrának, mint jelentéselőállító gyakorlatnak a bemutatása – ehhez pedig különböző „bejáratokat” találhatunk. Mivel az antropológus csupán egy interpretációját adja a kultúrának, lemond arról a tekintélyről, ami a kultúra „megmagyarázásából” fakad. Az etnográfiai leírás olvasattá történő átminősítése pedig saját átmenetiségének és ideiglenességének elismerésével egyenértékű.

Az interpretatív antropológia centrális tézise szerint a kulturális elemzés perspektivikus, körkörös és lezárhatatlan (vö. Rabinow & Sullivan 1987:6). A perspektivikusság szempontja a mindenkori elméleti diskurzusok közegében elfoglalt meghatározott értelmezői pozíció, s annak a leírásra gyakorolt hatását reflektálja. A körkörösség esetében elsősorban arról van szó, hogy a társadalomtudományok maguk is sajátos értelmezési rendszerek részei, amiből kiindulva más értelmezési rendszereket próbálnak meg interpretálni, vagyis olyan jelenségeket értelmeznek, amelyek már interpretációk. E tézist követve nem létezik az adott kultúrától és történeti korszaktól független privilegizált nézőpont, mint ahogy az interpretációk megfogalmazásához segítségül szolgáló semleges nyelv sem. Az interpretációk interpretációját adó kulturális elemzés folyamata éppen ezért befejezhetetlen, annál is inkább, mert a tárgyat képező kultúra sem zárt egység. A rá jellemző állandó alakulás miatt az antropológusnak a változó történeti és kulturális kontextusnak megfelelően változó jelentéssel bíró szimbólumokkal és szimbólumrendszerekkel van dolga. A kultúra ezért mindig nyitott az

új olvasatokra, ami az egyes interpretációk átmenetiségével, töredékességével jár együtt. E három szempont együttesen rámutat arra, hogy a kulturális antropológia által előállított ismeretek nem vethetők egybe a természettudományos objektív tudással:

„A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokból” (Geertz 1994: 188).

Geertz a sűrű leírással kapcsolatban leszámol a tudás kumulatív voltának mítoszával és az antropológiát olyan tudományként határozza meg, ahol a haladás a tárgyba egyre mélyebbre hatoló elemzésekben és a „vita kifinomodásában” nyilvánul meg (vö. Geertz 1994: 197), a magyarázatok meggyőző ereje pedig nem a tények mennyiségén mérhető le, hanem azon, hogy a

„tudományos képzelet mennyire képes bekapcsolni minket idegen emberek életének vérkeringésébe” (Geertz 1994: 184).

Az objektivitást és a valóság értékmentes, közvetlen visszaadásának lehetőségét elbúcsúztató interpretatív szemlélet nyilvánvalóvá tette, hogy az idegen kulturális világok leírásának több köze van a történetmondáshoz és az irodalomhoz, mint a természettudományokhoz. A saját és az idegen közötti közvetítéshez elengedhetetlenül szükséges képzelet és kreativitás mindenekelőtt az etnográfiai szöveg formájában ölt alakot. Ezek a szövegek nem a valóság közvetlen leképezései, nem olyan formák, amelyek tárgyukra, az idegen kultúrára direkt rápillantást kínálnak, e szövegek nem az elemzés semleges öntőformái, hordozó edényei, hanem a szerző alkotásai. Az antropológiai szövegek megalkotott, azaz fiktív voltának Geertz már a *Sűrű leírás*ban megkülönböztetett figyelmet szentelt, mint ahogy azt is kihangsúlyozta, hogy az antropológiából hiányzik az ábrázolási módok, a megjelenítés kellő reflektálása (vö. Geertz 1994: 183).

„Az ilyen stílusban készült munkák, hogy ‘ez egy sólyom, ez egy fűrész’ nagyon ritkák az antropológiában, ha a terepmunka-beszámoló és a helyileg korlátozott adatgyűjtés szintjén túljutunk. A szakma általános megbecsüléssel kapcsolatos igényei nem az efféle kézműves munkákon alapulnak, hanem azokon a csillogó tornyokon, amelyeket olyan szerzők, mint Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski vagy Benedict húztak magasba” (Geertz 1993: 136).

Az antropológia e „csillogó tornyai” az idegen kultúrák sikeres leírásainak bizonyítékai, munkák, amelyek bevezetnek bennünket az idegen életmódok áramlásába, írások, amelyek hidat vernek közöttük, ahogyan a bennszülöttek látják kultúrájukat és közöttük, ahogy az etnográfus tekint rájuk. A Geertz által fölvetett kérdésre: hogyan viszonyul egymáshoz a kulturális elemzés tárgya és formája, avagy miképp épülnek föl az antropológia csillogó tornyai, az interpretatív szemlélettel rokonszenvező, de azon túllépő antropológusok következő generációja keresi a választ.

III. „Szövegek”: a megírt világ, azaz az antropológia antropológiája

III. 1. Az antropológiai kutatás „megírt” helyei

1. 1. Az antropológiai terep dilemmája

„Az éppen előhívott fotográfiákat kell megnéznem, hogy egyáltalán észrevegyem, ez itt körülöttem Afrika. Azok között a meztelen emberek között álltunk, akik a fotólemezeken láthatóak. Különös csalóka kép”

írta Michel Leiris 1934-ben megjelent *L’Afrique fantome* címet viselő naplójában (Leiris 1981 I: 225). Amikor Leiris 1931-ben csatlakozott a Dakarba induló etnográfiai expedícióhoz, egy olyan Afrika-kép nyomába szegődött, amelyet a korabeli művészeti, illetve populáris érdeklődés formált.¹⁰⁶ Ez az Afrika mindenekelőtt a nyugati civilizációból – és a saját identitásból – való kitörés lehetőségét és a primitív egy őseredeti formájának megtalálását kínálta:

„én, aki ebben az utazásban nemcsak a legjobb módszerét látom annak, hogy valós, élő ismereteket szerezzek, hanem bizonyos gyermekkori álmaim beteljesülését is várom tőle, az öregedés és a halál elleni küzdelem lehetőségét, miközben – az idő folyamának legalább imagináriusan ellentartva – fenntartás nélkül átadom magam a térnek, hogy a különböző emberekkel létrejövő kapcsolatok nyomán elfelejtsem saját, időben korlátozott személyiségemet – azt kívánnám (...), hogy a tisztán esztétikai kérdésekkel foglalkozó művész, vagy irodalmár barátaim közül minél több (...) vágjon neki ugyanannak az útnak, aminek én: utazzanak, méghozzá ne úgy, mint a turisták (akik szív nélkül, szemek és fülek nélkül utaznak), hanem, mint az etnográfusok, s eközben általában véve emberileg annyira nyitottan, hogy elfelejtsék ‘a fehérek mániáit’, s attól is megszabaduljanak, amit intellektuellt voltuk kapcsán elképzelnek” (Leiris 1985b: 34).

9. kép

A valós Afrika azonban nem felelt meg, mert nem tudott megfelelni a vele szemben megfogalmazott elvárásoknak. Leiris nem leplezhette csalódottságát, amikor az utazás végül nem vezetett el a várt „igazi”, „tisztá” Afrikához. A első benyomásokat (és sztereotíp elvárásokat) – buja növényzet, meztelen vadak – gyorsan tönkre tette az a felismerés, hogy a civilizáció már ezekre a helyekre is behatolt és elpusztította a feltételezett eredetiséget és

¹⁰⁶ Az Afrikáról kialakított elképzeléseket befolyásolta a „néger” művészet és zene iránti lelkesedés - jellemző adalék, hogy a Dakar-Djibouti expedíció hazatérte után megrendezett kiállítás megnyitóján Josephine Baker lépett fel. A francia etnológia ugyanakkor igyekezett az expedíciót saját intézményesülési céljai érdekében elhatárolni a populáris érdeklődés különböző formáitól. Az egész afrikai kontinenset átszelő utazás és etnográfiai gyűjtőmunka politikai, nemzeti érdekeket is nyilvánvalóvá tett. Vö. Albers 1999: 203-204.

ártatlanságot. Az „igazi Afrika“ csak azokon a képeken lesz látható, amelyeket Leiris társa, a szintén etnográfus Marcel Griaule készített – minden, az autentikusságot kétségbe vonó, zavaró körülményt kizárva. Leiris e képeket szemlélve ugyan az „igazi” Afrikát látta, csak hogy az, amit ezek a képek mutattak, már nem originális életformák, hanem konstruált helyzetek: „egy imaginárius kontinens fantomképei” (Albers 1999: 205).

A 20. század első felében az antropológusok, a terepmunka és a résztvevő megfigyelés módszerével felszerelkezett professzionális utazók már meghódított, azaz különböző politikai és kulturális gyakorlatokkal „megírt” kultúrákban, ha úgy tetszik, az európai kultúra által előkészített terepen találták magukat. A civilizáció előretolt bástyái paradox módon megkönnyítették a kutatások megszervezését és lehetővé tették, hogy a korábbi, rövidebb tartózkodást több éves terepmunka váltsa fel, ugyanakkor az egzotikus kultúrák átalakulásában, alávetésében, sőt megsemmisítésében is közreműködtek. A misszionáriusok, utazók, kereskedők, államok, politikai hatalmak, katonai egységek és gazdasági szervezetek nyomán járó antropológusok igyekezete ezért mindenekelőtt arra irányult, hogy rögzítsék a fellelt kulturális állapotokat, mielőtt a mindenütt előretörő modernizáció ezeket is eltörölné.¹⁰⁷ Az archiváló igyekezetet azonban az eredeti elvesztése miatt érzett szomorúság és az érintetlen utáni nosztalgikus vágy járta át:

„Az antropológia abban a szomorúan nevetséges, hogy ne mondjam tragikus helyzetben van, hogy abban a pillanatban, amikor rendbe tette műhelyét, előkészítette megfelelő szerszámait, s készen áll a kitűzött feladat elvégzésére, vizsgálatának anyaga reménytelen gyorsasággal olvad el a szeme előtt.” (Malinowski 1979: XV)

„Nincs lelkesítőbb kilátás az etnográfus számára mint az, hogy ő az első fehér ember, aki behatol egy bennszülött közösségbe. Már 1938-ban is csak a világ meglehetősen ritka tájékán volt elérhető ez a jutalom, olyan kevés helyen, hogy az ujjunkon is megszámlálhattuk. Azóta még jobban összezsugorodtak ezek a lehetőségek.” (Lévi-Strauss 1979: 421)

Lévi-Strauss ebben az összefüggésben nevezte magát a „tér régészének”, akinek a modernizáció, a nyugati világ okozta pusztítások nyomán az a feladata, hogy a fennmaradt töredékekből rekonstruálja az egzotikumot (vö. Lévi-Strauss 1979: 41). S bármennyire vágyódik a régi, 16. századi utazók, Léry, vagy Bougainville kortársaként megtapasztalni az

¹⁰⁷ A leíráson keresztüli megmentés mélyen meghatározza az antropológiát, ennek allegóriáját elemzi James Clifford. Vö. 1999: 151-181.

eredeti egzotikumot, rá kellett jönnie, hogy csapdában van. Az első kulturális találkozásokat – amelyek a Másikat a maga eredetiségében mutatták – az idegen kultúra élménye, rejtélyessége és érthetlensége határozta meg. Az utazó csodálkozó tekintete az idegent látványként fogadta be, a megértést a vademberek mítosza korlátozta. Amikor viszont már az iskolázott etnográfiai tekintet vizsgálhatná a Másikat, addigra az, a kultúrák egymáshoz való közeledése folytán elveszítette a maga teljes idegenségét:

„Végeredményben két lehetőség foglya vagyok: hol régi utazó vagyok, előttem egy csodálatos látvány, de minden vagy majdnem minden részlete elsikkad a szememben – s ami még rosszabb: gunyoros és viszolygó érzést kelt bennem; hol meg modern utazó vagyok, aki egy eltűnt valóság maradványait hajszolja. Mindenképp csak veszíthetek, még többet is, mint gondolnánk: mert én aki árnyak között sopánkodok, vajon nem állok-e idegenül az igazi látvány előtt, mely éppen most ölt alakot, de én még nem emelkedtem olyan emberi magaslatra, hogy a kellő értelem meglegyen bennem a megfigyelésére? Néhány évszázad múltán, ugyanezen a helyen, egy másik – hozzám hasonlóan kétségbeesett – utazó siratja majd, hogy eltűnt valami, amit én még láthattam volna, de elsikkadt előttem. Kettős betegség áldozata vagyok, minden bánt, amit csak megpillantok, és szüntelenül szemrehányást teszek magamnak, hogy nem nézek eléggé.” (Lévi-Strauss 1979: 41)

Az idegen kultúrák nyomába szegődő antropológus vagy vágyképeket kerget, amiket aztán majd fotográfiákon talál meg – mint Leiris –, vagy az elveszett egzotikum töredékeit rakosgatja össze – mint Lévi-Strauss –, esetleg a kultúrák eredeti homogenitását siratja, amit aztán monográfiájában mégis sikeresen rekonstruál – mint Malinowski –, ami végső soron arról az alapvető, az antropológiát jellemző ellentmondásról árulkodik, amely a ténylegesen megtalált idegen kultúrák és az ezekre vonatkozó képek között feszül. A „primitivitás”, az „eredeti”, az „ősi”, az „érintetlen” metaforái köré csoportosuló képek az antropológiai találkozást úgy stilizálták, mintha az az első, kultúrák közötti találkozás – amely a történeti múltnak egy pontosan nem rekonstruálható pontján helyezkedik el, mondhatni fikatív –, újra létrejöhetne az antropológus semleges, kíváncsi, nyitott és képzett tekintete révén. Az antropológus annak az elvesztését panaszolja, amit az előtte utazók láthattak, de nem értettek meg, ő viszont – mint különleges utazó, régész és nyomolvasó –, felszínre hozza az elveszettet, értelmezi azt, leírásaiban és fotográfiáiban az elképzelt első pillanatok nosztalgikus imitációit merevíti ki. Lévi-Strausst egyre az a vágy hajtja, hogy a brazil őserdőben olyan törzssel találkozzék, akiket még senki sem látott, Leiris a vad, civilizáció-előtti Afrika conradi világát keresi – mindketten valami abszolút idegent, teljesen mást szeretnének találni. Egy olyan antropológiai terep lebeg a szemük előtt, ahol még senki sem

járt és az „igazi találkozás” rájuk vár. Ez a terep azonban imaginatív, érintetlensége már nem létezik, de persze létrehozható, ahogy Leiris igazi Afrikája is csupán fotókon, s sehol másutt nem bukkan föl.

Az 1931-32-es Dakar-Djibouti expedíció az érintetlen antropológiai terep rekonstruálásának illúzióját árasztotta, miközben a tényleges antropológiai találkozás a francia kolóniákra vonatkozó francia etnológiai ismeretek és múzeumi gyűjtemények szaporítását szolgálta – egy olyan terepen, amit a gyarmatosító politika határolt körül.¹⁰⁸ A többé-kevésbé nyilvánvaló politikai, hatalmi érdekeket elfátyolozta azonban az a körülmény, hogy az antropológia elsősorban önmaga megalapításával, s azoknak a technikáknak és képességeknek a kifejlesztésével foglalkozott, amelyek képessé tették az idegen kultúrák eredményes és hatásos elemzésére. Az antropológia először arra koncentrált, hogy az adatközlők szubjektív tapasztalatait objektív antropológiai elemzésbe fordítsa át. A megfigyelők és a megfigyelték dichotómiája ebben a perspektívában teljesen magától értetődőnek bizonyult, s csak lassan érett meg a felismerés, hogy az antropológusnak a tereppel történő szembeállítása a gyarmatosított országokkal és kultúrákkal szembeni fölényére épült. Az adatokat megtaláló, összegyűjtő, majd elemző, a terepen észrevétlenül mozgó megfigyelő elképzelése jellegzetes módon a jól uralt terep kontextusában keletkezett.¹⁰⁹ Az adatokat aktívan termelő antropológus jelenlétének hatásai, következményei azonban csak akkor merültek föl kérdésként, amikor e terep drámai változásnak indult, s megkezdődött a gyarmati rend fölbomlása.

10. kép

1. 2. A kolonializmus kritikája

Az 50-es évektől fokozatosan kibontakozó kolonializmus-kritika elsősorban az antropológia létrejötté és a gyarmatosítás politikai, történeti folyamatai közötti összefüggéseket elemezte és vitatta. A legkorábban a francia etnológiában, majd később a brit szociálandropológiában, s végül az amerikai kulturális antropológiában megszólaló kritikus hangok a gyarmati szituációval együttjáró egyenlőtlen hatalmi viszonyokra hívták fel a figyelmet. Ez a kritika

¹⁰⁸ Az expedíción gyűjtött tárgyak a *Musée ethnographique du Trocadéro*ba kerültek, a vállalkozást pedig a Ministère des Colonies támogatja, a koloniális igazgatás számára remélve hasznot a kutatásoktól. Vö. Albers 1999: 204.

¹⁰⁹ „Az etnográfiai kikérdés miért emlékeztetett mindig a rendőrségi kihallgatásra? Az emberek szokásaihoz közelebb kerülünk, de az emberekhez...?” (Leiris 1981 I: 274).

természetesen nem egységes, az egyes országokban a gyarmatosító múlt történetével és milyenségével összefüggésben különböző hangsúlyeltolódások figyelhetőek meg.

A francia etnológusok – így például a már említett Marcel Griaule, Michel Leiris, valamint George Bataille – a 30-as évek szürrealista és a négritude mozgalmának törekvéseihez csatlakozva a nyugati kultúrának a civilizáció terjesztésének álcája mögé bújtatott elnyomó voltát emelték ki. Leiris a dakari expedíció után majd húsz évvel, 1950-ben jelentette meg *L'Ethnologue devant le colonialisme* című híres munkáját. Ebben már hangsúlyozta, hogy az etnológusok kutatásaik során nem vettek tudomást az általuk vizsgált kultúrák kolonizációjáról, abból indultak ki, hogy e társadalmak a gyarmatosító jelenlét ellenére megőrizték harmonikus eredetiségüket és homogenitásukat – olyasmit, ami valószínűleg sohasem létezett (Leiris 1985: 56). Leiris szorgalmazta, hogy az etnológus az egész, a kolonizálót és a kolonizáló-kolonizált közötti viszonyt egyaránt magában foglaló kultúrát vizsgálja (vö. Leiris 1985: 67). Egyidejűleg utalt az etnológusnak a vizsgált kultúrára gyakorolt hatására is. Leiris, aki 1931-ben még egyike volt azoknak, akik rituális tárgyakat vásároltak, vagy zsaroltak ki bennszülöttektől¹¹⁰, 1950-ben már így fogalmazott:

„Egy normális esetben nem eladásra szánt tárgy megszerzése a szokások megváltoztatásához vezet, s a kultúrába való beavatkozást jelenti” (Leiris 1985: 55).

A nem-nyugati társadalmakat vizsgáló egyirányú tudományosság és a belőle következő nyugati fölény Leiris véleménye szerint megszüntethető lenne azzal, ha etnológusok a vizsgált kultúra tagjai közül is kikerülhetnének (Leiris 1985: 68).

Hasonló helyzetet írt le az 1948 és 1951 között Közép-Afrikában terepmunkát végző George Balandier, 1955-ben megjelent *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire* című munkájában. Szerinte az etnológia figyelmét teljesen elkerülte a gyarmatosítás hatásának vizsgálata. A bennszülött társadalmak ugyanakkor nem értelmezhetők önmagukban, mivel a koloniális társadalomnak csak egyetlen elemét alkotják. A gyarmati rendszernek azonban konstitutív eleme a kisebbség uralma a többség felett, amelyet a fehér rassz ideológiája legitimált (1970: 25, 32). Balandier ugyanakkor, e megállapításai ellenére sem foglalt el egy olyan hasonló

¹¹⁰ „Ezúttal egyedül veszem kezembe az ügyet. Behatolok a szent kamrába, s a maszk széleinek elválasztásához Lutten kését tartom a kezemben. Mikor észreveszem, hogy két – valójában egyáltalán nem rémisztő – férfi jelenik meg mögöttem a kunyhóban, döbbenettel állapítom meg (...), hogy az ember milyen magabiztosnak tudja magát érezni, ha fehér és ráadásul kést tart a kezében” Leiris 1981. I: 113.

pozíciót, mint Leiris, nála a koloniális társadalom kutatása nem torkollott az etnográfia szerepének megkérdőjelezésébe, hanem a társadalmi változások egy faktoraként volt jelentősége.

