

MAGYAR AFRIKA TÁRSASÁG
AFRICAN–HUNGARIAN UNION



AHU MAGYAR AFRIKA–TUDÁS TÁR
AHU HUNGARIAN AFRICA–KNOWLEDGE DATABASE

VEREBÉLYI, Kincső

Kulturális antropológia / Cultural Anthropology

Eredeti közlés/Original publication:

no date, Budapest, ELTE honlapja, Internet

Elektronikus újraközlés/Electronic republication:

AHU MAGYAR AFRIKA-TUDÁS TÁR – 000.003.586

Dátum/Date: 2019. május / May

filename: verebelyi_nd_KultAntr

Az elektronikus újraközlést előkészítette

/The electronic republication prepared by:

B. WALLNER, Erika és/and BERNACZKY, Szilárd

Hivatkozás erre a dokumentumra/Cite this document

VEREBÉLYI, Kincső: Kulturális antropológia / Cultural Anthropology,

AHU MATT, 2019, **pp. 1–59. old.**, No. 000.003.586, <http://afrikatudastar.hu>

Eredeti forrás megtalálható/The original source is available:

Közkönyvtárakban / In public libraries

Megjegyzés / Note:

ellenőrzött és szerkesztett szöveg / controlled and edited text

Kulcsszavak/Key words

magyar Afrika-kutatás, a kulturális antropológia mint tudományterület, szerzők, művek és elméletek ismertetése

African research in Hungary, cultural anthropology as a field of science, authors, works and theories

AZ ELSŐ MAGYAR, SZABAD FELHASZNÁLÁSÚ, ELEKTRONIKUS,
ÁGAZATI SZAKMAI KÖNYV-, TANULMÁNY-, CIKK- DOKUMEN-

TUM- és ADAT-TÁR/THE FIRST HUNGARIAN FREE ELECTRONIC
SECTORAL PROFESSIONAL DATABASE FOR BOOKS, STUDIES,
COMMUNICATIONS, DOCUMENTS AND INFORMATIONS

* magyar és idegen – angol, francia, német, orosz, spanyol, olasz és szükség szerint más – nyelveken készült publikációk elektronikus könyvtára/
writings in Hungarian and foreign – English, French, German, Russian, Spanish, Italian and other – languages

* az adattárban elhelyezett tartalmak szabad megközelítésűek, de olvasásuk vagy letöltésük regisztrációhoz kötött/the materials in the database are free but access or downloading are subject to registration

* Az Afrikai Magyar Egyesület non-profit civil szervezet, amely az oktatók, kutatók, diákok és érdeklődők számára hozta létre ezt az elektronikus adattári szolgáltatását, amelynek célja kettős, mindenekelőtt sokoldalú és gazdag anyagú ismeretekkel elősegíteni a magyar afrikaisztikai kutatásokat, illetve ismeret-igényt, másrészt feltárni az afrikai témájú hazai publikációs tevékenységet teljes dimenziójában a kezdetektől máig./The African-Hungarian Union is a non-profit organisation that has created this electronic database for lecturers, researchers, students and for those interested. The purpose of this database is twofold; on the one hand, we want to enrich the research of Hungarian Africa studies with versatile and plentiful information, on the other hand, we are planning to discover Hungarian publications with African themes in its entirety from the beginning until the present day.

KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA

VEREBÉLYI, Kincső

no date, Budapest, ELTE honlapja, Internet

1. Mit jelent a kulturális antropológia

A társadalomtudományok – a pszichológia, az antropológia, a szociológia, a politológia, a történettudomány, a közgazdaságtan, stb. – művelőit végső soron az foglalkoztatja a leginkább, hogy mi az emberi cselekedetek mozgatórugója. Ám csak az antropológusok azok, akik ezt a kérdést úgy vizsgálják, hogy a kutatott közösségben hosszabb-rövidebb időt eltöltve, osztoznak az emberek mindennapi életében. Azaz terepmunkát végeznek. Ezt a kutatási módszert azért választják, mert meg vannak győződve arról, hogy bármit is megtudni általában a (tanult, szimbolikus) emberi viselkedésről, a *kultúráról* (1) csakis konkrét emberi közösségek, kapcsolatok, tevékenységek, szokások közvetlen (személyes) tapasztalati megismerése révén lehetséges. Az antropológusok „kultúra fogalma” jóval tágabb, s semmiképpen sem azonos a hétköznapi értelemben használt fogalommal (nem, sőt a legkevésbé fedi a művészeteket, a tudományokat, az írott történelmet, melyek mindegyike ún. „nagyhagyomány” (Robert Redfield). Írásos ságon alapul, specialisták adják tovább, „nevelés” során elsajátított. Ezzel szemben a kulturális antropológia inkább a „kishagyomány” típusú kultúrával foglalkozik, mely ösztönösebb, nem olvasás által elsajátított, a kultúra hagyományozásának nincsenek – vagy nem jellemzőek – a specialistái, kivételt pl. a sámán vagy mesemondó jelenthet – inkább a passzívabb „nevelődés” /szocializáció/ során elsajátított. Nincs „kultúrálatlan” ember, hisz minden emberi létezésnek van kultúrája. A nagyhagyomány és a kishagyomány különbségére példa lehet a 2004-ben hatalmas sikerrel Budapesten megrendezett képzőművészeti kiállítás „Monet és barátai” címmel. Ez esetben Monet festészetét a művészettörténet vizsgálja, de a Monet és barátai kiállítás látogatóinak viselkedését, a „múzeum antropológia” vagy a „turizmus

antropológiája”. A kultúra az ember megismerése szempontjából egyetemes, de minden helyi vagy tájjellegű megnyilvánulása egyedi. A kulturális antropológia eredetileg olyan társadalomtudomány, mely elsősorban a civilizációtól távoli, természeti népeket vizsgálta. A 19. században a világ még jelentős része kívül esett a komplex társadalmakon, írás nélküli népek, történelem nélküli népek, horda- és törzsi jellegű társadalmak. Léteztek még valóban fehér foltok, fel nem fedezett kultúrák is a földön! A modern társadalom tagjaiban mindig is erős volt az egzotikum iránti igény, mely a tudományos érdeklődés egyéb szempontjaival (őstörténet, evolúció), illetve az alkalmazott tudomány szempontjaival (pl. gyarmatosító antropológia) kiegészülve, az antropológiai kutatások iránti igényt fenntartották. A tudomány önálló karakterűvé válásának jellegzetessége, hogy azt kutatták, amit más társadalomtudományok – meghatározott módszereik miatt – nem vizsgálhattak. Például, a történészek nehezen tudnak mit kezdeni az írásos történelem nélküli népekkel; a szociológusok kemény adatokon alapuló adatfelvételei nem alkalmazhatóak ott, ahol nincsenek statisztikák és népszámlálások; a pszichológia eleinte vonakodott állást foglalni a „vademberek” pszichikumáról; a néprajz pedig – mint nemzeti tudomány – elsősorban a saját társadalom kutatását tartotta fő feladatának. (Mindezek ellenére a valódi kulturális antropológiai kutatásokat a kezdetben általában antropológiának /USA/ vagy szociológiának nevezték /Anglia, Franciaország/, a tudomány nevének kialakulását megelőzte a tudomány karakterének kiformálódása.) Szükséges volt tehát egy olyan új diszciplína (megközelítés), mely alkalmas volt távoli népek kultúrájának, társadalmának kutatására.

A legelső specifikum hamar kialakult: *intenzív terepmunka, hosszú együttélésen alapuló résztvevő megfigyelés* (2) (mindmáig ez az egyik leglényegesebb sajátossága a tudománynak). Azt megelőzően, a 19. században a „karosszék-antropológusok”, még másodkézből vett forrásokat, az utazók, misszionáriusok, kereskedők beszámolóit vették alapul, akik azonban igen elfogultan, jellemzően „etnocentrista módon” közeledtek a bennszülöttekhez (lenézték, s nem értették viselkedésüket). A kulturális antropológia terepmunka sajátosságai közül első helyen említhetjük a hosszú időtartamot, mely alkalmat ad az együttélés és ez által a megfigyelések elmélyülésére. A 20. század első harmadában a kulturális antropológusok, már min. 1 évet (sokszor többet is) az adott csoport tanulmányozásával töltöttek, így például a természeti népek esetén egy teljes éves ciklust át tudtak látni (megélhetés, ünne-