A második világháború végéig legnagyobb gyarmati hatalomnak számító Nagy-Britanniában különösen szembetűnő az egyes antropológiai iskolák és a koloniális intézmények közötti összefonódás. Több, a tudományos kutatást és a gyarmati adminisztráció ügyeit összekapcsoló szervezet jön létre. Ilyen a *London School of Economics* Nemzetközi Afrikakutató Intézete, amelynek súlypontját a Malinowski vezette „Kulturális változás Afrikában” projekt alkotta. 1944-ben pedig megalakul a *Colonial Social Science Research Council*, melynek első titkára Raymond Firth lesz. Ahogy arra Adam Kuper utalt, a 30-as évektől egyre fokozódott a koloniális adminisztráció antropológia iránti érdeklődése, ami egyrészt az afrikai lakosságnak a kolonializmussal szembeni ellenállására, másrészt arra az újfajta politikai elképzelésre vezethető vissza, amely a kolóniák erőszakos elnyomása helyett gazdasági és adminisztratív fejlesztésüket irányozta elő (Kuper 1983: 105). Ebben az összefüggésben az antropológiai munkáktól várt haszon a helyi törzsek effektívebb kormányozhatóságában fogalmazódott meg. Az antropológusok gyakran a helyi politikai hatalom lekötelezettjei, sok esetben terepmunkáikat is a hatóságok támogatják. Malinowski és Radcliffe-Brown nemhiába hangoztatják egy alkalmazott, úgynevezett *applied anthropology*¹¹¹ szükségességét. A szociálanropológia koloniális szerepének kritikája talán ezért váratott magára egészen a hatvanas évek végéig. Az első komoly lökést Malinowski Naplójának kiadása adta (1967), majd a 70-es évek elején több fontos munka jelent meg e tárgykörben, így 1973-ban a Talal Asad szerkesztette *Anthropology and the Colonial Encounter* című tanulmánykötet. Ennek bevezetőjében Asad a kolonializmusra vonatkozó diskurzus központi kérdéseit a következőképpen fogalmazta meg: hogyan hatott a domináns és az alávetett kultúrák közötti hatalmi egyenlőtlenség a brit szociálanropológiára; milyen közvetlen hasznot hajtottak az antropológiai kutatások a gyarmati adminisztráció számára; illetve hogyan befolyásolták a hatalmi viszonyok az idegen kultúrák észlelését és reprezentációját (Asad 1973: 17)? Asad szerint az antropológia úgy járult hozzá a gyarmatosításhoz, hogy tudományos érvelésbe ágyazva jelenítette meg a hatalmi egyenlőtlenségeket. Ez a diszciplína hozzáférést biztosított az idegen kultúrákhoz, azzal

¹¹¹ A kifejezés az antropológiai ismereteknek a politikában, a gazdaságban, általában a gyakorlatban történő alkalmazhatóságára, felhasználhatóságára utal. Maga a terminus 1906-ra vezethető vissza, ekkor jön létre ugyanis Oxfordban az első ilyen tanszék. Vö. John van Willigen: *Anthropology in Use. A Source Book on Anthropological Practice*. Boulder, 1991 és Uő: *Applied Anthropology. An Introduction*. Westport, 1993.

pedig, hogy kutatási anyagait megválogatta, s a nyugati racionalitás mércéinek megfelelően készítette elő, illetve fordította le, nem tett mást, mint megerősítette a nyugati gondolkodásmódot. Bár a kötet egésze nem ítélte egyöntetűen negatívan az antropológia működését, a kritika fő vonalát mégis az antropológusok reflektálatlan magatartása alkotta: kutatásaikban nem tárgyalták a konkrét gyarmati helyzetet, különös tekintettel az abban elfoglalt saját pozícióra. Az pedig fel sem merült, hogy a gyarmati uralommal szembe fordulva nyilvánítsanak véleményt. Raymond Firth hevesen vitatta, hogy az antropológia politikai tevékenységet fejtett volna ki az elnyomók oldalán:

„Az antropológia nem a kolonializmus torzszülőtte, hanem a felvilágosodás legitim utóda.” (Firth 1972: 25)

Firth kijelentése mögött az az érv húzódik meg, amely szerint az előállított etnográfiai tudás kizárólag nemes célokat szolgált – vagyis más kulturális értékrendszerekkel ismerteti meg a nyugati világot –, s nem a társadalom felett gyakorolt politikai és hatalmi kontroll hatékonyabb működését szolgálta. A felvilágosodás projektjét beteljesítő antropológia *versus* az antropológiai tudás politikai instrumentalizálhatósága képezi a kolonializmus vitája kapcsán felmerülő álláspontok két végpontját. De mellettük más szempontok is megjelennek. Az Asad szerkesztette könyvvel egyidőben adják ki Adam Kuper *Anthropology and Anthropologist* című munkáját, amelyben a szerző egy fejezetet szánt az antropológia és a kolonializmus viszonyának. Ebben Kuper az antropológusok és a kormányzat közötti kölcsönös félreértések okát az érdekek különbözőségében jelölte meg. Az antropológusokat a kultúrák megőrzésének szándéka mozgatja, ragaszkodnak a „primitív” kategóriájához, s ebből kifolyólag elméleteik és leírásaik nem követik a társadalmi változásokat. Az etnográfiai művek ezért elmaradtak, s az alkalmazott nyelv okán használhatatlanok a kormányzat számára. Az antropológia tradicionálisan homogén, változatlan kultúra koncepciójával szemben ugyanis a gyarmati vezetők az alkalmazkodás, a fejlődés teóriáit tartják, tartanák üdvözlendőnek (vö. Kuper 1983).

Az amerikai kulturális antropológiában a kolonializmus kritikája 1968 körül jelentkezett először, azzal összefüggésben, hogy az Amerikai Egyesült Államok a második világháború után vált igazán világhatalommá. Míg korábban az antropológusok – például Boas – rezervátumokban kutattak, addig a háború után különböző, a kormány által támogatott, más országokra irányuló fejlesztési programokban vesznek részt. 1969-ben jelent meg a Dell

Hymes szerkesztette *Reinventing Anthropology* című kötet¹¹², amely elsőként vetett számot azzal, hogy az antropológia egy meghatározott történelmi korszak, a felfedezések és a gyarmatosítás időszakának terméke. Az idegen, a „primitív” kultúrák a nyugati társadalmak saját céljainak érdekében válnak a kutatás tárgyaivá. A kötet ennek a hatalmi helyzetnek a tudatosítására és aktív politikai szerepvállalásra próbálta sarkallni az antropológusokat. Egy évtizeddel később Bob Scholte már kritikai antropológiáról (*critical anthropology*) beszélt és azt szorgalmazta, hogy az antropológusok saját kategóriáikat tegyék vizsgálat tárgyává, s tudatosítsák, hogy a társadalomtudományi paradigmák meghatározott ideológiai kontextusok részei. Scholte az antropológiai tudás alapját jelentő terepkutatást a különböző kulturális kontextusok és szubjektív meghatározottságok által kialakított előzetes megértések egymásra találásaként jellemzi (Scholte 1974, 1978). Ezzel az antropológiai tudás lényegi paradoxonára tapint rá: a korlátozott és a kontextus által meghatározott tereptapasztalat és az objektív ismeret dilemmájára. Önreflexivitást, nagyobb tudatosságot és nyílt politikai szerepvállalást vár el az antropológia művelőitől a Gerrit Huizer és Bruce Mannheim által közösen szerkesztett 1979-es kiadású *The Politics of Anthropology* című kötet is, amely többek között az antropológusi semlegesség és a politikai, történelmi kontextusok diszkrépanciájára világít rá.

A gyarmati rendszer tárgyalása során felszínre kerülő felismerések mélyreható változásokat idéztek elő az antropológiában. Leiris kolonializmussal kapcsolatos gondolatai és a Huizerék könyve által behatárolt több mint húsz év alatt jelentős és kitartó kritika illette az antropológiai gyakorlatot, ami nem hagyta érintetlenül az antropológiai önértelmezés egyetlen döntő pontját sem: a tudományeszménytől az antropológus alakjáig szinte minden vita tárgyává vált. A kolonializmus vizsgálata visszapergette az antropológia (jelenbe nyúló) múltját, s alaposan felfrissítette az antropológiai „emlékezetet“. Az idegen kultúrákat számbavevő, természettudományos katalógusok mintájára szerveződő antropológia kezdett lassan elbúcsúzni önnön semlegességének eszményétől. A tudományos gyarmatosítás, a gyarmatokon megfigyelhető hatalmi viszonyok kihasználásának és azok egyidejű megerősítésének vádjá – szemben a csak szórványos politikai kritikával – az antropológiai tudás közvetett, vagy közvetlen instrumentalizálhatóságára mutatott rá. A vita megvilágította, hogy a kultúrák találkozásának – és ez a tudományos leírás érdekében történő antropológiai találkozásra is vonatkozik – nem elhanyagolható része a politikum, a hatalom. A találkozás nem, vagy nem csak megismerő és megismerendő, vagy megmentő és megmentendő kultúrák

¹¹² Magam e kötet 1974-ben megjelent 4. kiadásával dolgoztam, s ennek megfelelően ezt adom meg az irodalomjegyzékben.

között, hanem domináns és alávetett társadalmak között történt és történik. Nem venni tudomást e viszonyokról, úgy tenni, mintha a tudományos semlegesség célkitűzése megszüntetné az egyenlőtlen helyzetet, komoly torzításokhoz vezet. A konkrét politikai, történeti összefüggések tudatos kizárásának vádjá merül föl például azzal az antropológiai törekvéssel kapcsolatban, amely a kultúrákról minden aktuálisat és konkrétat lehántva, azokat változatlanul írja le. Az antropológia, amikor figyelmen kívül hagyja a fennálló viszonyokat – holott azokba illeszkedik és azokat használja –, idézi a Lévi-Strauss által konformistának nevezett magatartást.¹¹³ A kolonializmussal kapcsolatos kritikai észrevételek mítosszá minősítették át a Malinowski által jelképezett semleges, résztvevő, megértő antropológus figuráját. Rámutattak, hogy az antropológus is része annak a politikai, történeti kontextusnak, ami – annak ellenére, hogy megpróbálja kizárni leírásából – befolyásolja kutatása tárgyát. A terepmunka Malinowski munkáiból kivilágoló harmonikus képe fokozatosan eltűnt. A megfigyelő–megfigyelt neutrális viszonya helyébe az antropológus és a bennszülöttek hatalmi kapcsolatok által meghatározott és korlátozott találkozása lépett. Az antropológiai tudás jól körülbástyázott alapja inogni kezdett: „a világ már nem a régi”, ahogyan Clifford Geertz lakonikusan megállapította (Geertz 1997: 149).¹¹⁴

1. 3. Tudomány és irodalom között: az etnográfiai határműfajok

A kulturális antropológiát érő első jelentős kritikai hullám, mint láthattuk, az 50-es évektől kezdődően a gyarmatosításban játszott szerep kapcsán bontakozott ki. Az ebben az összefüggésben megfogalmazott kritikai észrevételek döntő többsége az idegen kultúrák leírásának az aktuális társadalmi viszonyok elemzésével történő összekötését szorgalmazta. A jelszó az antropológia látens ideologikusságának, leplezett elnyomó jellegének a felszámolása, ami elsősorban a terepmunka elméletének és gyakorlatának újrafogalmazását

¹¹³ „Az etnográfus két magatartása közötti ellentét – otthon kritikus, külhonban meg konformista – egy másik ellentétet álcáz, amitől így még nehezebb megszabadulnia. Ha hozzá akar járulni társadalmi rendszerének javulásához, el kell ítélnie mindenütt, ahol csak léteznek, az azokhoz hasonló körülményeket, amelyek ellen harcol, és így elveszíti tárgyilagosságát és elfogulatlanságát. Viszont az a különállás, amit az erkölcsi nyugtalanság és a tudományos szigor kényszerít rá, megakadályozza, hogy kritizálja saját társadalmát, mert egyiket sem akarja megítélni, hogy mindet megismerje. Ha odahaza hatni akar, megfosztja magát tőle, hogy megértse a többi, de ha mindent meg akar érteni, lemond róla, hogy bármit is megváltoztasson” (Lévi-Strauss 1979: 506).

¹¹⁴ Az antropológia és kolonializmus viszonyát érintő kritika tükrözi a nyugati társadalmakra vonatkozó általánosabb elégedetlenséget. Az antropológiai tudás történeti ideológiákhoz történő alkalmazkodásának és a politikai, társadalmi egyenlőtlenések konzerválásában játszott szerepének felismerései maguk is egy történeti korszakhoz kapcsolódnak – hatalom, elnyomás, politikai aktivitás jellegzetesen a 60-as évek társadalmi mozgalmainak hívószavai. Az antropológiai gondolkodás politizálódása része az akadémiai gondolkodás általános politizálódásának (vö. Marcus és Fischer, 1986). Geertz az antropológiai eszmék, illetve az antropológiai terep megváltozását saját pályafutása tükrében értékeli, s ő is beszámol a hatvanas évek radikálisabb légköréről. Vö. Geertz 1997: 111-155.

sürgette. Ha az elnyomó hatalom az etnográfus és a bennszülött egyenlőtlen viszonyában testesül meg, akkor ezt a kiegyensúlyozatlanságot meg kell szüntetni, méghozzá úgy, hogy az antropológus a naiv semlegesség helyett aktív politikai szerepet vállal az elnyomottak oldalán (vö. Tax 1975). A „Mi” és az „Ők” dichotómiájának ilyenfajta átértékelése egy jobb, tudatosabb, valósághűbb és politikailag korrektebb antropológia lehetőségét villantotta fel.

A tudatosabban politizáló antropológiát sürgető ötvenes évekbeli kritika hatására egyre erőteljesebb figyelem irányult magának a terepmunkának a teoretikus leírására. A terepmunka sokáig problémamentes „ujjgyakorlatnak” számított, a látszólag egyszerű feladat, az idegen kultúrák adatainak összegyűjtése úgy tűnt, minden további nélkül elsajátítható és különösebb nehézségek nélkül elvégezhető. Az ellenkezőjéről legalábbis nem sokan számoltak be, főképp nem antropológiai munkákban. A szubjektív tapasztalatok és az objektív tudás dilemmája, valamint a kultúrában való részvétel és annak kívülállóként történő leírása közötti ellentmondás azonban, még ha csak lassan is, de foglalkoztatni kezdte az antropológiai gondolkodást – s e tekintetben egyes antropológusnők különösen nagy szerepet játszottak. Még Malinowski Naplójának 1967-es megjelenése előtt – amihez a szakmai köztudat a nagy áttörést kapcsolja (vö. Stocking 1983: 8-9., Clifford 1996, Geertz 1990: 77, Gottowik 1997: 155) – napvilágot láttak a terepen dolgozó antropológusról és tevékenységéről a megszokottól eltérően, nagyon is szubjektív hangon beszámoló munkák. Ilyen például Hortense Powdermaker *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist* című, 1966-ban megjelent könyve, vagy Laura Bohannon még korábbi, 1954-es, *Return to Laughter* címmel megjelent műve.

Laura Bohannon Oxfordban Ewans-Pritchardnál végzett, majd doktoranduszként 1949 és 1953 között összesen huszonnyolc hónapot töltött a *tiveknél* Nigériában. E terepmunkából több, férjével, a szintén antropológus Paul Bohannannel közösen megírt, hagyományos értelemben vett etnográfia született (Bohannon & Bohannon 1953, Bohannon & Bohannon 1962). A *Return to Laughter* ezzel szemben hagyománytörő munkának tekinthető. Igaz, hogy a terep változatlanul az afrikai *tivek* törzse, ebben az esetben azonban a könyv központi témáját az antropológus beilleszkedési nehézségei, illetve az a dilemma alkotja, hogyan lehet, meg lehet-e egyáltalán találni az arany középutat a tudományos távolságtartás és a közösség életében való részvétel között. Sokatmondó, hogy Laura Bohannon írói álnéven, mint Eleonore Smith Bowen jelentette meg munkáját, s a következő bevezető megjegyzéssel látta el:

„E könyv minden szereplője, rajtam kívül, a szó legszorosabb értelmében kitalált. Ismertem olyanfajta embereket, akiket itt leírtam, és az események hasonlatosak azokhoz, amiket Afrikában éltem át. Ennek ellenére sok minden kitaláció. Etnológus vagyok. A törzsi társadalom, amit leírtam, valóban létezik. Ez a könyv az ottani terepmunkám történetét beszéli el. Az etnográfiai háttér találó, de azt sem teljes egészében, sem szakszerűen nem adtam vissza. Egyszerűen csak emberként írtam, és az igazság, amit meg akartam ragadni egyedül arra a változásra vonatkozik, ami akkor zajlik le az emberben, ha egy idegen és primitív kultúrába merül bele.” (Bohannan 1984:30)¹¹⁵

Bohannan terepbeszámolóhoz alig hasonlító, regénynek álcázott leírása megvilágítja, hogy a terepszituáció sokkal bonyolultabb annál, semhogy az uralkodó antropológus és az alávetett bennszülött viszonylag egyszerű képletére egyszerűsíthetnénk. A hatalmi viszonyok sokkal kifinomultabbak, s ugyan minden ízében átjárják a terepmunka kommunikatív helyzetét, de nincsenek látványos egyenlőtlenségek, ugyanis mindkét fél – a bennszülött is – rendelkezik bizonyos hatalmi eszközökkel. Így például a helyiek befolyásolhatják, hogy az antropológus kikkel tud szóba állni, szóba tud-e állni egyáltalán valakivel, mit tudhat meg, vagy, hogy az adott közösség hogyan reagál a jelenlétére. Az antropológus a terepen a bennszülöttek kiszolgáltatottja, vagyis nem egyértelműen ura a helyzetnek. Fontos momentum, hogy nemcsak ő működik, mozog megfigyelőként a közösségben, a bennszülöttek úgyszintén megfigyelik őt:

„Ez volt az első, terepen töltött napom estéje, az első napé, amikor etnológusként egymagam voltam. [...] Kellemes volt egyedül, már csak azért is, mert nem kellett sehova sem mennem, sem beszélnem - egyetlen nyelven sem. [...] Cigaretára gyújtottam. Az öngyújtó lángjának fellobbanását mormogás fogadta, ami azonnal elcsendesedett, amint a dzsungelt fürkészsze megfordultam. [...] A fák mögül jövő hangok és mozgolódások egyre zavartalanabbak lettek. Világossá vált számomra, hogy megfigyeltek. Nincs értelme bebeszélni magunknak, hogy nem tesz semmit, ha mások megfigyelnek: nem vagyunk hozzászokva. Megpróbáltam elhítenni magammal, hogy csak hírességeket bámulnak meg. Filmsztárokról és királyi utazásokról szóló nagyszabású és vigasztaló gondolatokat fogalmazgattam. Semmit sem használt. Egyre feszélyezettebb lettem, s minden mozdulatom tudatosodott, minden egyes kortyé, amit megittam, minden egyes cigarettáé, amit a számhoz emeltem. Megpróbáltam teljesen csendben ülni, hátha ezzel untatnám megfigyelőimet. De ők csak sugdolóztak, nevetgéltek, s egyre csak figyeltek. Rendre intettem magam: mégiscsak azok az emberek voltak, akiket meg akartam ismerni. Egyszer azt a tanácsot kaptam, hogy a helyieket szoktatni kell az efféle egzotikus látványhoz, például úgy, hogy az ember a falu utcáján

¹¹⁵ Én a kötet német nyelvű fordításával dolgoztam, vö. Bohannan 1984.

végigparádéz. E gondolatnál felnevettem, s megpróbáltam bájosnak hatni. De egyszerűen ostobán éreztem magam. [...] A birodalmat felépítő és a bennszülöttek bámuló pillantásától magukat zavartatni nem hagyó angolok generációi estélyi ruhákban ültek asztalhoz a dzsungelben és a sivatagban, hogy egresbefőttes pudingjukat kanalazzák. Nekem, amerikaiként, csak az az érzésem támadhatott, valahogy rászedtek, hogy magassarkú cipőben menjek el egy piknikre. Iszonyúan kényelmetlenül éreztem magam” (Bohannan 1984: 42-43).

Bohannan a gyarmati állomáshelyről szakács és inasok kíséretében nagy mennyiségű élelemtartalékkal megrakodva érkezett a „dzsungelbe”, ahol a gyarmati tisztviselő által „progresszívnek” beharangozott törzsfőnök, Kako és népes rokonsága fogadta. Az ottani életbe történő berendezkedés, de különösen a kutatói munka a helyiek kitüntető szívélyessége ellenére nehezen indult. Az első komoly akadályt a nyelv megtanulása okozta, de ezt a kényes problémát maga a törzsfőnök vette kezébe, még pedig oly módon, hogy különböző tárgyakat hoztatott a törzs egyes tagjaival, amiket megnevezett, majd ezeket az elnevezéseket elisméltette a közben vadul jegyzetelő antropológussal. A hibás kiejtést azonban nem tűrték: a törzs tagjai kóruszerűen egyre hangosabban mondogatták, kiáltották, ordították a szavakat, így vésvé az antropológus emlékezetébe azokat. Az első időkben mindenütt ez a nyelvtanulási módszer üldözte Bohannant, bárkivel is találkozott, mindenki ugyanezt üzte vele. Ugyanígy a helyiek döntötték el azt is, hogy hova menjen:

„Egyáltalán nem tudtam kutatási tervemet követni, ellenkezőleg, egyik településtől a másikig cipeltek és ráadásul folytonosan a szememre vetették bizonyos viselkedési formák hiányát, vagy hogy eláztattam a cipőmet. Az igazság az, nem hogy tanulékony, közlékeny informátoraim nem voltak, akiket kiképezhettem volna, ellenkezőleg, én jelentettem az emberek szórakozását, ők mondták meg, mi az, amit jó tudnom, s mi az, ami éppen érdekelte őket.” (Bohannan 1984: 71.)

A helyi közösséghez alkalmazkodni kényszerülő Bohannan – vendégként és nőként – először csak azokban a társadalmi terekben mozoghatott, azokkal a dolgokkal ismerkedhetett meg, amelyeket a helyiek a női szerephez kötöttek. Ennek megfelelően kellett átalakítania szakmai szempontjait, hiszen a közösségnek csak azon tagjaival kommunikálhatott, akik érdeklődést mutattak iránta, illetve, akiknek a társaságába be volt vezetve: a nőekkel.