pek). Az antropológusok olyan létszámú csoport kutatására törekedtek, mely egyetlen személy által is belátható, így valamiféle személyes viszony a csoport minden tagjával kialakítható. A maximum néhány-száz, de általában ennél is kisebb csoportok kutatása a komplex társadalmakban is megmaradt, például a mexikói család (Oscar Lewis), az amerikai nagyvárosi galéri (William Foot-Whyte), vagy a norvég városi nők baráti csoportja (Marianne Gullestad). Ha egy családnál nagyobb az antropológus által vizsgált csoport, akkor is van általában egy fő adatközlő, egy közvetítő ember, vagy egy család, mely befogadja őt. Az adatgyűjtés és a megismerés sajátosságaira jellemző, hogy empirikus (tapasztalati tényeken alapuló), alapvetően énikus (szubjektív, személyes megértésre alapozott), illetve elsősorban kvalitatív adatokon nyugvó. Az interjú mellett a legfontosabb adatgyűjtési technika a résztvevő megfigyelés, mely azt jelenti, hogy az antropológus részt vesz a vizsgált közösség mindennapi életében (rítusokban, munkákban), ezáltal plasztikus képet kap az recens kultúráról. Az antropológiai szemlélet alapja a *holizmus* (3), mely szerint a kultúra rendszert alkot, s egyes elemei (szeletei) egymással összefüggésben vannak. Szemben például a néprajzzal, mely a kultúrát feldarabolja, s az egyes részterületek vizsgálatának külön-külön specialistái vannak, addig a kulturális antropológusok szerint pl. egy-egy rítusban éppúgy fellelhetők a gazdasági, mint a vallási, társadalmi funkciók, jelentések. A jelenségek csak akkor érthetőek meg, ha a maguk teljességében (társadalmi-tudati viszonyaik összességében) vizsgáljuk meg.

Az *összehasonlító módszer* (4) a 19. századi kulturális antropológiában fontosabb volt, mint később, a 20. század elejétől inkább arra vonatkozik, hogy az adott kultúrában tapasztalt jelenségek egyediségéhez és egyetemességéhez – más kultúrák tanulmányozása során tapasztaltak alapján – hogyan viszonyulhatunk.

A *kulturális relativizmus* (5) az a szilárd meggyőződés, mely szerint minden szokás, értékítélet és erkölcsi norma egy komplex kulturális hagyomány szerves része, s mint ilyen csakis annak sajátos keretei között érthető meg és értékelhető. Nincs „fejlődés”, nincs a kultúrák között értékkülönbség, nem lehet az evolúcióból kiindulva fejlettebbekről és fejletlenebbekről beszélni.

A kulturális antropológia paradigmaváltásának okai a 20. században a következők. Az „ismeretlen világ beszűkült”, a városiasodás, a nemzetté válás minden kontinensen megvalósult, a média, az információs és a fogyasztói kultúra kiteljesedett. Megváltozott a társadalmi és

a kulturális környezet. Eltűntek az elzárt kultúrák, felszámolódtak a „fehér foltok”, melyek szükségszerűen új kihívásokat és új tematikákat keltenek életre. A tematikus kihívások közé sorolható a komplex társadalmak és a kultúrák találkozásának kutatása (pl. turizmus antropológiája vagy a modernizációs szempontú változásvizsgálatok). A nyitott társadalmak kora, melyben megnő az egyén döntési szabadsága, illetve a született adottságok helyett a szerettek dominálnak, a kutatások újfajta súlypontját kínálják (az identitás és a szubkultúrák vizsgálata).

1. Mit jelent a kulturális antropológia?

2. A kulturális antropológia kezdetei, a 19. sz. második fele – az evolucionizmus.

3. Eltávolodás az evolucionista antropológiától. A századforduló és a 20. sz. első évtizedei.

4. A klasszikus kulturális antropológia virágkora: a tartós terepmunka általánossá válása. A funkcionalizmus és a történeti partikularizmus.

5. A kulturális antropológia módszertani kiütkeresései a 20. sz. középső harmadában. A strukturalizmus, a neoevolucionizmus, a kulturális ökológia és a kulturális materializmus.

6. A kulturális antropológia módszertani kiütkeresései a 20. sz. utolsó harmadában. A posztmodern antropológia, az értelmezés kérdése.

7. A kulturális antropológia tematikus kiütkeresése a 20. sz. második felében. A komplex társadalmak vizsgálata 1. Rétegek, osztályok, etnikumok, nemzetek vizsgálata. Identitáskutatások.

8. A kulturális antropológia tematikus kiütkeresése a 20. sz. második felében. A komplex társadalmak vizsgálata 2. Falusi közösségek tanulmányozása, városantropológia, szubkultúrák vizsgálata, kulturális találkozások kutatása (turizmus).