„A sötétedésben hazafelé sietve, a magány és a társaslét örömeiről folytattam magamban egy, nem túl komoly beszélgetést. Gyorsan arra a következtetésre jutottam, hogy a magány örömei intellektuálisak; de hogy melyek a jobbak, és az értékesebbek, ez egy olyan kérdés volt, amit azzal a sietős

kompromisszummal toltam félre, hogy talán az öröm e két formája kiegészítik egymást. Mindenesetre a társasléti örömei egész biztosan összefüggnek a megértés és a magunkat kifejezni tudás képességével. Ahogy nyelvtudásom javulni kezdett, úgy egyre jobban fel tudtam oldódni a társaságban is: a *savoir-faire* a beszélgetésben való egy bizonyos fokú jártasságot feltételez. Korábbi reakcióim, amikor a kunyhóba menekülve magamra zártam az ajtót, kimerültségre voltak visszavezethetőek, mert iszonyú koncentrációt igényelt, hogy a rám zúduló hangok áradatából ismerős hangokat halljak meg. Nos ez a nyelvfolyam ismert és ismeretlen szavakká vált szét, ahogyan a tömegből az emberek egy része barátokká és ellenségekké...

Elégedett lehettem volna, s az is voltam, amíg a beszélgetésre vagy az otthonosság érzésére gondoltam. Elégedetlenségem egyedül a nekem kirótt szereppel függött össze. Gyorsan bevontak a gyerekek és az asszonyok életébe. De mindaz, ami a mágiával, a törvényekkel és a politikával függött össze – vagyis a számomra szakmailag érdekes dolgoknak több, mint a fele – a férfiak kezében volt, s ezidáig egyetlen férfi sem volt hajlandó ilyen dolgokról beszélgetni velem, egyetlen sem vitt magával a legöregebbek gyakori gyűléseire. Egy jogi eset adódott? Én egy gyomláló-összejövetelen voltam. Egy vizsgálat? A névtestvéremnél voltam. Egy ceremónia? Később az asszonyokat hallottam róla pletykálni. Az asszonyokkal azonosítottak: ha nem töröm meg ezt az összefüggést, akkor a terepet csak a háztartásról szóló nagy mennyiségű információval hagynám el, anélkül, hogy bármi másról megtudnék valamit.” (Bohannan 1984: 112-113.)

Lassan kiépülnek a mindennapok rutinjai – a reggeli kávézási „ceremóniától” kezdve az egyes települések napközbeni meglátogatásáig, a nőekkel közös gyomlálásokig, az inasok által feltálatlalt vacsoráig, s az esti naplóírásig. S ahogy egyre magabiztosabban kommunikál a helyiekkel, az idegenség érzete is hamarosan átadja a helyét az otthonosságénak. Bohannan három hónapot töltött a dzsungelben, s amikor élelmiszerkészletei fogytával kénytelen volt visszatérni az állomáshelyre, visszakívánczik „törzséhez”, s rövid idő múltán ismét náluk van:

„Hazaérkezés volt ez. Távollétem sokkal többet használt, mintha egyfolytában ott lettem volna. Valaki, aki hazatér, már nem idegen. Ezúttal a teherhordozók az állomáshelyről voltak egyedül, míg Kako emberei körülöttem csoportosultak és üdvözöltek, a kis Baleset pedig táncolt az izgatottságtól. Ezúttal Kako hozzám fordult a következő szavakkal, mikor a teherszállítók elmentek: ‘Most, hogy az idegenek elmentek...’ (....)

Egész este és a következő nap csak úgy özönlöttek az emberek, hogy elmesélik mi minden történt a távollétem alatt. Senki sem pletykálkodik egy idegennel, s én képtelen voltam az események felszíne mögé tekinteni, mert semmilyen pletykát nem hallottam. Most először, hogy már név szerint tudtam egyes emberek után kérdezni, s a távollét a tudatlanság legitim alapjának bizonyult, tudtam meg lassan ezt-azt. ‘Mbana? Nem fog egy ideig visszatérni.

Ismered az első férjétől való lányát, aki Nder emberei közül házasodott össze egygel. Nos...’ Ilyen pletykákon keresztül terült ki előttem hazatérésem alkalmával életük mintázata. A pletyka az etnológus legjobb adatközlője.” (Bohannan 1984: 140-141).

Másutt szinte már nosztalgikusan idézi föl az ottlét idilli időszakát:

„otthon megérkezve - nem tartott sokáig, míg úgy éreztem, hogy mindig itt éltem, s nem sokáig, míg a naplómba ‘otthont’ jegyeztem be ‘Kakónál’ helyett. Az otthonom volt. Már nem tudom, hogyan történt, melyek voltak azok a lépések, amelyeken keresztül új életem olyan megszokottá, bizalmassá vált, hogy még most is érzem, szinte tapintani tudom és hallom. Csak a szemeimet kell becsuknom. Az erre az időszakra vonatkozó emlékeim ugyanolyan élesek, mint gyermekkorom emlékei, ugyanúgy összefüggésnélküliek és rendezetlenek: kis különleges esetek – egy mozaikokból álló kép, amely átfogja azt az egész időszakot, ami Kakóhoz történő májusi kiköltözésemtől az állomásra való júliusi visszatérésemig terjed. Emlékszem, ahogy Ikpum feketésbarna kecskéje minden reggel átmászott a kerítésemen, hogy a teheneim vizesedényéből igyon. Még látom az asszonyok nedves, fényes testét, amint nagyhasú köcsögökkel a fejükön ringó járással visszatértek a patakról.

A legnosztalgikusabb emlék az éjszakáké. A házban olyan csend volt éjszakánként, hogy az ember önkéntelenül halkabban beszélt. Néha vonakodtam az írógépet használni, a zörgése egy idegen hatalom fenyegetésének tűnt nekem. (...) Teliholdnál mindnyájan kinn ültek a tüzek körül, melyek úgy vették körbe a holdsütötte udvart, mint egy sötétségből kivilágító nyaklánc szemei. A gyerekek körbe-körbe ugráltak, s harsány nevetéssel rejtvényeket mondtak egymásnak. Az öreg férfiak, elégedetten és tapasztaltan ültek a melengető tűz körül, s pipáztak, körölköttek gyerekeik és unokáik.” (Bohannan 1984: 104-105).

Bohannan úgy érzi, hogy a közösség megnyílt előtte, ugyanakkor a közte és a helyiek között folyó kommunikációt újra meg újra megtörik olyan epizódok, melyekből kiderül, hogy az áhított megértést folytonos félreértések tarkítják. Ez történt például akkor, amikor visszaérkezése után egy ünnepséget készítenek elő az asszonyok, amit előre bejelentenek, ám ő nincs tisztában azzal, hogy ez azt jelenti, hogy a helyiek megfelelő viszonzásra számítanak.

„Igaz-e, hogy Purgbilin asszonyai egy tánccal akarnak megtisztelni? [kérdzte az egyik bennszülött az etnológust, K.T.] Azt válaszoltam, hogy igen, s megkérdeztem, honnan tudta meg. Azt válaszolta, hogy már mindenki tud róla, s arra kért ..., hogy vásároljak tőle egy kecskét a tánchoz. ‘Nem veszek semmilyen kecskét – kiáltottam, hogy ő is ezt a témát kezdte emlegetni, betelt a pohár nálam. Miért kellene egy kecskebakot adnom, mikor mások csak egy tyúkot adtak? A kérdésemre csak egy vállrándítással válaszolt, én meg elmentem....

Megint Baleset volt, aki végül felvilágosított. Miközben beszélt, újra tudatosítottam magamban, hogy a nyelv és a kultúra megtanulása kölcsönösen egymástól független. Rosszul értettem őket, mert nem ismertem a szavak teljes társadalmi implikációját. Baleset magán kívül volt, mikor hallotta, hogy mit mondtam. 'Nem helyénvaló, Purgbilin asszonyainak nem megvenned a kecskét. Friss yamot, mindenféle zöldségeket, tűzifát, tojásokat és tyúkokat fognak neked hozni.'

'Miért nem mondta ezt nekem senki?' - tiltakoztam.

'Mondták. Mondaniuk kellett, hiszen én magam hallottam, amikor másoknak mesélted, hogy jönnek, hogy tánccal tiszteljenek téged.' (...)

Nem érthették meg a problémámat. Mint ahogy mások is, azt feltételezték, hogyha egy szót használtam, annak minden jelentésének tudatában kellett, hogy legyek." (1984:147).

Alapvető problémaként fogalmazódik meg, hogy miképpen tudja megérteni, mi mozgatja egyes cselekedeteikben a törzs tagjait. Úgy tűnik, előállt az az ideális állapot, amikor a közösség legtöbb tagjával kapcsolatban van, sőt, egyesekkel barátságot is kötött. A személyes kapcsolatoknak ez a hálója garantálni látszik a közösség tudásához való hozzáférést:

„Elértük Udama kunyhóját. Itt adták át a menyasszonyt anyósának. Az asszonyok követték őket a kunyhóba. Megpróbáltam velük tartani. Udama maga tartott fel. 'El kell döntened magad – mondta olyan hangosan, hogy mindannyian hallhatták –, hogy egy fontos vendég, vagy az udvar jelentős asszonyainak egyike akarsz lenni. Ha a fontos vendég vagy, akkor újra kifogjuk vezetni a menyasszonyt, s akkor láthatod. Ha egy vagy közülünk, bejöhetsz, de akkor táncolnod kell velünk.'

Azután vágyakoztam, hogy elfogadjanak, de valami egészen mást értettem alatta: azt a privilégiumot, hogy a teljes bizalmukat élvezve a saját utamat járhattam. Udama megmutatta nekem, hogy nem igényelhettem egyszerre a vendég státusát – vagyis, hogy többé-kevésbé azt tegyem, amit akartam –, és a családtag privilégiumát, vagyis, hogy a kulisszák mögé nézhessek. Hogy Udama kijelentése mennyire volt tisztán formális, valamint, hogy miképp fogja az életemet befolyásolni és milyen kötelezettségeket hoz magával, nem láthattam előre. De mikor abbahagyta a beszédet, már nem töprengtem tovább. Beléptem a kunyhóba." (Bohannan 1984: 161).

A közösséggel való kapcsolat kiépítése során szemmel láthatóan elért egy olyan határhoz, amikor el kellett döntenie, a helyiekhez fűződő viszonyát a közösségben való bennelét, vagy annak kívülről történő megfigyelése dominálja-e. Résztvevőként határozza-e meg magát, vagy vendégként? Barátként vagy etnológusként? Egy későbbi, tragikus esemény során, legjobb barátnője gyermekágyi halálakor még erőteljesebbé válik az a felismerés, hogy mennyire ingatag az életbe való belépés és a leírása között teremthető egyensúly – ha az

egyensúly egyáltalán megteremthető. A kérdés az, hogy összeegyeztethetőek-e Laura Bohannanek etnográfusként és nőként önmagával szemben megfogalmazott személyes és szakmai jellegű elvárásai?

„Egy annak idején hallott előadás jutott szemrehányóan eszembe. ‘Az etnológus nem tudja a kémikushoz, vagy a biológushoz hasonlóan egy kontrollált kísérlet feltételeit előállítani. Akárcsak a csillagász, csak megfigyelni tud. De a csillagásztól eltérően az etnológus jelenléte változásokat hív elő azokban az adatokban, amiket megpróbál megfigyelni. Maga egy zavaró körülmény, amit a minimumra kell redukálnia. A tudományosságra törekvésének ezért megfigyelései körültekintő pontosságán és adatainak hűvös, objektív kezelésén kell nyugodnia.’ Amara halálának hűvös, objektív kezelése? Az ember talán hűvös tud maradni akkor, mikor kérdőívekkel foglalatосkodik, vagy idegeneket kérdez ki. De mit tegyen akkor, ha csak úgy tud adatokat gyűjteni, ha személyes barátságokat köt? Nagyon nehéz egy barátira úgy gondolni, mint egy esettörténetre. Félre kellene állnom és az események menetét megfigyelni? Szakmai szempontból nem kétséges. Különböben nem láthatnám talán sohasem a gyermekágyi halállal kapcsolatos ceremóniákat.” (1984: 227).

Bohannan érzelmileg annyira involvált a helyi közösség életébe, szívében viseli az egyes emberek sorsát, hogy megfeledkezik etnográfusi mivoltáról, és saját meggyőződését és tudását latba vetve próbálja őket lebeszélni bizonyos eljárásokról és viselkedésformákról, ami újra csak láthatóvá teszi a köztük húzóóó áthidalhatatlan különbségeket:

„Majdnem összeütköztem egy asszonnal, s akkor vettem észre, hogy Purgbilin főfelesége volt, bocsánatot kértem, s halk hangon, hogy Undu [a beteg gyermek. K.T.] ne hallhassa, megkérdeztem tőle: –Hogyan mondhatjátok a gyermeknek, hogy holnap este a ceremónia után újra egészséges lesz? Hogyan mondhatjátok ezt neki? Azt hiszi, hogy holnap este már fára fog mászni. –Az igazságot mondtuk neki! – A hangja éles volt és türelmetlen. –Te nem érted ezt.

Ellenségesen néztünk egymásra. A haragom csillapodott. – Nem –válaszoltam –, nem értem. De te magad is kemény szavakat használtál, mert te úgyszintén nem értesz.

Az öregasszony szünetet tartott. – Te vendég vagy itt és én udvariatlan voltam. Purgbilin nagyon mérges lenne rám. De ennek ellenére – mondta még mindig szemrehányásokkal tele –, ha te valamit nem értesz, mi magyarázunk és magyarázunk, de te sohasem magyarázol.

Ezúttal én gondolkodtam el, mielőtt beszélni kezdtem volna, azokra a sikertelen kísérletekre gondolva, amikor megpróbáltam elmagyarázni, hogy a birtokomban lévő dolgok előállításához szükséges képességeknek csak egy töredékével rendelkezem. Hogy nem tudok esőkabátot szőni, nem tudtam, hogyan állítják elő azokat a gyógyszereket, amik nálam voltak, azokra a próbálkozásokra gondoltam, amikor a betegségeknek a baktériumok és legyek

általi terjedését akartam megmagyarázni, s arra az eredménytelen tiltakozásomra, hogy az olvasás-, és írástudásomat nem varázssítal által nyertem, hanem az iskolai munka során szereztem meg. – Nem tudom elmondani. Nem ismerem a nyelveteket eléggé, és sok olyan dolog, amiről mesélni szeretnék, nem léteznek a ti országokban.

Most ő gondolkodott el. – Igaz, hogy az ember a szemmel való nézéssel, s nem a fülekkel való hallással tanul. – Undura pillantott. –Ez az, amit ő nem érthet meg. Mi, akik öregek vagyunk, tudjuk, hogy a gyógyszerek nem segíhetnek, amíg a ceremóniákat nem viszik véghez. Elődeink ezt mondták nekünk, s mi a saját szemünkkel láttuk, hogy ez így van. Azt is tudjuk, ha a ceremóniákat nem megfelelően vagy nem a megfelelő időben hajtják végre – mert ha a betegség előrehaladott, a gyógyszer már nem elég erős, vagy ha a boszorkányok megakadályozzák a gyógyulást, akkor nincs segítség. Azt is tudjuk, hogy a Gonosz gyorsan dolgozik, de a gonoszból való kigyógyításnak több időre van szüksége. Mindezeket a dolgokat Undu tudni fogja egy napon. Egy gyermek szíve hirtelen. Az a szív, amelyik a bölcsességet megtanulta, lassú. S a te szíved, Vörösasszony [így hívták Bohannant], egy gyermeké.” (1984:181-182).

Bohannanek nem sikerül „megtanulnia”, hogy viselkedésének következményei vannak: a közösséghez tartozás nem csak azt jelenti, hogy mindenhol szívesen látják és bevonják ügyeikbe, megkérdezik véleményét, hanem, hogy kritikát is gyakorolnak fölötté, mindenben állást kell foglalni, még ha a törzs vezetői közötti rivalizálásokról legyen is szó. Bohannan végig kitart amellett, hogy a törzs minden tagjával, válogatás nélkül mindenkivel szóba áll – még a boszorkánysággal vádolt és ezért kiközösített Yabóval is –, s így hamarosan kihívja maga ellen a megosztott közösség haragját, s elutasításban és kizárásban lesz része. A korábban szívélyes közösség ellenségesen kezd el viselkedni vele, nem szólnak hozzá, kerülnek, boszorkánynak tartják. A magát otthonosan érző és a terepmunkát sikeresen végző antropológusnak végül nem marad más választása, minthogy kihátráljon a közösség életéből, s magát újra idegenként határozza meg:

„–Tudjátok, hogy azért jöttem ide [mondja a törzs idős tagjainak gyülekezete előtt, ahol előtte hevesen vitáztak a helyiek arról, hogy a Vörösasszonynak nevezett Bohannan vajon boszorkány-e, K.T.], hogy mindent megtudjak rólatok. Tudjátok, hogy mindenkit meglátogatok, aki valamit tanít nekem. Ezért keresem fel Yabót. Ti mindannyian együvé tartoztok és testvérek vagytok. Ki vagyok én, hogy eldöntsem nektek van igazatok, vagy Yabónak? Ha testvérek vitáznak, beavatkozik akkor egy idegen? – Szünetet tartottam, hogy az erre a fordulatra következő, elkerülhetetlen ‘természetesen nem’ válaszra várjak. Igen, idegennek kellett maradnom. Ez volt az én válaszom. [...] Kako, aki a pillantásomat helyesen értelmezte, biztosított róla, hogy ez az egyetlen helyes magatartás. Apaian hozzáfűzte: – Menj gyermekem, és látogasd meg Yabót. Sohasem keresett vitát veled. Senki közülünk nem keres vitát veled. Mi mindannyian boldogok vagyunk, hogy nálunk vagy.

[...] Egy napon belül minden ugyanolyan barátságos és nyugodt lett, mint előtte. Csak a szívem hűlt le és húzódott vissza. [...] Még hét hét volt hátra karácsonyig. De nem tudtam visszatérni az állomásra már most, különösen azután nem, hogy Sackertonnak [a gyarmati tisztviselő, K.T.] azt meséltem, milyen boldog vagyok a dzsungelben. [...] nem szabadott elfelejtenem, hogy ki vagyok: egy etnológus, egy amerikai, a nyugati kultúra egyik hordozója. Az angoloknak teljesen igazuk volt. Az embernek át kellett öltöznie a vacsorához. Szükségünk van egy szimbólumra, egy külső jelre, hogy nap mint nap felidézzük, kik is vagyunk. [...] Vasárnapkal közöltem, hogy készítse elő az estélyi ruhámat és az asztalt a lehető legszebben terítse meg, s az összes italt vegye elő. Megpróbáltam már nem azt megtanulni, hogyan éljek az új környezetemben; most már azzal foglalatostkodtam, hogy elszakadjak tőlük. Kakóval folytatott küzdelmem óta erősödött bennem az érzés, hogy foglalkozásom hasonlatos a többihez: az embernek szabadidejében meg kell kísérelnie elfelejtenie azt.” (Bohannan 1984: 281, 282-283).

Az antropológus és a közösség összeütközésének csúcspontján himlőjárvány tört ki, ami elől Bohannan – kissé megkönnyebbülten, hogy maga mögött hagyhatja az érzelmi konfliktusokkal telített terepet – elmenekült. A járvány csillapodtával azonban visszatért a *tivek*hez, ahol újra helyreállni látszott a rend és a korábbi harmónia. Bohannan azonban már gazdagabb lett azzal a tapasztalattal, hogy bármennyire is törekedjék a megértésre, mindig legfeljebb csak a két világ között állhat.

„Úgy követtem a tudományt, ami erre a helyre vezetett, mint egy csalóka fényt; eközben csak azt láttam, ami a távolból hívogatott, sem jobbra, sem balra nem tekintettem és a valós életet megvettem. Hüen szolgáltam az etnológiát. Jegyzetomb követett jegyzetomböt, jó anyagokkal, és azt a tudást is megszereztem, amivel az ember mindezt ki tudja dolgozni, úgyhogy mint a jó kézműves állhatnék a kész munkám előtt, s azt mondhatnám: ‘ez az én művem.’

[...] Tanultam. Felfedeztem, hogy olyan erkölcsi értékek léteznek, melyeket nem tudok önkényesen feladni, legyenek bármilyenek is a tudomány elvárásai és érdekei, s mégha lehetetlen is volt sokszor e mércék szerint élnem. [...] Erkölcsi dilemmáim közül sok munkám milyenségére volt közvetlenül visszavezethető, arra, ami szélhámossá tett, valakivé, aki olyasvalakinek látszik, aki valójában nem, aki úgy tesz, mintha hinne olyasvalamiben, amiben tulajdonképpen mégsem hisz. Az a tény, hogy ezt tudjuk, még nem segít. Nem elégséges, önmagunkkal szemben őszintének lennünk. Az Én lehet rossz és akkor meg kell változtatni, de észrevétlenül is valami újjá és idegenné változhat. Megváltoztam. Legyenek bármilyenek az etnológia világi, vagy munkám etnológiai hasznai, ez a tapasztalat sok mindent megváltoztatott bennem – s én még azon a véleményen voltam az elején, hogy mindaz, ami nem a jegyzeteimhez tartozó anyag, az majd a kaland lesz. Azt hittem, hogy a tudás megszerzése kárpótol a fáradalmakért. Szívesen elfogadtam, hogy az ember csak úgy tud tanulni, ha elnyomja saját előítéleteit, vagy legalábbis a

tanulási folyamat során megválnak tőlük. A nehézség abban az óvatlan feltételezésemben rejlett, hogy mindez csak az 'előítéleteimet' fogja érinteni, de az 'elveimet' nem – nem jutott eszembe, hogy az 'előítélet' és az 'elv' közötti különbségtétel maga is előítélet kérdése.

Téves az a feltételezés, hogy a tudás egyenlő a megértéssel és a megértés valaminek a szeretésével. Minél intenzívebben élünk és vegyünk részt egy idegen kultúrában, annál inkább felfogjuk, hogy nem tartozhatunk ehhez a kultúrához, anélkül, hogy személyes integritásunkat ne veszélyeztetnénk. A saját kultúrához és a saját mércékhez ragaszkodás jelentősége kölcsönös. Ez az, amit a tolerancia takar: elfogadni minden egyes ember saját integritását. [...]

Ahogy a szabad beszéd, gondolkodás és olvasás gyakorlata, úgy az idegen kultúrába való belemerülés aktusa is feltételezi a konzekvenciák végiggondolni akarásának képességét. Minden korábbinál jobban fel kellett ismernem, hogy az embernek nem szabad azt, ami adott, afölé állítania, aminek lennie kellene, csupán, mert 'így van'. Be kellett látnom, hogy Purgbilin főfeleségének igaza volt: a szívem egy gyermeké, s sokat kellett még tanulnom." (Bohannon 1984: 337, 338-339).

A terepre vonatkozó szakmai követelmények és a szubjektív elvárások gyakori összeegyeztethetlensége, illetve az ezzel összefüggő morális problémák furcsa módon nem nyernek igazán megfogalmazást az antropológiai szakirodalomban. Valószínűleg azért nem, mert a Malinowski felállította szakmai kánonnak nem volt része a terepmunka során fellépő kommunikatív nehézségeknek a monográfiát bevezető anekdotán túlmenő elemzése.¹¹⁶ A terepmunka Malinowski óta az etnográfiai ismeret objektív forrása, egy minden kétséget kizáró biztos módszer, ami az adatgyűjtést és a gyűjtött anyagok első nyers feldolgozását foglalja magában. Az eközben felbukkanó dilemmáknak – mennyire kerülünk a vizsgált kultúra közelébe, hogyan lehet egyszerre kinn és benn lenni, miként őrizhető meg a kutató saját személyes integritása – a felnagyítása (ahogyan azt Laura Bohannon tette) a terepmunka módszeren nyugvó antropológiai ismeret megbízhatóságára vetett árnyékot.¹¹⁷ Ebben kereshető annak az oka, hogy Bohannon ezt a munkáját miért nem akarta, vagy merte

¹¹⁶ A Malinowski-féle klasszikus szövegrészlet így hangzik: „Képzeld el magadat, amint minden felszerelésedtől körülveve egyszerre csak ott állsz egyedül a trópusi tengerparton egy bennszülött falu közelében, míg a csónak vagy a bárka, amely idehozott, már elvész a messzességben... Képzeld el továbbá, hogy kezdő vagy, előzetes tapasztalat nélkül, ami segítségedre lehetne, vezetne, és nincsen senki, aki törődne veled. A fehér ember ugyanis (akinek a segítségére számítottál) időlegesen távol van, vagy beteg, vagy éppen nem akarja rád fecsérelni az idejét. Pontosan ilyen volt első beavatásom a terepmunkába Új-Guinea déli partjain. Jól emlékszem azokra a hosszú látogatásokra, amelyeket az első hetekben a falvakban tettem; a reménytelenség és a kétségbeesés érzésére, miután annyi makacs, de hiábavaló kísérlet ellenére sem sikerült igazi kapcsolatba lépnem a bennszülöttekkel, vagy bármilyen adatot kapnom tőlük. Kétségbeesésemnek voltak időszakai, amikor regényekbe temetkeztem, mint ahogyan vannak, akik leisszák magukat a tropikus depresszió és unalom miatt.” Idézi Bodrogi 1972: 447-448.

¹¹⁷ Malinowski az írás két különböző formájának egyidejű alkalmazását választja a terepmunka helyzetének földolgozásához, erre következtethetünk a halála után megjelentetett Naplójából. Kitérő elemzését adja Clifford 1996.

egyértelműen etnográfiaiaként meghatározni, és miért utalta a szakirodalom határain túlra. Jellemző ugyanakkor, hogy ez a könyv (néhány más kötetel egyetemben) egyfajta titkos, elkapkodott és sokáig nehezen megszerezhető olvasmánya volt a „személyes odüsszeájuk” előtt álló antropológusoknak, ahogy David Riesman írja Bohannan könyvéhez szánt előszavában. Egy idő után aztán maguk az antropológusok adták tanítványaik kezébe az etnográfia és az irodalom között elhelyezkedő írásokat, amikre ugyancsak nagy szükség volt, mert ahogyan Evans-Pritchard írta:

„Az antropológiai terepmunka az elméleti ismereteken és gyakorlati képzésen túlmenően különleges személyes tulajdonságokat és sajátos temperamentumot igényel. Egyesek nem tudják az izolációt elviselni, különösen a gyakran egészségtelen és kényelmetlen körülmények között. Mások sem intellektuálisan, sem emocionálisan nincsenek szélsőséges határhelyzetekre felkészülve. (...) Ahhoz, hogy sikeresen felülkerekedjünk e kihíváson, maradéktalanul fel kell tudnunk magunkat adni és olyan intuitív erővel kell rendelkezünk, amellyel nem mindenki bír” (Evans-Pritchard 1972: 81).

Az etnográfus és az etnográfiai kutatás alanyának viszonyát elsősorban politikai szempontokból reflektáló koloniális kritika mellett a *Return to Laughter* által jelképezett nem-hagyományos, vagy úgy is nevezhetnénk: történetekkel telített etnográfikkal kezdődik meg a viszony szubjektívizálódása.

A terepmunka megváltoztatását, az antropológus erőteljesebb politikai szerepvállalását szorgalmazó kritika lényegében még azon a hiten alapult, hogy az antropológiai reprezentáció tökéletesíthető. A koloniális társadalmi összefüggéseket az antropológiai beszámolón számonkérők nagyobb fokú realitásérzék, a terepen tapasztalt körülmények hiteles visszaadását várták el az antropológiától. A központi kérdés így hangzott: hogyan képezheti le az antropológia hitelesebben, valósabban az idegen kultúrákat? A terepmunkát górcső alá vevő írásoknak nem kis részük volt abban, hogy hamarosan kérdésessé vált, létrehozható-e egyáltalán a hiányosságok forrását kizárólag a terepmunkában keresve egy „jobb” antropológia. Hiszen ezek a részint „vallomásos”, személyes hangvétellű munkák, mint láttuk, végső soron sokkal differenciáltabbnak, kaotikusabbnak, idegenebbnek mutatták a terepet, semhogy azt az antropológus uralni tudná. Lényegében olyan interszubjektív helyzet áll előttünk, amelyet nem kizárólagosan a megfigyelő és a megfigyelt közötti viszony határoz meg, hanem a nemi különbségek, az egyéni preferenciák, a hangulat, de még a véletlen is formálja. Igaz, hogy az etnográfiai találkozást a mássággal való konfrontáció, a saját identitás

elbizonytalanodása kapcsán érzett félelem jellemzi. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy a terepmunka az antropológus és a bennszülött között zajló alkudozási folyamat, aminek során mindkét fél formálódik, s folyamatosan módosítja álláspontját.¹¹⁸ A kulturális antropológia hatalmi problémáinak gyökere tehát nem kizárólag a terepmunka során megvalósuló találkozásban keresendő. S ebből következően egyre erőteljesebben fogalmazódott meg a kérdés: vajon a terepmunka jelenti-e az antropológiai tudás egyedüli forrását?

11. kép

1. 4. A tereptől az írás felé

A hatvanas, hetvenes évektől kezdődően nemcsak az előbbieken röviden elemzett „vallomások” jellegű etnográfiai írások váltak egyre népszerűbbé, hanem új elméleti megközelítések, új antropológiai eszmék is hódítóútra indultak. Clifford Geertz a pályáját összegző kötetében arról írt, hogy a hatvanas évek eleje óta kimondott célja volt „az antropológia hermeneutikai diszciplínaként” történő meghatározása (Geertz 1997: 114). Egy korábbi fejezetben már utaltam arra, hogy a Schleiermachert, Diltheyt, Ricoeurt felfedező szimbolikus és interpretatív antropológia az örökölt természettudományos magyarázati modellek helyébe az értelmezés paradigmáját állította. A kultúra szöveggént történő felfogása természetszerűleg vezetett az antropológiának, mint szövegtudománynak az újradefiniálásához. A törzsi kultúrák „vázának” és „húsának” elemzését a „lejegyzett viselkedés” olvasása és interpretálása váltotta föl. Az antropológiai elemzés egyidejűleg interpretál két, egymásra épülő olvasásmódot: a kultúra képviselőjének naiv, másrészt az antropológus professzionális értelmezői tevékenységét. Az egyes kultúrákkal kapcsolatos antropológiai tudás előállítására Geertznél befejezhetetlen interpretációs folyamattá bővül, amelyet az interpretátor, a mindig és szükségszerűen autoriter olvasatot adó antropológus koordinál. Ez a szemlélet két oldalról váltott ki azonnal kritikát. Az objektív tudás ideáljával szakító interpretatív irányzatot egyrészt a hagyományos elemzés hívei támadták, akik szerint a hermeneutikai szempontok átvételével az antropológia elveszíti tudományosságát; az értelmezés középpontba állításával a kontrollálatlan szubjektívizmus és tetszőlegesség veszi át az uralmat (vö. Ortner 1997: 3). A másik oldalról érkező kritika ezzel szemben azt vetette Geertz szemére, hogy nem járta végig következetesen a hermeneutika által föl kínált utat, s

¹¹⁸ Ennek példáját és elemzését nyújtja Vincent Crapanzano az 1980-ban megjelent Tuhami című munkájában, amiben egy marokkói cserépegető élettörténetét dolgozza föl. Crapanzano határozottan amellel érvel, hogy mind a kérdező, mind a kérdezett változik a beszélgetés során, az élettörténetét elmesélő ember elsősorban a másik kérdéseire igazodva fogalmazza meg önmagát. Vö. Crapanzano 1980.

nem mondott semmit az etnográfia létrejöttének konkrét körülményeiről, arról a történeti, politikai kontextusról, amely az interpretáló pozícióján keresztül befolyásolja az olvasatok milyenségét (vö. Scholte 1986). Bár az interpretatív eljárás alapját a dialógus képezi, amelyben két, meghatározott helyzetet elfoglaló személyiség áll egymással szemben, ugyanakkor Geertz a sűrű leírásban sohasem jeleníti meg ezt a dialógushelyzetet, s abban kizárólag az antropológus elemzését adja, vagyis változatlanul ragaszkodik az értelmező privilégiumához. Scholte, aki a weberi gondolatoknak a marxi eszmékkel való összekötését kérte számon Geertzön, arra hívta fel a figyelmet, hogy a jelentéstermelés folyamatának elemzését szociológiai szempontokkal kell kiegészíteni. Nemcsak azt a kérdést kell feltenni, hogy miképpen lesz valami jelentéssel teli, hanem, hogy ki által, és kinek a számára konstituálódik a jelentés (Scholte 1986: 10). Az interpretatív szemlélet kapcsán azóta is gyakran megfogalmazódik, hogy a jelentéselőállítás gyakorlatait nem köti össze a hatalom, a politika és az ideológia elemzésével, hogy hiányzik a diszkrimináció, a koloniális elnyomás, a nemi különbségekből fakadó aszimmetriák elemzése (vö. Ortner 1997: 4).¹¹⁹

A nyolcvanas évek első felének vitáiban hasonló észrevételek ismétlődnek, s úgy tűnik, hogy az antropológiai gondolkodás különös pezsgésnek indult azáltal, hogy eddig egymástól elszigetelt pólusok értek össze, amit Robert Keesing nagyon frappánsan a következő módon jellemezett: „mi, feministák és marxisták elnyomást, a szimbolisták pedig jelentést találnak” (idézi Scholte 1986: 9). Az antropológia gyarmati múltjának kritikájából és a dekolonizáció politikai folyamatainak reflexiójából az antropológiai terep, majd általában az antropológiai tudáselőállítás összefüggésében a hatalom, az elnyomás és a szubjektivitás fogalmi köré szerveződő diskurzus bontakozott ki. Megfogalmazódott, hogy az antropológia próbáljon meg távolságot nyerni azoktól a hatalmi aszimmetriáktól, amelyeken a terepen zajló találkozás nyugodott. Az idegen kultúrákra vonatkozó antropológiai tudás politikai felhasználása, illetve ennek felismerése alapjaiban rázta meg a diszciplína alapvető elemét, a terepmunkát. Az „otlét” elveinek megingása azonban szorosan összefonódott az „ittlét”, a tudomány ismeretelméleti alapjainak, a tudományos közvetítés, illetve a tudományos elemzés kritikájával.¹²⁰

¹¹⁹ Ami nem jelenti azt, hogy Geertz apolitikus lenne, konkrét társadalmi problémákkal ugyan nem foglalkozik, de általános morális, etikai megfontolások erősen meghatározzák gondolkodását. Vö. Ortner 1997.

¹²⁰ Az ott lenni és az itt lenni, azaz a terepen tartózkodás és a közvetítés két alappillére az antropológiai „utazásnak”. Geertz például egy ilyen kerettörténetbe foglalja a diszciplína kiemelkedő alakjainak, Evans-Pritchard, Malinowski, Lévi-Strauss, és Ruth Benedict írásmódját elemző könyvét. Vö. Geertz 1990.

„a jelentés felé való mozdulás (*move toward meaning*) szabályos forradalomnak bizonyult: átható, maradandó, felkavaró és következményekkel teli forradalomnak” (Geertz 1997: 131).

A társadalmi élet jelentéssel teli gyakorlatként való felfogása lehetővé tette, hogy a kultúra tárgyias szemléletére alapozott tudományosságot felváltsa az a megközelítés, amely ahogy Sherry Ortner megfogalmazza,

„minden társadalomtudományra, mind a mai napig egyre növekvő befolyást gyakorol” (Ortner 1997: 1).

A kultúra koncepciójának forradalmasítása a jelentés fogalma révén, s a kulturális elemzés interpretációvá alakítása nyilvánvalóvá tette az antropológia és a humántudományok által közösen osztott, és mindkét terület szempontjából haszonnal járó gondolkodásmódokat. Az intellektuális élet egyik eldugott, egzotikus zugában „orchidea-szakként” „tengődő” antropológia ennek nyomán centrális pozícióba került, sőt talán némi túlzással azt mondhatjuk, hogy a társadalomtudományok egyik hajtómotorjává vált. A jelentés koncepciójával kibővített humántudományi archívumból pedig az antropológiai ismeretelőállítás felülvizsgálatának és megújításának eszköztára lett.

A kutató és a kutatott közötti viszonynak, mint hatalommal telített, a tudáselőállítás szempontjából politikai jelentőséggel rendelkező tényezőnek az elemzése mellett egyre nagyobb jelentőségre tett szert az idegen kultúrák antropológiai reprezentációjának a kérdése.¹²¹ Geertz megfogalmazta ugyan, hogy

„...bár a kultúra a kereskedőtársaság állomásain, a hegyi erődítményben vagy a birkalegelőn található, de az antropológiai könyvekben, cikkekben, előadásokban, múzeumi kiállításokon vagy manapság néha filmekben létezik” (Geertz 1994: 183),

vagyis a kulturális elemzésben is elválaszthatatlan egymástól a tárgy és a megjelenítés módja, de őt inkább érdekelte a szöveggé válás folyamata, a tárgy, a kultúra szövegszerűsége, az

¹²¹ Ez a kérdésfelvetés összefüggésben van a reprezentációt kétségbevonó és a filozófiai gondolkodás tárgyává tevő megfontolásokkal, amikkel részletesen nem szeretnék foglalkozni. A különösen Michel Foucault és Richard Rorty munkáiban megfogalmazott filozófiai kritika kérdéssé teszi a tudományok mimetikus praxisát, továbbá tagadja, hogy létezne a leírástól független valóság, amely elkülöníthető lenne azotól az őt leképező eszközöktől, amelyeket a tudomány megpróbál leírni. A tudomány ennek megfelelően nem leképezi, hanem képezi, konstruálja a valóságot. Vö. Foucault 2000, az antropológia összefüggésében Rabinow 1993.

ahogyan a kulturális jelenségek jelentéssel telítődnek, s olvashatóakká, interpretálhatóakká válnak, mint a megjelenítés, a kulturális elemzés, az etnográfia szövegkarakterre.

Az antropológiai szöveg (illetve kép és mozgó kép) fokozatos előtérbe kerülése a tudományos tevékenységre vetett új pillantásból következett. Míg a klasszikus paradigma a terepmunkában, az interpretatív szemlélet pedig az értelmezés folyamatában látta az antropológiai munka lényegét, addig ebben az itt említett új megközelítésben a terepmunka csupán az antropológiai megismerés egyik stádiuma, amelyet aztán a lejegyzés és a rögzítés legalább olyan fontos műveletei követnek. Éppen ezért a bennszülött és az antropológus kommunikációjának vizsgálata mellett egyre inkább elkerülhetetlennek látszott a terepfeljegyzések, az etnográfiai mű megírásának kritikai elemzése. Ettől a felismeréstől kezdve a Másik szöveggé alakításának problémái alkotják az antropológiai viták magvát. Az interpretatív szemlélethez képest a figyelem a kultúra szövetéről (szövegéről) a kultúráról létrehozott szövegek felé tolódik el. Lényeges változásról van szó, hiszen ha következetesen végiggondoljuk az interpretatív megközelítést, akkor szükségessé válik, hogy az antropológiai elemzés tárgya (a kultúra) kapcsán használt módszert magára az elemzés eredményére (a szövegre) is alkalmazzuk.

III. 2. Írás és az antropológiai szövegek

2. 1. Az (antropológiai) írás mint poétikai és hatalmi gyakorlat

„Hamlethez hasonlóan az antropológusok is aközött ingadoznak, hogy a társadalomra vonatkozó ‘tudásuk’ mindig egyfajta szöveg, egy konstruált társadalmi formákra támaszkodó konstrukció, ugyanakkor amellet kötelezték el magukat, hogy a társadalmi élet jelenségei mögött a tapasztalat igazságához jutnak el” (Gorfain 1996:68).

Ebben a részletben pontosan megfogalmazódik az antropológusok kettős szerepe: egyrészt szövegeket – a kultúra szövegeit – interpretálnak, másrészt azonban szövegeket hoznak létre. A kultúra kritikusaként működő antropológus joggal idézi fel az *Ars Critica* allegóriáját. A könyvtárszobában olvasó női alakot az írás és az olvasás attribútumai veszik körbe: Hermész tart fölébe olajmécsest a látást és a belátást jelképezve. Lábánál halotti koponya és babér található, arra utalva, hogy a kritika úrrá lesz a felejtésen, s az idő ellenében rögzít valami elmúlót. A szfinx pedig a szövegek rejtélyes mivoltát, s egyúttal a kritikának e rejtélyességgel való megbirkózását, a sötét jelek tiszta értelemmé alakítását teszi szembetűnővé. A sötétség és a fény, a vakság és a látás, valamint a felejtés és az emlékezet dichotómiái mellett azonban még egy fontos aspektusnak van különös jelentősége. A női alak csak egyik kezével tartja a könyvet, a másikban írószerszám, lúdtoll látható. A kritikus nem csak olvassa a szövegeket. Az olvasás mindennapi formáival ellentétben, amelyek, ahogyan Aleida Assmann írja

„a tudatba, a gondolatokba, az álmokba, a beszélgetésbe, a cselekvésbe, az emlékezetbe, vagy természetes módon a felejtésbe torkollnak” (Assmann 1996: 7.)

a kritikusi olvasat az írás tevékenységével fonódik egybe. A kritikus „író olvasást” művel, amelynek nyomán a szövegekről szövegek keletkeznek. A professzionális antropológiai olvasat előállítására is ilyen „író olvasás”, melynek végeredménye a kultúráról létrehozott szöveg.

Az antropológia egész történetét lényegében a tapasztalat és a szöveg közötti mozgás kíséri végig. Kezdeteit az idegen kultúrák dokumentálásának, archiválásának feladata határozta meg, amely egy szövegbázisú antropológia körvonalazódását eredményezte. Az antropológus

filológusként ténykedett, amikor amatőr kutatók, misszionáriusok útibeszámolói, azaz, főleg olvasmányélményei alapján írt az idegen kultúrákról. Az idegen kultúrák tanulmányozása, az etnográfiai tapasztalat területe élesen elvált az elméletalkotás és összehasonlítás, azaz az írás műveleteitől. Ez a helyzet változott meg alapvetően Malinowski színrelépésével. A 19. század utolsó harmadában egyetemi szakként intézményesülő antropológiában fokozatosan fogalmazódik meg az igény a természeti megfigyelésekhez hasonló módszer kialakítására. A társadalmi jelenlét tapasztalatából kinövő résztvevő megfigyelés összeolvasztotta a korábban különálló tevékenységeket. Az antropológus megfigyel, együttél és terepfeljegyzéseket készít, ő az, aki az adatokat gyűjti, illetve azokat később elméletekbe illeszti. A kultúrák leírásának és elemzésének egybevonása a részvétel és a distanciateremtés egyidejűségét tételezi. A részvétel, azaz a tapasztalatok megszerzése háttérbe szorul az antropológia megfogalmazott objektivitásigénye javára. A szcientista modell a terepmunkára helyezte a hangsúlyt, amelyet ugyanakkor a megfigyelés ural. A megfigyelés és vele a megfigyelő privilegizálása „a Másikból megfelelő kutatási tárgyat hoz létre” (Berg & Fuchs 1993: 32). A tradicionálisan semlegesnek, objektívnek tartott etnográfiai tekintet, a közvetlen megfigyelés metaforája azt sugallja, hogy közvetlenül és maradéktalanul visszaadható az idegen kultúra valósága. A résztvevő megfigyelés paradigmájával összefüggő eszközök, úgymint az idegen nyelv megtanulása, a helyiekkel való együttélés, a mindennapi élet jeleneteinek leírása a realitásnak ezt az illúzióját táplálják. Ebben a kontextusban az írás formájában megjelenő közvetítés mellékes, technikai jellegű kérdés, amely nem válik az elméletalkotás tárgyává.