9. Gazdasági antropológia

10. Szociálintropológia.

11. Politikai antropológia.

12. Vallásantropológia.

13. Művészetantropológia

14. Irodalom

2. A kulturális antropológia kezdetei, a 19. sz. második fele – az evolucionizmus

A kulturális antropológiához kapcsolódó gondolatok és megfigyelések szinte egyidősek az emberiséggel. A modern tudomány kialakulásának kezdeti szakasza, intézményesülésének első lépései mégis csak a 19. század második felére tehetőek. A legkorábbi antropológusokat – a darwini, biológiai evolúció hatására – elsősorban az foglalkoztatta, hogy miként, milyen lépcsőfokokon keresztül fejlődtek a társadalmak és a kultúrák, míg elértek az evolúció csúcsára, a polgári kapitalizmus állapotába. Elsősorban azért kutatták a „primitív népeket” az összehasonlító módszerrel, mert azt remélték, hogy általuk képet kaphatnak az ősemberek életéről, az egyvonalú fejlődés mikéntjéről. Kutatási módszerükre a „karosszék-antropológia” volt a jellemző, vagyis személyesen nem végeztek terepmunkát, hanem utazók, kereskedők és misszionáriusok már meglévő leírásaira támaszkodtak, s elméleteiket dolgozószobáikban gyártották.

Az angol Herbert Spencer (1820 – 1903) a társadalmak osztályozásához és evolúciójához közvetlenül az élő szervezet (organizmus) modelljét vette alapul. E szerint a társadalom egy olyan rendszer, mely struktúrákkal és funkciókkal rendelkezik, melynek differenciáltsága határozza meg az evolúciós fejlődésben a helyét. E szerint, a társadalom, a kezdeti állapotban, differenciálatlan, egyszerű, organikus rendszer volt, majd az evolúció során a társadalmak egymástól elkülönült struktúrákat alakítottak ki, hogy azok egymástól eltérő funkciókat lássanak el. E differenciált, az evolúciós osztályozás rendszerében előkező helyet elfoglaló társadalmak már szuperorganikus jellegűek, vagyis egyének feletti, összehangolt cselekvésen alapulnak.

Az amerikai tudománytörténet jelentős egyénisége volt Lewis Henry Morgan (1818–1881). Nevéhez köthető az első hiteles, tudományos leírás egy indián népről (1851-ben jelent meg az irokézekről írt tanulmánya). Vele indult meg a terepmunkán alapuló, objektív adatközlések sorozata, hiszen rendszeresen felkereste az indiánokat. Mégsem nevezhető terepmunkásnak, hiszen nem élt a kutatott közösséggel, megfigyelései csak látogatásai alkalmaira korlátozódtak. Evolúciós elmélete szerint az emberiség pályafutását a fejlődés legmélyebb pontján kezdte meg, és a vadság korából a civilizációba a tapasztalati tudás apránkénti felhalmozásával jutott el. Az egyes emberi

csoportok a vadság, mások a barbárság, s ismét mások a civilizáció fokán élnek feltételezve, hogy ezek a fokok egyaránt egy természetes és szükségszerű fejlődési sor részei.

Morgan azt állítja, hogy megfigyelhető: „barbár, sőt vad őseink” családi intézményeire manapság is rábukkanhatunk annyira teljes formájukban, hogy felvázolhatók a fejlődés különböző fokozatai. Megállapítja, hogy az emberiség történetének menete csaknem mindenütt azonos volt; hogy az emberi szükségletek hasonló körülmények között lényegében azonosak, és az értelem tevékenysége mindenütt egyforma annak következményeként, hogy az emberi tudatnormák azonosak. Az emberi fejlődés menete nem csak előre meg volt határozva, az eltérés lehetőségei is szűk korlátok közé voltak szorítva, mivel az emberi szellem természetes logikája mindenütt azonos volt. Elfogadja azt a tényt, hogy a vadember fejletlen, tapasztalatlan, fejlődésben visszamaradt s következésképpen alsóbbrendű lény volt. Bizonyítják ezt az ősi technikákra jellemző kő- és csonteszközök, az ősember barlangi életének nyomai és csontvázának maradványai. Igazolja ezt a fejlődés alacsony fokán élő törzsek jelenlegi állapota is, amelyek a föld különböző vidékein a múlt kövületeiként maradtak fenn.