Stephen Tyler Derridára támaszkodó megállapítása, amely szerint

„az etnográfiai leírás az idegent szövegekkel bekötött szemekkel nézi” (Tyler 1991:96)

megvilágítja a nyolcvanas években bekövetkező változások irányát. Nem véletlen, hogy Tyler éppen azt a metaforát „írja” át, amely oly mélyen gyökerezik az antropológiai tradícióban, s a már említett Malinowski-féle filmkamera elképzeléstől kezdve meghatározta az etnográfiai tevékenység (ön)értelmezését. Az idegen kultúrát közvetlenül visszatükröző semleges etnográfiai tekintet metaforája egyre kevésbé alkalmazható a gyarmatosítás és a reprezentáció kritikája által alaposan megtépázott kulturális antropológiára. Az etnográfiai leírásnak az idegen kultúrával való azonosítása több szempontból problematikusnak bizonyult, gondoljunk

csupán a terepmunka és a tereptapasztalat részlegességét tárgyaló, a fentiekben már ismertetett munkákra. Az etnográfia leplezi a szubjektív momentumok, a nyelvi és történeti folyamatok, politikai gyakorlatok által korlátozott tereptapasztalat és a kultúra egészére irányuló autoriter tudás igénye között feszülő alapvető ellentmondást. Az antropológus a terepen káoszt tapasztal. Az idegen kultúra átfogó és homogén képe nem a tereptapasztalatot tükrözi vissza, hanem az antropológus összerendező, szerzői tevékenységét. Az írás folyamatán keresztül a hiányos, fragmentált, elburjánzó tapasztalatokat olyan formába önti, amely koherenciával és logikával ruházza fel vizsgálatának tárgyát. Az antropológus-szerző tehát éppen azt hozza létre az íráson, a szöveg konstrukcióján keresztül, amit az idegen kultúra tapasztalata megtagad tőle – „tisztánlátást”, értelmet és jelentést.

Az antropológia antropologizálása Paul Rabinowtól származó találó kifejezése (Rabinow 1993: 185) mindenekelőtt az antropológia sajátos kulturális praxisként való átértelmezésére utal. Az antropológiai szöveg kulturális szöveggént történő olvasása az etnográfiai beszámolót konstituáló és korlátozó poétikai és politikai aspektusok, textuális és hatalmi mechanizmusok feltérképezésével kapcsolódik össze. Ezeknek a szempontoknak az előtérbe kerülése egyúttal az antropológia „hazatelepülését” jelenti, abban az értelemben, hogy az egzotikus, idegen kultúrák leírásai és elemzései egyben a saját, a nyugati kultúrát, s annak tudáselőállítási folyamatait antropologizálják.¹²²

2. 2. Az antropológiai szövegek – a tekintély, a meggyőzés, az objektivitás retorikái

A retorikai fordulat¹²³ teoretikusai mindenekelőtt azokat a transzformációkat elemzik, hogy miképp lesz az antropológus és a bennszülött közötti kulturális különbségekkel, hatalmi viszonyokkal és kölcsönös félreértésekkel telített nyelvi találkozásból egy, egyetlen szerző által megírt írásos beszámoló. Milyen poétikai és politikai folyamatok irányítják, s

¹²² „Antropologizálnunk kell a Nyugatot: meg kell mutatnunk milyen egzotikus a valóságkonstitúciója... s, hogy az igazságra vonatkozó igényei társadalmi gyakorlatokkal fonódnak össze.” (Rabinow 1993: 168.)

¹²³ Az irodalomtudományi érintkezési pontok miatt gyakran irodalmi fordulatként is beszélnek róla, például Bob Scholte, aki a *Writing Culture* kötetről írott recenziójában használja először ezt a kifejezést. Vö. Scholte 1987. Véleményem szerint a retorikai kifejezés megfelelőbb, mert kifejezésre juttatja, hogy az érdeklődés nem korlátozódik a textuálisra. Clifford a következőket írja Bevezetőjében: „Az esszék többsége – miközben a textuális gyakorlatokkal foglalkozik – a szövegeken túlra, a hatalom, az ellenállás, az intézményes megszorítások és az innováció kontextusába nyúlik.” (Clifford 1999: 495.) A retorikai fordulat jelentős szövegei: Marcus & Cushman 1982, Clifford 1983, a „The Making of Ethnographic Texts” címet viselő Santa Fé-i szeminárium (1984) gyűjteményes kötete: Clifford & Marcus (eds.) 1986 (a szeminárium résztvevői: Talal Asad, Vincent Crapanzano, Michael M. J. Fischer, George E. Marcus, Paul Rabinow, Renato Rosaldo, Robert J. Thornton, Stephen A. Tyler, James Clifford, Mary Louise Pratt), Marcus & Fischer (eds.) 1986, Tyler 1987, Rosaldo 1989. Ezeken kívül még ideszámítható Geertz (1988) 1990.

korlátozzák az írást, s milyen textuális stratégiákat alkalmaz az antropológus, hogy szövegének valóságosságáról, hitelességéről és objektivitásáról meggyőzze olvasóit.

Az antropológiai leírás hitelessége elsősorban nem az adatok sokaságával, a ténszerűséggel, vagy az objektivitással áll összefüggésben, hanem azzal, hogy a szerző az írás aktusán keresztül el tudja hitetni, a helyszínen járt, vagyis amit állít, az abból következik, hogy „áthatolt egy kultúrán,” „ott” volt (vö. Geertz 1994: 352-369). Hogyan jelenik meg a szerző az antropológiai írásban? Clifford Geertz egy, a retorikai fordulattal felmerülő problémákat reflektáló írásában foglalkozik a szerzői jelenlét kérdésével. Michel Foucault-nak *Mi a szerző?* című írását alapul véve fejti ki, hogy az antropológiai szövegek az irodalmi szövegekkel mutatnak hasonlóságot, hiszen mindkettő esetében meghatározó a szerző funkciója. Egyéb tudományos műveket ezzel szemben a szerző funkciójának hiánya jellemzi, e szövegek hihetőségét és objektivitását nem a szerző, hanem maga a diskurzus garantálja.¹²⁴ Az antropológiai szövegek alapvető dilemmája azonban éppen abban ragadható meg, hogy valahol e két szövegtípus között helyezkednek el. Az antropológus saját szubjektív tapasztalatait írja le, vagyis önnön látásmódjáról árulkodó képet ad az idegen kultúráról. Ezt a szubjektív nézetet azonban felülírja az objektív elemzés vágya, amely arra irányul, hogy a kultúrát úgy írja le, ahogyan az ténylegesen kinéz. Az „ahogy, az egyes ember látja a dolgokat és ... ahogy azok ténylegesen vannak” közötti ellentét (Geertz 1994: 358), vagy Foucault terminológiájához kapcsolódva, a szerzőfunkció dominanciája, illetve hiánya közötti ingázás határozza meg az antropológiai írást. E probléma hagyományos megoldása Malinowskinál, vagy Lévi-Straussnál az írás e két formájának szétválasztása. Az irodalmi művekkel analóg szerzőfunkciót a napló, vagy útleírás jellegű műveikben felvállalják, ugyanakkor monográfiáikat az a szándék vezérli, hogy minimalizálják a szerzői jelenlétet, s ezen keresztül tegyenek eleget a tudományos diskurzus követelményeinek.

„A szerzői zavar abból ered, hogy a tudományos szövegeket élettapasztalatok alapján kell megalkotni” (Geertz 1994: 360)

mondja Geertz, s az antropológiai írás problémája ebből következően arra vonatkozik, hogy az antropológusok milyen eszközökkel próbálják meg kidolgozni, illetve elleplezni a szerzői

¹²⁴ „A szerzőfunkció eltűnt és a felfedező neve pusztán arra szolgált, hogy nevet adjon egy szabálynak, egy tételnek, egy sajátos hatásnak, tulajdonságnak, egy elemnek, egy elemcsoportnak vagy egy patológikus tünetnek.” Foucault, idézi Geertz 1994: 357.

jelenlétet, hogyan tanúsítják, hogy ott voltak és saját szemükkel láttak bizonyos dolgokat, illetve, amit láttak, azt tudományos eszközökkel, objektíven adták vissza.

„Képzeld, hogy Új-Guinea déli partja mentén hajóznak a sziget keleti vége felé. Az Orangerie-öböl közepe táján a masszimok határvonalához érkezünk, amely erről a pontról északnyugat felé halad, amíg el nem éri az északi partot, a Nelson fok közelében. Mint említettem, a masszimlakta terület határai bizonyos földrajzi körülményekkel állnak összhangban: nincsenek természeti, térszíni akadályok, a partraszállást nem gátolja semmi.

A Nagy Korallgát itt végleg eltűnik a tenger színe alatt, és véget ér a hegyeknek eddig a pontig nyúló fővonulata is, amelyet mindenütt kisebb hegyerincek választanak el a partszegélytől.

Az Orangerie-öblöt keleten egy hegyfok zárja le, az első a tengerből közvetlenül felszökő dombok sorából. Ahogy közelítünk a szárazföldre, egyenként pillantjuk meg a meredeken hullámzó lejtőket, hátukon sűrű dzsungellel, amelyen csak itt-ott derengenek át a hegyoldal lalangfüves tisztásai. A partot eleinte kicsiny, földszárvval körülzárt öblök vagy lagúnák szagatják meg, később, a Fife-öböl után egy vagy két nagyobb öböl következik, lapos, hordalékos parti sávval, majd a Déli-foktól kezdődően a partvidék csaknem töretlen vonalban nyúlik el sok mérföldnyire, a szárazföld végéig.

Új-Guinea keleti vége trópusi vidék, ahol a száraz és esős évszak közötti különbség nem érzékelhető túlságosan. Valójában nincs is igazi száraz évszak, ezért a földet mindig buja, ragyogó örökzöld növényzet borítja, amely éles kontrasztban áll a tenger kékjével. A hegyormok sokszor gomolygó ködbe burkolóznak, és tétovázó vagy száguldó fellegek szakítják meg a tenger felett a hűvös kék és telített zöld színek egyhangúságát. Nehéz leírni annak a déltengerek tájait, aki nem ismeri, a derűs ünnepélyesség lenyűgöző hatását, az őserdő fáitól és pálmáitól övezett, fehér tajtékkal és kéklő vízzel szegélyezett tengerpart csalogató tisztaságát, amint fölötte termékeny és sűrű, sötét- és világoszöld hullámokban emelkednek csúcsuk felé a gőzölgő trópusi párától csipkézett és árnyékolt hegyoldalak.

Amikor először hajóztam itt végig a part mentén, éppen a szomszédos Mailukörzetben töltött néhány hónapos terepmunkám után voltam. Toulon szigetéről, a mailuk fő centrumából és legjelentősebb településéről gyakran tekintettem az Orangerie-öböl keleti vége felé, s tiszta napokon láthattam Bonabona, Gadogadoa kúp alakú hegyeinek kék körvonalait a messzeségben. Munkám hatására én is úgy kezdtem látni ezt a vidéket – a némiképp szűk bennszülött látóhatár szerint –, mint távoli földet, ahová évszakonként kockázatos utazások indulnak, s ahonnan különösen jól formált, a helyben készítteteknél jobb holmik – kosarak, díszes faragások, fegyverek, ékszerek – érkeznek; azt a földet, amely felé a bennszülöttek félelemmel és gyanakvással mutogattak, amikor a varázslat nagyon gonosz és hatékony módjairól beszélgettek; otthonát egy olyan népnek, amit borzadva emberevőnek neveznek. Minden, ami valóban finom, művészi ízlésről tanúskodott a mailu faragásban, egyenesen

keletről érkezett, vagy a keleti utánczata volt, s úgy találtam, a leglágyabb és legdallamosabb dalok, a legkifinomultabb táncok ugyancsak a masszimoktól származnak. Sok szokásuk és intézményük különösnek és szokatlannak tűnt előttem, s ez nekem, a két kultúra határán kutató etnográfusnak felkeltette az érdeklődésemet és kíváncsiságomat. Úgy tűnt, a viszonylag durva és nem túlságosan értelmes mailukhoz képest a keleti népeknek sokkal többértéknek kell lenniük, részint kegyetlen, emberevő vadságuk miatt, részint mert ők a primitív erdőségek és tengerek tehetséges, poétikus urai. Nem csoda tehát, hogy partjaikhoz közeledve - akkoriban kicsiny lélekvesztőben - feszült figyelemmel szemléltem a tájat, sóváran vágyakozva, mikor pillantom meg az első bennszülötteket vagy nyomaikat.” (Malinowski 1972: 12-13).

Az antropológus Malinowski – egy XVI. századi utazóhoz, például a Brazíliában járó Léryhez hasonlóan – olyasmiről írt le, ami szokatlan, kihívó, egzotikus, s az olvasó által közvetlenül nem megtapasztalható („nehéz leírni annak, aki nem ismeri...”), és egyúttal nehezen ellenőrizhető, ez az, amit hitelessé kell tennie. Milyen eszközöket alkalmaz ennek érdekében? Az idegenséget, az egzotikus másságot a táj leírásán keresztül vezeti fel, miközben az olvasót mintegy utastársaként az átélt élmény kvázi-visszaidézésére buzdítja: „Képzeld el”, írja. A nyugati olvasó szemei előtt különös természeti látvány bontakozik ki, tengeröblökkel, buja növényzettel, ragyogó színekkel, a déltengeri paradicsom mítoszát idézve fel. Együtt közelítünk a part felé Malinowskival, aki felkészült idegenvezetőként különböző információkkal dúsítja, hangsúlyozza az elének táruuló látványt. A táj az idegenségnek csak az egyik metaforája, Malinowski az útleírásokból ugyancsak ismerősnek ható más metaforákkal is élt. Ezek közé tartozik az elérendő célnak, mint „távoli földnek” a megjelenítése, s itt a távoli elsősorban nem a földrajzi értelemben vett distanciára vonatkozik, hanem az életmódban megnyilvánuló másságra. A távoli föld lakóit a tőlük érkező csodálatos, kifinomult tárgyak helyettesítik (gondoljunk Kolumbuszra, aki a tárgyakat hasonló módon a kultúra követeiként hordozza körbe a spanyol udvarban!), melyek egyúttal a természetadta művészi érzékről árulkodnak. E föld lakóit ugyanakkor félelmetes mítoszok övezik, emberevőknek, varázslóknak tartják őket. Az utazási irodalomból jól ismert toposzok köszönnek vissza: a természetes ember és a barbár kliséi, melyek együttesen az ismeretlen bennszülöttet festik elének. Az ismeretlenbe tett út ezért „kockázatos”, ugyanakkor annak végét, a földet érés pillanatát az utazó sóvárogva várja. A szerző a Másik idegenségét tehát különböző színtereken ragadta meg, amelyek a környezettől az emberekig, a geográfiai distanciától a kulturálisig terjednek, majd ezeknek a segítségével igyekeznek a saját és a másik, az itt és az ott közötti törést bemutatni. Malinowski a szöveg következő részeiben újra „belekarol” az olvasóba, hogy végigvezesse őt a masszimok településein:

„Ha egy forró napon belépünk a gyümölcsfák és a pálmák mély árnyékába, itt-ott zöld függöny mögé búvó kagyló- és virágdíszes kis kertekkel, s bennük kavicsos ösvényekkel, kővel kirakott, kör alakú pihenőkkel övezett, csodálatosan épített és díszített házak szabálytalan csoportjai között találjuk magunkat, s úgy érezzük, mintha egy ősi, boldog, természeti élet emelkedett volna hirtelen valósággá, még ha csak egy elröppenő impresszió idejére is.” (Malinowski 1972: 14)

majd megálljon a bennszülött alakja előtt, akinek külseje egyúttal jellemének kulcsát kínálja:

„Ha közelebb lépünk a bennszülöttekhez, s jobban megnézzük őket, meglepetéssel tapasztaljuk, hogy – nyugati szomszédaihoz viszonyítva – mennyire világos a bőrük, milyen zömök, sőt formátlan a testalkatuk. Egész testi felépítésük lágy, vonásaik szinte elpuhultak. Kövér, széles arcuk, széles, lapított orruk s gyakorta ferde szemük inkább furcsa és groteszk, semmint vad benyomást tesz. [...] Viselkedésük bizalmatlan és félénk, de nem barátságtalan - inkább mosolygós és csaknem alázatos, éles ellentétben a mogorva pápuákkal vagy a déli part ellenséges, tartzkodó mailu és aroma lakóival. Első pillantásra tehát nem annyira vad bennszülötteknek tűnnek, mint inkább önelégült és kiegyensúlyozott polgároknak.” (Malinowski 1972: 14).

Az utazástól és a tágabb földrajzi környezettől a bennszülöttekig terjedő pillantás része annak a retorikai formának, amit Mary Louis Pratt a megérkezés történetének nevez (Pratt 1986: 28). Az etnográfiai bevezetését szolgáló narratívák annak ellenére, hogy az etnográfiai leírás határán helyezkednek el több szempontból is központi szerepet töltenek be. Egyrészt igazolják, hogy az antropológus az adott terepen járt, leírása a terepmunka szubjektív tapasztalatán nyugszik. Malinowski ezt külön is hangsúlyozta a fent idézett részben, amikor többes szám első személyből hirtelen egyes szám első személyre vált: „Amikor először hajóztam itt végig...”. Másrészt, a nyitó jelenetek, ahogy Pratt írja, elhelyezik, létrehozzák az etnográfiai szöveg szubjektumait: az etnográfust, a bennszülöttet, és az olvasót (Pratt 1986:31). Az utazás részletes leírása mondhatni két legyet üt egy csapásra: tekintélyt, szavahihetőséget biztosít az antropológusnak, aki az idegen kultúrába érkezését demonstrálja és egyúttal imaginatív utazást kínál az olvasónak, akit az antropológus magával visz, hogy megmutassa a különös szokásaikkal kitűnő bennszülötteket. Az elbeszélői hang a személyes jelenlét atmoszféráját árasztja. A nyitó jelenetekben taglalt tereptapasztalat az autoritásnak a személyes, szubjektív és érzéki tapasztalatban gyökerező formáját teremti meg.

A kutató tehát részletesen beszámol arról, hogyan érkezik meg az idegen kultúrába, s a kezdeti tudatlanság, bizonytalanság állapotát miként váltja föl fokozatosan az idegen kultúra (és nyelv) egyre magabiztosabb ismerete.¹²⁵ A környezet, a táj, a mindennapi élet aprólékos, mindenre kiterjedő leírásai bizonyítják, hogy az antropológus részt vett az eseményeken, azokat a „saját szemével” látta. De nemcsak ottjártát kell bizonyítania, hanem, hogy képes a terepmunka révén közvetlenül megismert idegen kulturális világot közvetíteni.¹²⁶ A személyes autoritás megteremtése végül is azzal a céllal történik, hogy a szöveg kiállja a tudományos szavahihetőség próbáját. Az idegen kultúrába való belemerülés nehézségei a legtöbb esetben élesen elkülönülnek a monográfia többi részétől, ahol már nem az antropológus sóvárgó kíváncsisága, vagy ügyetlensége a meghatározó, hanem a tudós közvetítő, a terepet uraló figurája. Míg a nyitó narratíva a tereptapasztalatot, a szubjektivitást és az élményt garantálja, addig a terepmunkával és a résztvevő megfigyeléssel összekapcsolódó tudományos eljárások a megfigyelések objektivitását és érdeknélküliségét szavatolják. Míg a megérkezés történetei elsősorban az olvasó képzeletét hozzák működésbe, addig a szubjektív élményektől az objektív elemzésbe váltó szöveg már az olvasó értelmére apellál. Az antropológiai szöveg struktúrája tartalmazza és egyben árulkodik arról az álcázott ellentmondásról, amely a tapasztalat, szubjektivitás, élmény *versus* tudományos szöveg, objektivitás, elmélet között húzódik. Árulkodó, hogy a szubjektivitás hangjai marginálisak, vagy akár teljesen ki is szorulnak az etnográfiai munkából (Malinowski még részletesen beszámolt a terepre érkezésről, s ezzel írásmódot alapított, követőinek már elég volt röviden utalniuk a tényre, hogy munkájuk terepmunkán nyugszik); árulkodó továbbá, hogy a terepre érkező antropológus idegenvezetői hangját hirtelen egy objektív elemző és mindentudó elbeszélő hangnem váltja fel. Miután a megérkezés egy konkrét antropológus-szubsjektumot hoz létre, az hamarosan el is illan a szövegből – miután a jelenlétben alapuló autoritással kapcsolatos retorikai szerepét betöltötte –, hogy helyet adjon az antropológia „táj fölött elhelyezett kamerájának.” Két különböző szerzői szignatúrával van itt dolgunk: a nyitó narratívákban a szerző az antropológus-utazó jól látható alakját teremti meg, akit aztán a láthatatlan, ám mindenütt jelenlevő antropológus-elemző követ. Az antropológus e két szövegbéli konstrukciója ugyanakkor kölcsönösen támogatják egymást, még ha viszonyuk meglehetősen ellentmondásos is. Miben ragadható meg ez a sajátos viszony? Az egymásra

¹²⁵ Az antropológus fejlődéstörténetéhez ld. Clifford 1993. S a híres geertzi terepre érkezés elemzéséhez: Crapanzano 1999.

¹²⁶ Clifford és Stocking egyaránt elemezték Malinowskinak azokat a narratív technikáit (pl. a „tanúja voltam” típusú kifejezéseken keresztül a szerzői részvétel dramatizálását), amelyek révén a terepmunkán gyűjtött szubjektív tapasztalatait objektív módon szerzett tényekként igyekezett olvasói elé tárni. Stocking 1983: 70-121.

épülő antropológus-konstrukciók a részvétel és a távollét retorikáját teremtik meg, olyan sajátos szöveget hozva létre, amely az antropológus ottléte és az ottból történő kilépése közötti feszültségen alapul. Így válik végső soron szövegszervező elvvé az, amivel Malinowski a terepmunkát végző antropológust jellemezte. Az antropológus mágiája – egyszerre benn lenni, illetve kívülről rápillantani a kultúrára – javarészt az antropológus-szerző által előállított.

A részvétel és a távollét retorikájának furcsa együttes alkalmazása politikai jelentőséggel is bír. A szöveg szerzőjének az antropológus alakjáról létrehozott szövegbéli konstrukciói – az utazó (aki mindig megjeleníti önmagát, sajátos nézőpontot képvisel) és a kutató (aki esetében nem a nézőpont, hanem a látott áll előtérben, s az egyéni perspektívát egy totalisztikus nézőpont váltja fel) –, felhatalmazzák őt, hogy „az igazság és a valóság szállítójának” (Clifford 1993: 133) szerepében jelenhessen meg. Az idegen kultúra belső és külső nézete alapozza meg azt a tekintélyt, amely a kultúra leírásának privilégiumában ölt testet. Az antropológus autoritása tehát egyrészt az utazói attitűd és az ehhez kapcsolódó tapasztalat, másrészt az elemző interpretációs képességei segítségével jön létre. A partikuláris megfigyeléseket, a konkrét eseményeket általánosító kategóriákba, vagyis a tudományt jellemző klasszifikációs rendszerekbe öntve, a helyi fogalmak folyamatosan tudományos koncepciókba ágyazódnak. E két „nyelv” együttes megjelenése azt illusztrálja, hogy az antropológus két közösséghez tartozik egyszerre: egyrészt a helyi kultúrához – hiszen tudja, hogy hogyan beszélnek a bennszülöttek saját kultúrájukról –, másrészt a tudományos közösséghez – hiszen az általánosítás és összerendezés műveletei a tudományos leírás mintáit követik. Az antropológus ugyanis képes az események áradatából a kulturális elemzés szempontjából releváns tényeket közvetlen környezetükből kiemelni és ezeket úgy elrendezni, hogy a kultúra teljes és közvetlen valóságát tükrözzék.¹²⁷ Másként fogalmazva, a tudományos elemzés nyelve a tereptapasztalat szituatív véletlenszerűségével szemben módszerességet kölcsönöz a leírásnak. A jelenlét és a módszeres leírás tehát egymást feltételezik, s csak szoros összefonódásuk biztosíthatja, hogy antropológus interpretálhatja és reprezentálhatja a másik kultúrát, vagyis megmagyarázhatja a világot, s összerendezheti annak szövegeit.

Mind a tapasztalat, mind az interpretáció az antropológust állítják a középpontba. Ez a szerep – amelyet gyakran az irodalomkritikuséhoz hasonlítanak, aki a szöveg szerzteágazó jelentéseit

¹²⁷ A teljességnek ezt a benyomását Marcus és Cushman „a realista írások legalapvetőbb jellemvonásának” nevezik. Vö. Marcus & Cushman 1982: 31.

egyetlen koherens egészbe kényszeríti (vö. Clifford 1993: 133) – elsősorban az olvasónak szól. Az etnográfiai reprezentációval foglalkozó munkákban felvetett, talán egyik legérdekesebb kérdés az antropológiai szöveg befogadására, a szerző-olvasó viszonynak a szöveg szerveződését meghatározó aspektusaira vonatkozik. James Clifford az autoritásról írt cikkében Evans-Pritchard *The Nuer* című monográfiáját elemezve mutatja be, hogyan alakítja az antropológus saját tereptapasztalatát olvasói tapasztalattá. Evans-Pritchard a következőket írja:

„Nehéz olyan angol szót találni, amely megfelelő módon fejezi ki a *dilek* törzsbeli társadalmi pozícióját. Arisztokratáknak neveztük őket, de ez nem azt jelenti, hogy a nuerek magasabb rangúaknak tartják őket, hiszen az a gondolat, hogy egy férfi a többiekkel szemben uralkodóként adná ki magát, ahogy már korábban nyomatékosan elmagyaráztuk, ugyancsak ellenükre van. A *dilek* nagyjából – később még részletesebben szólunk erről –, inkább presztízst, mint magas rangot, inkább befolyást, mint hatalmat birtokolnak. Ha a törzsben, amiben élsz, *dil* vagy, akkor több vagy a törzs egyszerű tagjánál. Egy vagy a föld, a települések, a legelők, a halastavak és a kutak tulajdonosai közül. Mások a klánodba történő beházasodás révén élnek ott, vagy adoptálják őket egyenesági leszármazási csoportodba, vagy más társadalmi kötelék alapján. Te a törzs vezetője vagy, a klánod lánzsanevét hívják, ha a törzs háborúba vonul. Legyen a faluban egy *dil*, a falu úgy csoportosul köré, mint az állatcsorda a vezérbika köré.” (Evans-Pritchard, idézi Clifford 1993: 124-125).

Clifford elemzésében a harmadik mondatnál kezdődő fordulatot emeli ki, amikor Evans-Pritchard a fordítás problémájából kiindulva hamarosan megszólítja az olvasót, akit egybevon a bennszülöttekkel.

„A szakasz nyolc mondatában a fordítás tárgyalásától a részvétel fikcióján keresztül a külső és a belső kultúraleírás metaforikus összeolvadásáig jutunk el. Ezzel megvalósult az absztrakt elemzés és a konkrét tapasztalat szubjektív egyesítése.” (Clifford 1993: 125).

A szöveg az alkalmazott grammatikai trükk révén egyrészt az olvasó élményévé teszi a tapasztaltakat, másrészt hitelesíti az interpretációt, hiszen az olvasó résztvevő megfigyelővé válik, a megszólítás szemtanúvá és a közösség tagjává avatja egyidejűleg. Másként fogalmazva: a szerző a szöveg szintjén megteremti a terepen résztvevő megfigyelést végző antropológus párját, a résztvevő olvasót. Vincent Crapanzano etnográfiai és irodalmi szövegeket vizsgálva ugyancsak olyan eljárásokra mutatott rá, amelyeknek célja az olvasó imaginatív jelenlétének létrehozásával a szöveg meggyőzővé tétele, az etnográfiai leírás hitelesítése. Egyik példája Georg Catlinnek a mandan indiánokról készített 19. századi

beszámolója, amelyben a hitelesség problémájával küszködő szerző a hipotipózis eszközéhez fordul. A helyszínen tapasztaltak erőteljesen vizualizáló, szinte festményszerű leírása szemtanúvá igyekszik tenni az olvasót, a szerző célja, hogy

„az általa látottak élményét oly hatásosan és élénken rögzítse az olvasóban, hogy az ne kételkedhessen annak igazságában.” (Crapanzano 1999: 521).

Az antropológus-szerző és az olvasó között folyó „árnyékdialógus” (Crapanzano 1990: 271) elemzéseit veszik szemügyre, hogy miként bontakozik ki az egyes kultúrákról létrehozott portrék hatóereje, hogyan működnek és érvényesülnek az antropológiai szövegek. A Mead és Freeman-féle vita¹²⁸ óta nyilvánvaló, hogy az antropológusok adataik egyformasága ellenére különbözőképp interpretálhatják ugyanazokat a kultúrákat. Ez a ma már magátólértetődőnek tűnő körülmény nem volt mindig ilyen kézenfekvő, hiszen a diszciplína kezdetektől fogva, igazándiból a monográfia formájában megjelenő privilegizált olvasat mellett tette le a voksát. Tulajdonképpen csak az interpretatív irányzat teremtette meg annak lehetőségét, hogy az egyes kultúraelemzésekben ne az egyes kutatók privát „vadászterületeinek” tekintett kultúrák végleges leírását lássuk. A már korábban követelt úgynevezett *re-studies* bevezetése azonban nem azt jelentette, hogy az évekkel, évtizedekkel későbbi beszámolók egy helyesebb, jobb, igazabb képet adtak, adhattak volna az idegen kultúrákról. Ellenkezőleg: a beszámolók interpretációvá minősítése élet vette a leírások helyességét vitató összetűzéseknek, és kifejezésre juttatta, hogy a kulturális elemzések nem valamiféle megkérdőjelezhetetlen igazságot fejeznek ki, a (szakmai) köztudat interpretációkként, egymás mellett létező – és egymással harcoló – olvasatokként kell, hogy számon tartsa őket. Az ebből következő kérdést – nevezetesen, hogy miért lesz meggyőzőbb és elfogadottabb az egyik interpretáció, mint a másik – az interpretatív irányzat már nem tette fel. Az interpretációk közti küzdelem létét, a tényt, hogy „a kultúra hálóját nem egyforma mértékben tudjuk szőni” (Scholte 1986:10) a *Writing Culture* diskurzus veszi górcső alá azzal, hogy a meggyőzőerő mibenlétének nyomába szegődik, és annak a szöveg irodalmi, retorikai konstrukciójával mutatott összefüggéseit kutatja.

2. 3. A kultúra szövegének és az antropológia szövegeinek olvasása

¹²⁸ Margaret Mead (1923) és Derek Freeman (1983) két, egymással teljesen ellentétes értelmezést adtak a szamoai kultúráról. Freeman ellenpéldák sorozatát gyűjtötte össze, hogy bizonyítsa, Margaret Mead egyszerűen tévedett a szamoaiak jellemzését illetően. Vö. Freeman 1983; Clifford 1999: 156-157.

Az etnográfus olvas – állítja az interpretatív irányzat jeles képviselője, Clifford Geertz. Az etnográfus ír és az etnográfiai szövegeket olvassák – hangsúlyozzák a retorikai fordulat képviselői. Az antropológus a bennszülött válla felett olvas, állítják az etnográfiai szövegeket olvasó antropológusok. A retorikai fordulat teoretikusai a fenti tételmondatokban megfogalmazott problémahalmaznak elsősorban a politikai, morális, etikai jelentőségét emelték ki. Gondoljunk Crapanzano érvelésére, aki a szerző-olvasó viszonyban a terepmunka közvetlenségének deformációját látja! A szövegben nyomon követhető szerző-olvasó dialógus arra a tényleges dialógusra vet árnyékot, amely eredendően az antropológus és a bennszülött között zajlik. A szerzőnek és az olvasónak a szövegen keresztül keletkező szimbolikus közössége kiszorítja az antropológus és a bennszülött kettősét, háttérbe nyomja a terephelyzet interszubjektivitását, dialogikusságát. A tereptapasztalat dialogikus „én-te” viszonya átalakul: az „én“-ből a megtapasztaló és interpretáló, illetve a szerzőből és az olvasóból álló fiktív közösség lesz, míg a dialógus másik oldalán elhelyezkedő bennszülött „te” az idegen általánosításokon, tipizálásokon keresztül létrehozott konstrukciójává, az elemzés tárgyává, egy homályos „ők”-ké („a trobriandiak”, „a baliak”) válik. A terepmunka dialógusa a szövegben a saját kultúra és az idegen kultúra dichotómiájává transzformálódik, amelyben az „ők” csupán kidolgozottabbá és retorikailag meggyőzőbbé teszi a „mi”-t. Ez a transzformáció az antropológust (mint szerzőt) hatalmi pozícióba helyezi, a bennszülöttet viszont kirekeszti a tudás előállításának folyamatából. Ebből az érvelésből tagadhatatlanul következik, hogy az írás folyamata felülírja a kutatás folyamatát, a terepen tapasztalt hatalmi viszonyokat erőteljesebben polarizálja, sőt egyenlőtlenségeket termel ki és rögzít. Jogosnak tűnik az a követelés is, hogy az antropológia egészítse ki az antropológus-bennszülött viszonyára szorítókozó ismeretelméleti megfontolásait az antropológus-szerző és az olvasó közötti kapcsolat alapos elemzésével. Annál is inkább szükségesnek látszik ez, hiszen az antropológiai vállalkozás lényege, azaz az idegen és a saját között zajló közvetítés éppen az írás, valamint az olvasás műveletein keresztül zajlik. Az olvasás előtérbe kerülése az antropológiai szövegek státuszáról folytatott gondolkodás elindulását jelzi. Ennek nyomán újrendeződik a tudománynak a társadalmi diskurzusok sorában elfoglalt helye, s az antropológiai szövegek az idegenségről létrehozott narratívák közegébe kerülnek.

A bennszülött válla felett olvasó, s a nyugati olvasóhoz igazodó antropológia azonban nemcsak morális fejcsoválgatásra készíti a teoretikusokat (vö. Crapanzano 1999). Néhányan belevágnak a szöveg, a szerző, az írás és az olvasás kérdéseit tárgyaló, elsősorban irodalomelméleti teóriáknak az elemzésébe, s megkísérik ezeket az antropológia elméletbe

integrálni. Az antropológiai szöveg olvasójának alakja metaforizálja az idegen kultúrától a saját felé fordulás politikailag nehezményezett akcióját. De az olvasó lesz az a figura, akinek kapcsán föltárulnak és felfedhetők lesznek a saját kultúra retorikai készletei. Politika és retorika ezen a ponton különös erővel látszanak egymásba érni. Fredric Jameson hívta fel a figyelmet arra, hogy a szerző és az olvasótábor közötti kapcsolat abban a „társadalmi szerződésben” nyilvánul meg, amely meghatározott tárgyhoz meghatározott beszédmódot rendel (vö. Jameson 1981). Jameson ezzel arra utalt, hogy az olvasói elvárások beleíródnak az (antropológiai) szövegekbe, befolyásolják a kiinduló kérdésfeltevéseket, az írásmódot, a műfaj és a stílus kiválasztását. A szöveg struktúrájába „beleépített” olvasó – amit Wolfgang Iser implicit olvasónak nevez (Iser 1972) – végső soron azokat a feltételeket testesíti meg, amelyeken a mű hatása nyugszik. Ha ezt az antropológiára fordítjuk, akkor láthatjuk, hogy az olvasó tényleg az etnográfus-szerző válla fölé tornyosul, hiszen nagyban hozzájárul azoknak a kritériumoknak a kidolgozásához, illetve fenntartásához, amelyek alapján egy etnográfiai szöveget etnográfiaiainak tartunk, s azt objektívként, hitelesként, tudományosként értékeljük.

Az olvasó az antropológia – akárcsak az irodalom – esetében olvasói vagy értelmezői közösségek (Stanley Fish) formájában van jelen. Az etnográfia professzionális olvasata döntően befolyásolja, hogy az adott szöveg milyen pozícióba kerül a szakmai viták közegében, ha úgy tetszik, mekkora lesz a tudomány intézményes összefüggésében a javára írt szimbolikus tőke. Az antropológiai szöveg szerzőjét tehát a hatalom különböző formáival rendelkező, s azzal változatosan élni is tudó szakmai kontextusok – intézményes pozíciók, állások, ösztöndíjak, folyóiratok, könyvsorozatok, elméletek – övezik. Ezzel a többé-kevésbé nyíltan elnyomó, vagy támogató (de sohasem semleges!) szakmai közönsséggel azonban – ahogy azt már a fentiekben jeleztük –, a szerző már az írás folyamatában számol, még pedig úgy, hogy a szöveg különböző szintjein kapcsolódási pontokat rendel e kontextus egyes részeihez, míg másoktól elhatárolódik. Ebben az értelemben hordoznak nyilvánvaló üzenetet például a bevezetők, a köszönetnyilvánítások, vagy éppen a bibliográfia. Hasonló szimbolikus jelentősége lehet a tágabban vett megközelítésmódnak, vagy a preferált témának. Az antropológiai tematikus kánon kialakulása ennek klasszikus példája.¹²⁹ Az így előálló „paradigmatikus terepek” azt a célt is szolgálták, hogy bevezessék a leendő kutatókat az antropológiai tradíciókba, s iskolákat, tudományos közösségeket alapítsanak.

¹²⁹ Nyilvánvalóan más diszciplínák is rendelkeznek hasonló „laboratóriumokkal”, a nyelvészek „kedvenc” nyelvvel, amely különösen alkalmas ilyen-olyan nyelvészeti problémák demonstrálására, vagy az irodalmárok kedvenc verssel, regénnyel, amelyen különösen jól bemutatathatók egyes technikai jellegű problémák. Az antropológia kedvenc helyeihez ld. Appadurai 1988., az ortodox tartalomjegyzékhez Marcus & Cushman 1983.

A domináns terepek mellett diskurzusalapító szövegek formájában domináns írásmódok is kialakultak az antropológiában. Az egyik leghíresebb példa, az előzőekben már elemzett Malinowski monográfia, *A nyugati pacifikum argonautái*. Clifford olyan „archetipikus műnek” nevezi (Clifford 1993: 120), amely a trobriandiak élete mellett az etnográfiai terepmunka módszerét is „köbe vési”. Ebből az elbeszélői struktúra megkerülhetetlen eleme lesz, amit a Malinowski utáni generáció sem tud, vagy akar figyelmen kívül hagyni. A módszer tehát úgy kanonizálódik, hogy a tudományos szöveggyártás kötelező toposzaként utalni kell rá, s vele be kell sorolni egy meghatározó életmű (jelesül Malinowskié) mellé. De más példákat is hozhatnánk annak illusztrálására, hogy az etnográfiai szövegek más, forgalomban lévő etnográfiai szövegekhez fűződő viszonyokból (is) merítenek, e szövegek recepciója tehát korántsem mellékes. A publikálással az etnográfiai szöveg az írás és az olvasás egymást váltogató fázisaiból álló diskurzív folyamatba kerül bele. E folyamat során vándorolnak az új tudományos meglátások, eszmék vagy elméletek egyik szövegből a másikba. A konvenciók áramlása elsősorban a szűkebb, a kortárs szakmai berkeken belül zajlik, de bármikor bekövetkezhet, akár véletlenszerűen is, hogy régebbi szövegek kerülnek újraolvasásra, vagy más szakmákhoz tartozó nyelvek válnak érdekessé. Geertz például ilyen fáziskéséssel „olvassa” és „írja” bele az antropológiába a filozófiai hermeneutika egyes elemeit. Fontos momentum továbbá, hogy az elméletek mellett írásmódok, sőt a szövegekhez kapcsolódóan olvasásformák is „útra indulnak”. A tudományos diskurzusok elemzését tehát nem korlátozhatjuk az intellektuális tartalmak vándorlására és változásaikra, ezzel ugyanis figyelmen kívül maradna az a jelentős szempont, hogy a nyelv nemcsak kognitív, hanem performatív természetű is (Paul de Man 1999:8).

„Amikor azt állítjuk, hogy [...] az etnográfiai szövegek írásának történetek elbeszéléséhez, képek festéséhez, szimbolizmusok kigondolásához és trópusok alkalmazásához van köze, gyakran heves ellenállásba ütközünk, [...] a kitalált és a hamis, a dolgokról tett állításoknak a dolgok kigondolásával való felcserélése miatt. Az a furcsa gondolat, hogy a valóságnak csupán egy nyelve van, s azt szeretné, hogy ezen írják le, hogy természete azt igényli, hogy mindenfajta kitérő nélkül beszéljünk róla – a rózsa rózsa –, ha el akarjuk kerülni, hogy illúzióba, fecsegésbe és önigézetbe essünk, ahhoz a még furcsább gondolathoz vezet, hogy az irodalmisággal eltűnik a tényszerű. [...] Az az igény, hogy a világot egy ablaküvegen keresztül nézzük, másokat úgy lássunk, ahogy valójában léteznek [...] szélesen elterjedt. De ez maga is retorikai eljárás, [...] nem túl könnyű teljesen lemondani róla, ha azt akarjuk, hogy olvassanak bennünket, mint ahogyan az sem, hogy teljesen megtartjuk és ennek ellenére hihetőek maradunk” (Geertz 1990: 136).

Az antropológia ténylegesen létező kultúrákról és helyekről tudományos elméletek, koncepciók és eljárások segítségével számol be, s ez ugyanakkor a nyelvvel folytatott kísérletezéseibe ágyazódik. Nem tekinthetők véletlennek azok a formakísérletek, amelyek egy-egy nagy iskolaalapító tevékenységéhez kapcsolódnak: Malinowski a holisztikus kultúra koncepcióját a monográfia öntőedényében formálja, Geertz a kultúrába bárhonnan behatolni képes sűrű leírásait esszéikben fogalmazza meg, Turner a kultúra expresszivitását a dráma nyelvén igyekszik láthatóvá tenni, de itt nem ér véget a sor. Crapanzano dialógusokban írja meg Tuhami élettörténetét, Laura Bohannon etnográfiai regényben számol be terepmunkájáról, megint mások a naplóval, vagy a költészettel kísérleteznek. Malinowski még az etnográfiai realizmus „ablaküveg” elképzelésének megfelelő formát választott, de ahogy láttuk, a nyelv és a valóság egymásra fektetése, a fakticitás és a meggyőzés dilemmája komoly fejtörést okozott neki. Úgy tűnt, hogy az antropológiának kizárólag a bennszülött kultúra idegenségének megragadására és közvetítésére kell erejét összpontosítania, e tekintetben ténylegesen nem változott semmi sem. Csakhogy a terep meghódítása egyben a kulturális elemzés (és az olvasói közösségek) folyamatos újrachódítása, amely mindenekelőtt a nyelv kreatív terébe tett utazást jelenti. A nyelv hajlítottai, a vele folytatott kreatív munka elsősorban az írás folyamatát jellemzi, de nem elhanyagolható szempont a már megírt szöveg olvasása során mozgásba lendülő nyelv, a nyelv aktív kisajátításának figyelembe vétele sem.