Morgan szerint Ausztráliában és Polinéziában a vadság állapotát tiszta és egyszerű formájában találjuk meg. Az ausztráliak alacsonyabb fejlődési fokon állnak, mint a polinéziaiak, és sokkal mélyebben, mint az amerikai indiánok. Társadalmi intézményük következtében minden más jelenleg élő népnél jobban megközelíti a primitívebb formákat. Morgan tudománytörténeti jelentősége kétségtelen, de azt is meg kell jegyeznünk, hogy rendkívül intoleráns volt az amerikaiától eltérő társadalmakkal és kultúrákkal: példát szolgáltat arra, hogy a felszínes megfigyelés milyen könnyen lehet táptalaja a torz tipizálásnak, a hamis sztereotípiák kialakításának. Európai körútjáról naplót vezetett, melyben egy helyen a következőket írja: „Az angol és az amerikai társadalom... sok szempontból teljesen ellentétei egymásnak. Nézzük az amerikai oldalt. Ez mérhetetlenül magasabb rendű és méltóbb egy nagy és értelmes nemzethez.” 1871 júniusában érkezett Párizsba. Naplójában a következőket olvashatjuk: „A Párizsban, a város elfoglalása után, nemrégiben elkövetett tömeggyilkosságok a nemzet barbarizmusát és az uralkodó osztály vadságát bizonyítják.”

A brit Edward Burnett Tylor (1832–1917) az antropológia jelentős alakja 1871-ben jelentette meg a *Primitív kultúra* című művét, amely tulajdonképpen megnyitja az antropológia történetét. Szerzőjét nevez-

hetjük az antropológia atyjának. Nevéhez fűződik a kultúra fogalmának bevezetése, és ő volt az, aki meghatározta az antropológiát, mint az emberi kultúra tanulmányozására szolgáló tudományt. Tylor azt tartotta, hogy a vallási evolúció történetére három fokozat jellemző: a fetisizmus, a sokistenhit és az egyistenhit. Ezt kiegészítette azzal, hogy szerintek ennek az evolúciónak első fokozatát nem a fetisizmusban, hanem az animizmusban kell keresnünk. Az animizmus elnevezés alatt a szellemi lényekben gyökerező tant szándékozta tanulmányozni.

Tylor szerint az animizmus az emberiség fejlődési lépcsőjén a legmélyebben álló törzseket jellemzi. Két jelenségcsoport áll a rendelkezésre, amelyeket úgy használ fel, mintha két különböző típusú munkaeszközzel volna szó: egyrészt az ébrenlét, az alvás, a betegség és a halál, másrészt az álmok és a hallucinációk. (A szellem a tapasztalat szerint a testtől elválasztható, s nélküle a test erőtlenségre.) Az álmokban és a látomásokban viszont ugyanez a „vadember” felismeri egy másik énjét. Ennek a két jelentésnek a kombinációjából születhetett a lélek, vagyis egy második én eszméje, amely az élet és a halál forrása, és az élet folyamán az érzés és a tevékenység előidézője. Amikor a „vadember” azt álmodja, hogy egy távoli helyen van, ténylegesen hisz álmaiban. Ezért van az, hogy hite szerint benne két lény lakozik: az egyik a testi, amely fekvve marad, és amely felébredve ugyanott van, a másik pedig az, amely az álomban a helyét változtatta. A fentiekén kívül volt még Tylornak néhány jelentős megállapítása: a továbbélés (survival) és az újjászületés (revival) fogalmait alkalmazta kutatásaiban.

„Néha érzi az ember, amikor olyan jelenségeket vizsgál, mint a nyelv, a mitológia, a szokások, a vallás, amelyek a vadember szemléletében születtek meg, hogy ezek többé-kevésbé nyers állapotban vannak, és hogy a civilizált ember szelleme megőrzi egy elmúlt állapot igen jelentős vonásait.”

A továbbélés mellé helyezte a revivált, mondván: a survivált a megszokás erői átvihetők egy eltérő társadalmi formációba, mint amilyenben volt, és így egy ősből kulturális fok bizonyítéka lehet. A revival viszont olyan, mintha egy eltűntnek hitt világból újjáteremtődne egy régi idea.