Ha a szöveg egységét már nem a szerző, hanem a rendeltetése adja, ahogyan azt Roland Barthes megfogalmazta (Barthes 1996: 55), akkor nagyobb figyelmet kell szentelnünk az antropológiai szövegek olvasásának. Az antropológus-szerző és olvasója, olvasói közötti diskurzus ugyanis átrendezi az etnográfiai pozícióját, s azokat sajátos, kulturálisan rögzített és történetileg változó konvenciók és irodalmi minták alapján szerveződő műfajjá minősíti át. Ezen átrendeződés következtében az etnográfiai szöveget más szövegek társaságában találjuk, a szövegek térképén a tudományos művek metapozíciója pedig sajátos történeti konvenciónak bizonyul. Láthatóvá válik, hogy az idegen kultúra leírásának közegeként működő szöveg objektivitása finoman kidolgozott toposz. Malinowski munkássága ennek ékes bizonyítéka. A trobriandi kultúráról adott elemzésének objektivitása épp annak köszönhetően áll elő, hogy a személyes olvasatról leválik a szerző. Monográfiáinak, illetve egyéb etnográfiai szövegeknek az olvasástörténete újra láthatóvá teheti az olvasatok elkészültének körülményeit (a láthatatlanná tett játékszabályokat). Az olvasás olyan kulturális

gyakorlat, amely meghatározott megegyezéseket mozgósít, amelyekről tudunk ugyan, de nem feltétlenül tudatosítjuk őket. Az olvasó pedig egy jól körülírható történeti, kulturális kontextus része, s mint egy pozicionált, azaz meghatározott nemi identitással, kulturális tudással, politikai eszmékkal rendelkező szubjektum áll előttünk.

Az etnográfiai szövegek egyik olvasója a már említett professzionális olvasó, az őt elhelyező kontextus pedig a fentiekben röviden felsorakoztatott szempontok (intézmények, szakmai közösségek) alapján körvonalazható. De az etnográfianak van még egy sajátos olvasója, aki viszonylag későn lépett be az etnográfia olvasástörténetébe, ám ez a késői megjelenés annál viharosabbra sikeredett. A bennszülött olvasóról van szó, arról, aki ahhoz a kultúrához tartozik, amiről az általa olvasott szöveg szól. Az olvasók között találjuk továbbá az első kettő sajátos vegyületét, a bennszülött professzionális olvasót, akinek olvasatát az különbözteti meg a bennszülöttétől, hogy ez írásba torkolló olvasás, ez az olvasó „visszaír”. Két megjegyzést fűznék ide. Közismert, hogy a bennszülött olvasók, illetve olvasatok megjelenésével felerősödött az antropológiai szövegek autoritásának kritikája, hiszen az antropológus elemzésének „első kézből” lehetett ellentmondani.¹³⁰ A kutató elfogultságát azonban még kendőzetlenebbé tette az a körülmény, hogy az etnográfiai szöveg szerzőjének implicit olvasója hagyományosan nyugati: az antropológus elsősorban azzal számolt, hogy cikke, könyve nyugati olvasó kezébe fog kerülni.

12. kép

Az antropológiában először az a felismerés hatott sokkolóan, hogy a tudományos ismeret előállítása nem más, mint interpretációk létrehozása. A tudományos tevékenység ennek nyomán olyan szövegtermeléssé értelmeződött át, amelynek középpontjában az antropológus-szerző helyezkedik el. A posztstrukturalista irodalomelmélet belátásai ezt azzal módosították, hogy a szerző nem tudja teljes egészében kontrollálni a szöveget, mert az olvasás folyamatát nem tudja uralni, azaz a szöveg jelentése kicsúszik a kezei közül. James Clifford a *The Predicament of Culture* című könyvében már hangoztatja az olvasói szerepkör fontosságát, amely szerinte abból áll, hogy feltárja a szöveg sima felülete alatti egyenetlenségeket,

¹³⁰ Malinowski monográfiáját a 30-as években egy elkötelezett szellemiségű misszionárius, B. Baldwin, felolvasta a Boyowán élő trobriandiaknak, akik között voltak olyanok, akik személyesen ismerték Malinowskit. Ennek ellenére a róluk szóló könyvvel nem voltak elégedettek. Vö. Gottowik 1997: 100-103. Egy másik, ellentétes példa a maorikra vonatkozik, akik viszont beépítettek saját elképzeléseik közé olyan antropológiai ismereteket, amikről később kiderült, hogy talán mégsem annyira helyénvalóak. A maorik ennek ellenére büszkén ragaszkodnak az azóta megcáfolt verzióhoz. Vö. Gottowik 1997: 122-125.

disszonanciákat (Clifford 1988: 52), felbontsa annak szerkezetét, s az uralkodó, vagy a szerző által sugallt olvasat ellenében újat hozzon létre. Ez a megállapítás tükrözi az antropológiai elméletalkotásnak a nyolcvanas években megtett, az interpretációtól az olvasásig vezető útját. A geertzi kulturális hermeneutika kimondott célkitűzése az idegen kultúra rejtélyes betűinek átlátszó értelemmé alakítása volt. A megértést, a jelentést középpontjába állító koncepcióban az olvasás a megértéshez vezető út. Az elemzés számára kihívást jelentő kulturális idegenség pedig egyre több interpretációhoz, értelmezési kísérlethez vezet. A geertzi elméletben – a hermeneutikai hagyományokhoz híven¹³¹ – az interpretáció befejezhetetlen, mintegy árnyékként kíséri a kultúra szövegét. Aleida Assmann a rejtélyes irodalmi szöveg és az azt értelmező elemzés összefüggésében az irodalom és az irodalomtudomány közötti hatalmi szövetségről beszél – minél érthetlenebbnek minősül a szöveg, annál több értelmezést hív elő, azaz a szöveg egyre jobban megerősíti az irodalomtudományt (Assmann 1996: 14). Hasonló viszony feltételezése kultúra és kulturális antropológia között nyilván nem teljesen alaptalan. E hatalmi reláció paradigmikus alakja az irodalomkritikus vagy az antropológus, aki önmagát nemcsak értő, de egyúttal semleges olvasóvá is stilizálja. Olyan olvasó ő – gondoljunk Geertznél arra a sajátos kompetenciára, amely a kultúra szakavatott olvasójává teszi az antropológust –, aki általános érvényességre számot tartó olvasatot képes adni. Tömören: akinek olvasata messzeható, erőteljes, befolyással rendelkező interpretációba torkoll. Ebben a felfogásban az olvasás csupán előfeltétele az értelmezésnek, áttetsző folyamat, vagy szimpla metódus. Az irodalomkritikus az olvasással a szöveg felszíne mögé hatol, hogy onnan jelentést aknázzon ki – Geertz a kultúra felszíne alól ássa elő az értelmezési tevékenység során a jelentéseket. Mindkét esetben jelentéssé transzformálódik a szöveg, és a megértés „áldozatává” válik. A megértési kényszerrel együttjáró átalakítás a kulturális antropológia esetében szembeszökőbb, annál is inkább, mert itt életmódokhoz, s nem szövegekhez „tapasztunk” szövegeket. A kultúra szövegének „felszíne” mögé tekintés a mindenkori cselekvőktől független jelentést célozza, az antropológiai olvasat kiszorításukon és egy tágabb emberi perspektíva („az emberi megnyilatkozások jegyzőkönyve”) *à la* Geertz elérésén nyugszik. Az irodalmi szövegből egy általános, univerzális életminta kiolvasása párhuzamos a kultúra tipizálásával. A különbség ott keresendő, hogy az irodalmi szöveg nem (vagy csak kevésbé) tud az ellen tiltakozni, hogy koherenssé olvassák, s ezen keresztül beleillesszék az emberi (vagy nyugati?) tapasztalatok tárházába.

¹³¹ Ezek elemzéséhez ld. Assmann 1996.

Az interpretációt fölváltó olvasás az idegent a sajátba fordító megértés ellenében magát a „médiomot”, a szöveget, s annak idegenségét hangsúlyozza. A szisztematikusan közvetítő semleges olvasót a szubjektív, elkötelezett olvasó eszméje váltja fel. Az antropológia esetében a szöveg idegenségének visszaállítása két követelésben csapódik le. Egyrészt a szövegeként értelmezett kultúra cselekvőinek konkrétabbá tételében: ne az antropológus adta értelmezés uralkodjon, hanem maga a kulturális szöveg kapjon élesebb kontúrokat az elemzésben. Másrészt az antropológus által elfoglalt olvasói pozíció nyíltabb megjelenítését, felvállalását is sürgetik. Lényegében a kultúra résztvevőinek tárgyá alakítását ellenzik és a semleges megfigyelő-értelmező konstrukció helyett szubjektivitásukat domborítják ki. Renato Rosaldo ebben a szellemben nevezi az „ártatlanság retorikájának” azt az eljárást, ahogyan az antropológus saját olvasatát a kidolgozás körülményeitől független tudásként prezentálja (Rosaldo 1986: 93). E retorika jellegzetessége, hogy sohasem individuumokról beszél, hanem csoportokról, amivel azt a tudományos elképzelést támogatja, amely időtlen, egyénektől független társadalmi struktúrák feltárásában tekinti magát érdekeltnek. A kultúra individuumai mellett azonban hiányzik az individuális társadalomtudós alakja is. Rosaldo az 1989-ben megjelent *Culture and Truth* című könyvében sürgeti, hogy az antropológus is tegye magát „kulturálisan láthatóvá” (Rosaldo 1989: 202). A semleges metapozíció feltételezése és fenntartása ugyanis ellentmondásos viszonyt fejez ki: míg a kutató a megfigyelt szubjektumokat egyetlen egyöntetű kultúrával írja le, addig önmagát a kulturális meghatározottság elve fölé helyezi. Míg a Másik úgy jelenik meg, mint akit a kultúra irányít, addig a megfigyelő nem veti alá magát ennek a saját maga felállította alaptételnek, s ehelyett egyfajta kultúrák feletti racionalitás nevében határozza meg identitását (Rosaldo 1989: 198). Az itt megfogalmazott kritika sürgeti az antropológus személyének antropológizálását, s a kutatói pozíciót elméleti megfontolások tárgyává kívánja tenni.

2. 4. Az antropológiai kánon olvasata

A rosaldoi kritika – többek között – Evans-Pritchard *The Nuer* című monográfiájának olvasata nyomán bontakozott ki. A retorikai fordulat legkarakterisztikusabb jellemzőinek egyike az antropológiai tradíció reflexiója, a saját tudománytörténet recepciója, egyfajta olvasástörténet megteremtése: az antropológusok antropológiai műveket kezdenek olvasni. George W. Stocking például Margaret Mead, Ruth Benedict, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown és Malinowski monográfiáit veszi górcső alá.¹³² James Clifford az 1920 és 1950 közötti

¹³² Geertz Malinowskit, Lévi-Strausst, Evans-Pritchardot elemzi (1990), Pratt szintén Evans-Pritchardot, Firth-öt és Geertzöt (1986), Marylin Strathern Frazer és Malinowski stílusát veti egybe (1990), Clifford vizsgálja az

időszakra (Clifford 1993), Stocking az 1920 és 1960 közötti évekre teszi az antropológiai kánon kialakulását. Clifford kifejti, hogy a huszas években

„a terepkutatók és a teoretikusok új típusa egy hatalommal teli, tudományos és irodalmi műfajt teremtett, az etnográfát, a résztvevő megfigyelésen alapuló szintetikus kultúraleírást” (Clifford 1993: 120).

Ezt az új stílust hat intézményes és metodológiai újítással kapcsolja össze. Ezek közé tartozik a terepkutató figurájának a tudományos közegben és a nyilvánosságban zajló felértékelése, a bennszülött nyelvnek a terepmunkához szükséges, de nem teljes birtoklása, a megfigyelés autoritásának hangsúlyozása, a vizsgálatok szinkrón jellege, valamint bizonyos teoretikus absztrakciók és tematikus súlypontok alkalmazása (vö. Clifford 1993: 120-123). Ha jól megnézzük, akkor ezeket az újításokat két alappillér köré csoportosíthatjuk: részint a terepmunka módszere, részint viszont egy meghatározott kultúrafelfogás köré. Az előbbi azokat a képességeket foglalja magába (megfigyelés, nyelv, tekintély), amelyek az antropológust szakavatott és semleges olvasóvá teszik. Az utóbbiak (a szinkronitás, az elméleti általánosítások és az alapvető témák) esetében a kultúra, mint komplex, ám meghatározott utakon jól bejárható, és megfigyelhető egész jelenik meg előttünk. A holisztikus, bizonyos részterületek szinkrón, térben és időben korlátozott vizsgálatán nyugvó kultúra pedig a kutatás tárgya és eredménye. Ez a jól körülhatárolt tárgy egy új szövegtípusban csapódott le, amit Cushman és Marcus 1982-ben íródott nagy hatású esszéjükben a realista regénnyel állítva párhuzamba, etnográfiai realizmusnak neveznek. Ez az írásmód mindenekelőtt az adott kultúra vagy életmód teljes és koherens reprezentációjára irányul. A kultúra zártságát, homogenitását és ugyanakkor strukturált mivoltát azonban – ahogy azt Malinowskinál láthattuk – alapvetően a szöveg narratív struktúrája biztosítja. A holisztikus szemléletet a totalizáló narratív szerkezet tárja elénk. Ennek klasszikus mintája az a tematikus ív, amely a földrajzi fekvéstől a valláson, a gazdaságon és a rokonsági rendszeren át a társadalmi felépítésig terjed, s már az antropológiai mű felütésekor, a tartalomjegyzéket szemügyre véve elénk tárul. E gondosan felépített szerkezet és annak elemei a kultúra részeinek és egészének egymáshoz való organikus viszonyát jelképezik (vö. Thornton 1993). A vázként szolgáló tagolást – amely tudományos racionalitásról árulkodik, hiszen úgy tűnik, kívülről közelít az adott kultúra egyre lényegesebbnek tartható területei felé – a mindennapi életből kiemelt események és életközeli szituációk aprólékos leírásai töltik ki, s teszik

alternatív írásmódokat, ennek kapcsán az etnográfiai szürrealizmust (1988), s még folytathatnánk a példák sorát. Vö. Manganaro (szerk.) 1990.

„életszagúvá”. Meghatározott helyzetek, rítusok, vagy egyszerű kis életképek a kultúra realitásának illúzióját árasztják. Az átfogó perspektívát miniatűrök dúsítják éppen az adott kulturális terület bemutatása szempontjából tipikus jelenetekkel. A tipizálás, vagy általánosítás az antropológus egyik legfontosabb stiláris eszköze, amivel két célt lehet egyszerre elérni. Egyrészt a mikroperspektíva demonstrálását, s mindent, amit ez alatt lehet érteni, vagyis jelenlétet, szemtanúságot, aprólékos megfigyelést. Továbbá a felülnézetet is jól szolgálja, hiszen a tipikusnak nyilvánított cselekvés, akárcsak a tipikus cselekvő a valóságban nem létezik, csupán a megfigyelő totalizáló szemlélete nyomán kristályosodik ki. Az általánosítások így stilárisan kötik össze a konkrét és nagyszámú jelentéktelen megfigyelés szintjét az azokat jelentéssé tévő értelmezésekkel. Az antropológus az adott kultúráról egyszerre kínál miniatűrízált belső és totalisztikus külső nézetet, ami Cushmanék számára a realista regény mindentudó elbeszélőjét idézi. Ezt támasztja alá, hogy az antropológus az objektivitás igényének, a realista szándéknak megfelelően nincs nyíltan jelen a szövegben (ő „a táj fölötti láthatatlan kamera”), de autoritását mégsem adja föl, sőt, ő határozza meg, melyek az adott kultúrát illető „tipikus” események, hol az a pont, ahonnan a riportszerű tudósítástól az általánosító konzekvenciák, a megfigyelésektől a teória felé lehet lépni.

A Marcus és Cushman által elemzett etnográfiai realizmust Stephen Tyler *plain style*-nak nevezi. A nyelv referencialitásából kiinduló etnográfia úgy tesz, mintha a dolgokat a maguk valóságában képezné le. Ahogy Tyler írja,

„a referenciális diskurzus és a leírás retorikája azt a látszatot kelti, mintha az etnográfia szavai a szövegen kívüli világra utalnának, ugyanakkor ez a világ tele van olyan szövegkonvenciókkal, amelyek az etnográfia létrejöttét szabályozzák” (Tyler 1991: 87).

Az idegen kultúrák leírása hűen követi a referencialitás és az objektivitás eszméjét, amely szó és dolog közvetlen egymásnak való megfeleltetését tételezi. Ez az eszmeiség messzemenőkéig titkolja, rejti a leírással, a kimondott szó írásba öntésével elkerülhetetlenül együttjáró komplex irodalmi tevékenységet. Mindez abból a tudományos diskurzusból következik, amely „bár mindig szöveg, de mégis azt állítja, hogy több annál” (Tyler 1991: 85). Az önmagát textuális gyakorlatként megtagadó etnográfia semlegességre és objektivitásra tart igényt. A tudományos leírás itt tetten érhető alapvető ellentmondását Tyler nagyon találóan olyan retorikaként jellemzi, amelynek kimondott célja a retorikáról való teljes lemondás. Az etnográfia magába foglaló és körülölelő szövegüniverzum – a tudomány – ugyanakkor jól

kimutatható, saját diszkurzív stratégiákkal rendelkezik. Az egyes szövegek közötti bonyolult átjárások, az idézetek, bibliográfiák, előszavak, valamint a szakmai fogalmak, klasszifikációs rendszerek a tudománynak, mint diskurzusnak jelölik ki a határait, s megfelelő orientációt kínálnak azáltal, hogy egy sajátos nyelvet áramoltatnak.

„E kulcsfogalmak [mint például anyagi kultúra, társadalmi struktúra, klán, interakció, stb., K.T.] használata egy olyan intertextuális gyakorlat előfeltételezésével függ össze, amely a diskurzus imaginatív közösségében és az érdeklődő és beavatott olvasók fiktív csoportjában konsituálódik.” (Tyler 1991: 88).

Az etnográfiaik azonban csak részint nyugszanak a tudományos diskurzus retorikaellenes retorikai modelljén. A tudomány szövegeit egy még erőteljesebb, s hagyományos voltánál fogva még meghatározóbb diskurzusforma, s annak tropológiai konvenciói ölelik körbe, s ez a nyugati irodalom. Míg a tudomány eszközeinek alkalmazása során az antropológus valószínűleg nagyobb tudatossággal jár el, addig e tágabb diskurzus esetében a szerző már a rendelkezésére álló nyelv megkerülhetetlenségével konfrontálódik, ugyanakkor e nyelv retorikussága, a nyelv kulturális értelemben vett működése nem tudatosodik. A szerzőnek a saját kultúrája által kínált nyelvhez kell fordulnia ahhoz, hogy az egzotikus világot érthetővé tudja tenni. E fellelt nyelv azonban nem semleges. Paul de Man Nietzsche-olvasata e mítosszal számol le, s a nyelv figuratív, retorikai természetét tárja elénk:

„... a trópusok nem esztétikailag, ékítményként értendők, de nem is szemantikailag, mint a betű szerinti, szűkebb értelemben vett megnevezésből eredő figuratív jelentés. Ellenkezőleg: a trópus a nyelvnek nem származtatott, marginális, vagy torzult formája, hanem a par excellence nyelvi paradigma. A figuratív struktúra nem egy nyelvi forma a sok közül, hanem a nyelvnek, mint olyannak a sajátossága.” (de Man 1994: 37-38).

Az etnográfia, amelynek kitűzött célja a kulturális idegenség, a különbség leírása, ezt egy olyan nyelv segítségével próbálja megvalósítani, ami kész, ismerős formákat, modelleket, struktúrákat kínál az idegenség formába öntésére. Azaz, a követítés eszközének tekintett nyelv maga ássa alá az idegen világok teljesen idegenként való visszaadásának lehetőségét. S ez az aspektus, ami összeköti az etnográfiaikat az útleírásokkal. Kolumbusz nem tud túllépni a számára rendelkezésre álló nyelvi konvenciókon. Malinowski kidolgoz ugyan egy sajátos „dialektust“, de őt is erőteljes nyelvi konvenciók, retorikai formulák kötik. A saját kultúra mellett tehát a nyelv is pozicionálja az útleírás, az etnográfia elkészítőjét. A nyelv kulturális

értelemben vett működése az idegenre vonatkozó tudás sarkalatos pontja (attól függetlenül, hogy tudományos, vagy irodalmi szövegekről van-e szó). „Mi az igazság?” kérdezi Nietzsche:

„Metaforák, metonímiák sorozata, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poétikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tünnek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.” (idézi de Man 1994: 41-42).

Az egzotikus átfordítása az ismert kategóriába egybeesik az idegen kultúrától a saját felé fordulással. Ez a lépés pedig feltárja előttünk azt a rést, amely a (tudományos) leírás realista törekvései és a szövegben munkálkodó nyelvi, retorikai konvenciók között húzódik. A diskrepancia az, ami végső soron megingatja a tudományos reprezentáció áttetszőségébe vetet hitet. Clifford a realista igényekkel burkolózó tudományos leírásokat, az emberi hasonlóságokat és a kulturális különbségeket leíró etnográfákat már a „különbség és a hasonlóság kontrollált fikciónak” nevezi (Clifford 1999: 156).¹³³ Az etnográfiai allegóriáról írt elemzésében – a Paul de Man-féle allegória koncepcióra támaszkodva – fejti ki, hogy az etnográfiai reprezentáció folyamatába eleve jelentésekkel teli történetek épülnek be, amelyek megakadályozzák a beszámoló olvasatainak korlátozását:

„Sem a szerző szándéka, sem a szakmai képzés, sem pedig a műfaji szabályok nem korlátozhatják a szöveg lehetséges új olvasatait, amelyek új történeti, tudományos vagy politikai projektek kapcsán merülhetnek föl.” (Clifford 1999: 178).

Az idegenről létrehozott szövegek, mint nyelvi alkotások képesek az olvasás során új életre kelni. Azok a „csillogó tornyok”, amelyeket Mead, Malinowski, vagy Geertz hoztak létre, azok a nagyhatású történetek, amelyek utazók és filozófusok tollából származnak, sohasem fognak veszíteni erejükből, mert ez az erő nem elsősorban a tényekből és bizonyítékokból táplálkozik, hanem abból, hogy egy sajátos (nyelvi) világot tártak elénk. E szövegek termékenysége a valós és az elképzelt, a látott és a megalkotott közötti kölcsönhatásból ered, a világ és a szövegvilág diskrepanciájából, és ezeknek az (újra)olvasások nyomán létrejövő

¹³³ A különbség az idegen kultúrának a megfigyelő által tapasztalt másságára vonatkozik, amit azonban az etnográfia csak az ismert, s közösen birtokolt jelentések, szimbólumok és történetek hátere előtt tud elmesélni. Az ismeretlent ismerőssé alakító narratívákhoz vö. Bruner 1999.

eredeti összekapcsolódásaiból. Az idegen kultúrák leírásai őrzik a „csodás történeteket.”

Irodalomjegyzék

Albers, Irene (1999): Das phantomatische Herz Afrikas. Michel Leiris: Schreiben an den Grenzen der Ethnographie. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. 12: 193-225.

Appadurai, Arjun (1988): Elmélet az antropológiában: Központ és periféria. (Kivonat). In: Hofer Tamás és Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Budapest, 97-101.

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, London.

Appadurai, Arjun (1998): Globale ethnische Räume. In: Ulrich Beck (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt/M., 11-41.

Art. Das Kunstmagazin. Juli 2001.

Asad, Talal (ed.) (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York.

Asad, Talal (1986): The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: George E. Marcus & James Clifford (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 141-164.

Asad, Talal (2004): A kulturális fordítás a brit szociálanropológiában. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *A fordítás mint kulturális praxis*. Pécs, 97-133.

Assmann, Aleida (1996): Einleitung: Metamorphosen der Hermeneutik. In: Uô. (Hg.): *Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M., 7-29.

Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München.

Assmann, Jan (1999): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.

Ashley, Kathleen M. (ed.) (1990): *Victor Turner and The Construction of Cultural Criticism. Between Literature and Anthropology*. Bloomington, Indianapolis.

Augé, Marc (1994): *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt/M.

Bachmann-Medick, Doris (Hg.) (1996): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M.

Babcock, Barbara A. (1984): Victor W. Turner. Obituary. *Journal of American Folklore* 97, 461-464.

Balandier, George (1970): *The Sociology of Black Africa*. New York.

Barthes, Roland (1996): *A szöveg öröme*. Budapest.

Berg, Eberhard & Fuchs, Martin (1993): Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Uő. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M., 11-109.

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

Biczó Gábor (szerk.) (2004): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen.

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

Blok, Anton (1978): Teilnehmende Beobachtung. In: Uő.: *Anthropologische Perspektiven*. Heidelberg, 21-54.

Bodrogi Tibor (1972): Bronislaw Malinowski (1884-1942). In: B. Malinowski: *Baloma*. Budapest, 441-462.

Brenner, Peter J. (1999): *Kulturanthropologie und Kulturhermeneutik: Grundlagen interkulturellen Verstehens*. Paderborner Universitätsreden.

Bohannan, Paul & Mark Glazer (eds.) (1988): *High points in the Anthropology*. McGraw-Hill.

Bohannan, Laura & Paul Bohannan (1953): *The Tiv in Central Nigeria*. London.

Bohannan, Laura & Paul Bohannan (1962): *The Tiv of Northern Nigeria*, London.

Bohannan, Laura (1984): *Rückkehr zum Lachen. Ein ethnologischer Roman*. Berlin.

Bruner, Edward M. - Victor W. Turner (ed.) (1986): *The Anthropology of Experience*. Urbana.

Bruner, Edward M. (1999): Az etnográfia mint narratíva. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 181-197.

Carneiro, Robert Leonard (2003): *Evolutionism in cultural anthropology, a critical history*. Boulder.

Cassirer, Ernst (1969): *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Frankfurt/M.

de Certeau, Michel (1991): Ethno-Graphie. Oralität oder der Raum des Anderen: Jean de Léry. In: Uő: *Das Schreiben der Geschichte*. Frankfurt, New York, 137-171.

Clifford, James & George E. Marcus (eds.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley.

Clifford James (1983): On Ethnographic Authority. *Representations* 1, 118-146.

Clifford, James (1988a): On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski. In: Uő: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, 92-115.

Clifford, James (1988b): *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge.

Clifford, James (1993): Über ethnographische Autorität. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M., 109-158.

Clifford, James (1994): A törzsi és a modern. *Café Babel* 14, 71-83.

Clifford, James (1996): Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad und Malinowski. In: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M, 194-229.

Clifford, James (1999): Bevezetés: részleges igazságok. *Helikon* 4, 494-514.

Clifford, James (1999): Az etnográfiai allegóriáról. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 151-181.

Crapanzano, Vincent (1980): *Tuhami. A portrait of a Moroccan*. Chicago.

Crapanzano, Vincent (1990): „On Dialogue.” In: Tullio Maranhao (ed.): *The Interpretation of Dialogue*. Chicago, 269-291.

Crapanzano, Vincent (1999): Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban. *Helikon* 4, 514-540.

D’Andrade, Roy (1995): *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge.

Dilthey, Wilhelm (1974): *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest.

Elias, Norbert (1987): A „kultúra“ és a „civilizáció“ fogalom ellentétének szociogeneziséről. In: Uő.: *A civilizáció folyamata*. Budapest, 101-141.

Elizabeth Edwards (ed.) (1992): *Anthropology and Photography, 1860-1920*. New Haven, London.

Evans-Pritchard, E.E. (1962): *Essays in social anthropology*. London.

Evans-Pritchard, E.E. (1972): *Social Anthropology*. London.

Evans-Pritchard, E.E. (1981): *A history of anthropological thought*. London.

Firth, Raymond (1957): Introduction: Malinowski as Scientist and as Man. In: Uő. (ed.): *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London, 1957, 1-15.

- Firth, Raymond (1972): *The Sceptical Anthropology? Social Science and Marxist Views on Society*. London.
- Fischer, Michael M. J. (1988): Scientific Dialogue and Critical Hermeneutics. *Cultural Anthropology* 3. 1, 3-15.
- Fischer-Lichte, Erika (1999): A színház mint kulturális modell. *Theatron* (tavasz), 67-80.
- Fludernik, Monika (Hg.) (2002): *Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden. Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos*. Würzburg.
- Foucault, Michel (1991): A diszkurzus rendje. *Holmi*, június, 868-890.
- Foucault, Michel (2000): *A szavak és a dolgok*. Budapest
- Frazer, James (1993): *Az Aranyág*. Budapest.
- Freeman, Derek (1983): *Margaret Mead on Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest.
- Gadamer, Hans-Georg (1990): Hermeneutika. In: Csikós Ella / Lakatos L.(szerk.): *Filozófiai hermeneutika*. Budapest, 11-29.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York.
- Geertz, Clifford (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York.
- Geertz, Clifford (1990): *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*. Frankfurt/M.
- Geertz, Clifford (1992): Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas-Niels Minkmar (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings. Beiträge zur Historischen Anthropologie*. Berlin, 56-84.
- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest.
- Geertz, Clifford (1997): *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*. München.
- Gennep, Arnold van (1986): *Übergangsriten*. Frankfurt/M.
- Ginzburg, Carlo (1991): *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár vilásképe*. Budapest.
- Girtler, Roland (1979): *Kulturanthropologie. Entwicklungslinien, Paradigmata, Methoden*. München.

Gorfain, Phyllis (1996): Spiel und die Unsicherheit des Wissens in Shakespeares 'Hamlet'. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M, 67-98.

Gottowik, Volker (1997): *Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Berlin.

Greenblatt, Stephen (1994): *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin.

Greenblatt, Stephen (1995): Kultur. In: Moritz Baßler (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt/M., 48-60.

Griep, Wolfgang (1991): Lügen haben lange Beine. In: Hermann Bausinger, Klaus Beyrer, Wolfgang Griep (Hg.): *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München, 131-137.

György Péter (1998): A Másik teste. In: Uő: *Digitális éden*. Budapest, 133-151.

Harbsmeier, Michael (1994): *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/ New York, 35-70.

Harris, Marvin (1968): *The Rise of Anthropological Theory*. New York.

Hartmann, Andreas (1991): Reisen und Aufschreiben. In: Hermann Bausinger, Klaus Beyrer, Wolfgang Griep (Hg.): *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München, 152-159.

Hauschild, Thomas (Hg.) (1995): *Ethnologie und Literatur*. Bremen.

Heinrichs, Hans-Jürgen (1995): *Wilde Künstler. Über Primitivismus, art brut und die Trugbilder der Identität*. Hamburg.

Heller, Agnes (1987): Von einer Hermeutik in den Sozialwissenschaften zu einer Hermeneutik der Sozialwissenschaften. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 39. 425-451.

Herder, J.G. (1978): *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Budapest.

Honigman, John J. (1979): *The Development of Anthropological Ideas*. Homewood.

Hymes, Dell (ed.) (1974): *Reinventing Anthropology*. New York, 1974.

Huizer, Gerrit & Bruce Mannheim (ed.) (1979): *The Politics of Anthropology. From Colonialism and Sexism toward a View from Below*. The Hague.

Inglis, Fred (2004): *Culture*. Cambridge.

Iser, Wolfgang (1972): *Der implizite Leser*. München.

- Jameson, Fredric (1981): *The Political Unconscious. Narrative as a Symbolic Act*. Ithaca.
- Jeggle, Utz (1984): Zur Geschichte der Feldforschung in der Volkskunde. In: Uö (Hg.): *Feldforschung*. Tübingen, 11-47.
- Kaberry, Phyllis (1957): Malinowski's Contribution to Fieldwork Methods and the Writing of Ethnography. In: Raymond Firth (ed.): *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London, 71-93.
- Knecht, Michi - Gisela Welz (1995): Ethnographisches Schreiben nach Clifford. *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. (Ethnologie und Literatur Sonderband) Bremen, 71-95.
- Kohl, Karl-Heinz (1986): *Exotik als Beruf. Erfahrung und Trauma der Ethnographie*. Frankfurt/ New York, 1986.
- Kolumbusz (1988) *Kolumbusz Hajónaplója*. Bukarest.
- Kramer, Fritz (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt/M.
- Kristeva, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M., 139-184.
- Kuper, Adam (1983): *Anthropology and Anthropologist*. London.
- Küster, Bärbel (2003): *Matisse und Picasso als Kulturreisende. Primitivismus und Anthropologie um 1900*. Berlin.
- Langer, Susanne (1965): *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*. Frankfurt/M.
- Leach, Edmund (1957): The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. In: Firth, Raymond (ed.): *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London, 119-139.
- Leach, Edmund (1996): *Szociálanropológia*. Budapest.
- Leiris, Michel (1981): *Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931-1933*. Ethnologische Schriften III. und IV. Hg. von Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt/M.
- Leiris, Michel (1985): Ethnographie und Kolonialismus. In: Uö: *Die eigene und die fremde Kultur*. Frankfurt/M.
- Leiris, Michel (1985b): *Das Auge des Ethnographen*. Frankfurt/M.
- Lenclud, Gérard (1993): A funkcionista perspektíva. In: Descola, Lenclud, Severi, Taylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest, 75-147.
- Lenzen, Michaela (2003): *Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.

- Lévi-Strauss, Claude (1979): *Szomorú trópusok*. Budapest.
- Lindner, Rolf (1984): Zur Ikonographie der ethnographischen Situation. In: Utz Jeggle (Hg.): *Feldforschung*. Tübingen, 73-81.
- Malinowski, Bronislaw (1972): *Baloma. Válogatott írások*. Budapest.
- Malinowski, Bronislaw (1979): *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt/M.
- Malinowski, Bronislaw (1986): *Ein Tagebuch im strikten Sinne des Wortes. Neuguinea 1914-1918*. Frankfurt/M.
- Malinowski, Bronislaw (2000): A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. *Café Babel* 2, 43-61.
- Man, Paul de (1994): A trópusok retorikája. *Helikon* (1-2), 36-47.
- Man, Paul de (1999): *Az olvasás allegóriái*. Szeged, 1999.
- Manganaro, Marc (1990): *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. New Jersey.
- Manganaro, Marc (2002): *Culture 1922. The Emergence of a Concept*. Princeton-Oxford.
- Marcus, George E. & Dick Cushman (1982): Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.
- Marcus, George E. & Michael M.J. Fischer (1986): *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago.
- Márkus György (1992): A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In: Uő: *Kultúra és modernitás*. Budapest, 9-45.
- Marschall, Wolfgang (Hg.) (1996): *Klassiker der Kulturanthropologie von Montaigne bis Margaret Mead*. München.
- Montesquieu (1981): *Perzsa levelek*. Budapest.
- Morgan, Lewis Henry (1961): *Az ősi társadalom*. Budapest.
- N. Kovács Tímea (1999): Kultúra - szöveg - reprezentáció: Kulturális antropológia és irodalomtudomány. In: *Helikon* 1999/4. 479-493.
- N. Kovács Tímea (1999): A kultúra narratívái, narratívák a kultúráról. In: *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, 1999, 7-19.

N. Kovács Tímea (2003): Utazás, kultúra, szöveg: történetek és etnográfiaiak. In: Biczó Gábor, Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Debrecen, 2003, 88-100.

Nederveen Pieterse, Jan (1992): *White on Black. Images of Africa and blacks in western popular culture*. New Haven, 1992.

Niranjana, Tejaswini (1992): Representing Texts and Cultures: Translation Studies and Ethnography. In: Uô.: *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley, 47-87.

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, 27-87.

Ortner, Sherry B. (1988): Az antropológia elmélete a hatvanas évektől. In: Hofer Tamás és Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Budapest, 19-97.

Ortner, Sherry B. (1997): Introduction. The Fate of „Culture”: Geertz and Beyond. *Representations* (Special Issue). 59, 1-14.

Osterhammel, Jürgen (1997): Gastfreiheit und Fremdenabwehr. Interkulturelle Ambivalenz in der Frühen Neuzeit. In: Herfried Münkler (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin, 379-436.

Powdermaker, Hortense (1966): *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York, London.

Piddington, Ralph (1957): Malinowski's Theory of Needs. In: Raymond Firth (ed.): *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London, 33-53.

Pléh Csaba (1998): *Bevezetés a megismeréstudományba*. Budapest.

Pratt, Mary Lousie (1986): Fieldwork in Common Places. In: Clifford, James & George E. Marcus (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 27-51.

Rabinow, Paul (1993): Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M., 158-200.

Rabinow, Paul – William M. Sullivan (eds.) (1987): *Interpretive Social Science. A Second Look*. Los Angeles, London.

Ricoeur, Paul (1978): Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen. In: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm (Hg.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M., 83-117.

Ricoeur, Paul (1999): Mi a szöveg? In: Uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, 9-34.

Rosaldo, Renato (1986): From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor. In: George E. Marcus- James Clifford (ed.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 77-98.

Rosaldo, Renato (1989): *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston.

Roseberry, William (1982): Balinese Cockfight and the Seduction of Anthropology. *Social Research* vol. 49. 1013-1028.

Röcke, Werner (1997): Die narrative Aneignung des Fremden. Zur Literarisierung exotischer Welten im Roman des späten Mittelalters. In: Herfried Münkler (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin, 347-375.

Rubin, William (ed.) (1984): „Primitivism“ in 20th century art. *Affinity of the tribal and the modern*. New York.

Rudolph, Jürgen (1992): Was ist dichte Beschreibung? Überlegungen zu einem Begriff, einer Praxis und einem Programm. In: *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. 4., 39-63.

Sahlins, Marschall (1986): *Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreiches Hawaii*. Berlin.

Sárkány Mihály (2000): *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest.

Schäffter, Ortfried (Hg.)(1991): *Das Fremde*. Opladen.

Schechner, Richard (1985): *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia.

Schechner, Richard (1990): *Theateranthropologie. Spiel und Ritual im Kulturvergleich*. Hamburg.

Scherpe, Klaus R. (1998): Die First-Contact-Szene. Kulturelle Praktiken bei der Begegnung mit dem Fremden. *Weimarer Beiträge* 44,1, 54-73.

Schneider, Mark A.(1987) : Culture-as-text in the work of Clifford Geertz. *Theory and Society* vol. 16. 809-839.

Scholte, Bob (1974): Toward a Reflexive and Critical Anthropology. In: Dell Hymes (ed.): *Reinventing Anthropology*. New York, 430-457.

Scholte, Bob (1978): Critical Anthropology Since Its Reinvention: On the Convergence Between the Concept of Paradigm, the Rationality of Debate, and Critical Anthropology. *Anthropology and Humanism Quarterly*, 3. 1978. 4-17

Scholte, Bob (1986): The Charmed Circle of Geertz's Hermeneutics. *Critique of Anthropology* 6, 5-15.

Scholte, Bob (1987): The Literary Turn in Contemporary Anthropology. *Critique of Anthropology* 7 (1), 33-47.

- Schweder, Richard A. (ed.) (2005) *Clifford Geertz by his colleagues*. Chicago.
- Schultz, Joachim (1995): *Wild, Irre & Rein. Wörterbuch zum Primitivismus*. Gießen.
- Sontag, Susan (1980): Der Anthropologe als Held. In: Uó: *Kunst und Antikunst*. 24 *literarische Analyse*. Frankfurt/M., 122-136.
- Stocking, George W., Jr. (1968): *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York.
- Stocking, George W., Jr (ed.) (1983): *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison.
- Stocking, George W., Jr. (ed.) (1991): *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison.
- Stocking, George W., Jr. (1992): The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: Uó: *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History in Anthropology*. Madison, 12-59.
- Stocking, George W., Jr. (1996): *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. London.
- Strathern, Marilyn (1990): Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology. In: Marc Manganaro (ed.): *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton, 80-133.
- Strathern, Marilyn (2004): The whole person and its artifacts. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 33. 1-19.
- Strauss, Claudia – Naomi Quinn (2001): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge.
- Taylor, Ann-Christine (1993): A történelem megértési modelljei. In: Descola, Lenclud & Severi, Taylor (szerk.): *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest, 185-215.
- Tax, Sol (1975): Action Anthropology. *Current Anthropology*. 16 : 514-517
- Thode-Arora, Hilke (1989): *Für fünfzig Pfennig um die Welt. Die Hagenbeckschen Völkerschauen*. New York.
- Thornton, Robert J. (1993): Die Rhetorik des ethnographischen Holismus. In: Berg, Eberhard & Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt/M. 1993: 240-269
- Todorov, Tzvetan (1985): *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt/M.
- Turnbull, Colin (1980): *The Mountain People*. London.
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, London.

- Turner, Victor (1979): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York.
- Turner, Victor (1983): Szimbólumtanulmányok. In: Hoppál Mihály és Niedermüller Péter (szerk.): *Jelképek - kommunikáció - társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Budapest, 173-187.
- Turner, Victor (1989): *Vom Ritual zum Theater. Das Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M.
- Turner, Victor (1997): Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 51-63.
- Turner, Victor (1997): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Paul Bohannan - Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 675-712.
- Turner, Victor (2003): A liminális és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. A komparatív szimbológiáról. In: *Határtalan áramlás. Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai íásaiban*. Budapest.
- Tyler, Stephen (1987): *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison
- Tyler, Stephen (1991): *Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt*. München.
- Tylor, Edward B. (1997): A primitív kultúra. In: Paul Bohannan - Mark Glazer (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, 108-127.
- Urry, James (1993): *Before Social Anthropology. Essays on the History of British Anthropology*. Chur, Harwood.
- Young, Michael W. (2004): *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist 1884-1920*. Yale University Press, New Haven, London.
- Weißhaupt, Winfried (1979): *Europa sieht sich mit fremdem Blick*. Frankfurt/M.
- Wenderoth, Andreas (2001): Miniks Sehnsucht. *GEO*, 7, 142-155.
- White, Hayden (1997): *A történelem terhe*. Budapest.
- Williams, Rosalind H. (1997): A tömegfogyasztás álmvilága. *Café Babel* 3. 115-129.
- Wolf, Eric R. (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest.
- Wolf, Eric R. (2000): Az antropológia a hatalmi erőterben. *Magyar Lettre Internationale* 38.
- Wolter, Stefanie (2005): *Die Vermarktung des Fremden. Exotismus und die Anfänge des Massenkonsums*. Frankfurt/M.

Wörner, Martin (1999): *„Vergnügung und Belehrung“: Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851-1900*. Münster.

Writing Culture.(1992) *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. 4.

Zenk, Volker (2003): *Innere Forschungsreisen. Literarischer Exotismus in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. Oldenburg.

Zentai Violetta (1997): Politikai antropológia: a politika antropológiája. In: Uő. (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest, 9-37.