James George Frazer (1854–1941) a korai brit etnológia utolsó képviselője volt. Aranyág című, 13 kötetben megjelentetett monumentális műve a kutatástörténet újabb mérföldkövét jelentette. Frazer

Tylorhoz hasonlóan szobatudós volt: azoknak, akik figyelmeztették, hogy kutatni nem csak archívumban lehet, azaz terepre kellene menni, azt szerette válaszolni: „Isten óvjon ettől!” Pedig szükség esetén a „vademberek” védelmére is tudott kelni. Frazer a *Devil's Advocate*-ban valóban a következőket írja:

„Én mindig csökönyösen rámutattam azokra a nagy egyenlőtlenségekre, amelyek nem csak a különböző emberfajták között találhatók meg, hanem ugyanannak a fajtának és ugyanannak a nemzedéknek az emberei között is. A vadembernek ugyanazok az értelmi és erkölcsi képességei, mint a civilizáltak, bár kevésbé kifejelettek... És mint-hogy a vad emberfajták nem érték el a mi színvonalunkat, a különböző fajtaikat összehasonlítva, egy bizonyos pontig összeállíthatjuk a társadalmi haladás lépcsőzetét, és rámutathatunk – már amennyire lehetséges – az emberi fejlődés egyes szakaszaira.”

Az emberi gondolkodás fejlődéséről azt vallotta, hogy eleinte a mágikus gondolkodás lehetett általános, majd ezt váltotta fel a vallásos gondolkodás, végül a tudomány korszaka következett. Az emberi szokások és gondolkodás fejlődésének kutatását, a kezdeti (vademberek) és a végpont (modern, civilizált világ) között, két kulturális szakasz, az antik civilizációk és a paraszti kultúrák vizsgálatának szempontjával bővítette.

3. Eltávolodás az evolucionista antropológiától. A századforduló és a 20. sz. első évtizedei

A századforduló táján a természeti népek tanulmányozásában az evolucionista megközelítéseket felváltották egyéb irányzatok, melyek közül a legjelentősebb a funkcionális volt. E szemlélet már az egyes társadalmak működésének tanulmányozására helyezte a hangsúlyt, anélkül, hogy az adott társadalmat – kiragadott jelenségek által – egy fejlődési sorban elhelyezte volna.

A francia Émile Durkheim (1858–1917) volt a 20. század elejének egyik legnagyobb hatású társadalomtudósa. Antropológiatörténeti elődeihez hasonlóan ő is meg volt győződve arról, hogy a törzsi közösségek tanulmányozásával feltárhatjuk az emberiség történetét. Az emberi gondolkodás eredetét azonban nem az animizmusban (mint Tylor) vagy a mágiában (mint Frazer), hanem a totemizmusban látta. A családról szóló tanulmányában kifejtette, hogy „annak eredetét a tote-

mizmusban kereshetjük... Hogy valaki a család tagja legyen, szükséges, hogy legyen benne valami a totemisztikus lényből, vagyis abból az eszményített tárgyból, amely az illető embercsoportban a közösségi emblémát alkotja.”

Durkheim szerint „léteznek olyan, az egyén számára kényszerítő erővel bíró külsődleges képzetekből és cselekvésekből álló megnyilvánulási formák, amelyek nem tévesztendők össze sem organikus, sem pszichikai jelenségekkel. Létezik olyan kölcsönös egymásra hatás, amelyben a közösség ugyan az erősebb az egyénnel szemben, de egymást áthatva működnek teremtő erőkként létrehozva azokat a társadalmi tényeket, amelyek alkotói és egyben fenntartói.”

Ugyancsak francia volt egy másik nagyhatású kutató, Lucien Lévy-Bruhl (1857–1939). Bár sok közös eszméjük volt, azonban az ún. primitívek gondolkodásmódjáról más teóriát alakított ki. Neki köszönhető a „prelogikus” gondolkodás fogalmának a bevezetése. Lévy-Bruhl szerint a primitívek gondolkodása prelogikus, a kollektív tudat, a közösségi képzetek uralkodnak abban az értelemben, hogy a primitív ember sohasem él azzal a hatalommal, amely a mi civilizációnk és a mi észjárásunk sajátja, vagyis a kritika és az elemzés hatalmával. A primitív ember nem ugyanazzal a szellemmel fogja fel a dolgokat, mint mi, hanem a percepció eredményét mindjárt belehelyezi a komplex tudatnak olyan bizonyos állapotába, amelyben a kollektív, vagyis a társadalmi eredetű képzetek az uralkodók. A primitív ember nem úgy fog fel egy dolgot, amint van, hanem úgy, ahogyan az számára megjelenik, mert meg van róla győződve, hogy egész élete olyan erőtől függ, olyan erőnek van alárendelve, amely misztikusnak nevezhető. „Bármilyen legyen is az a tárgy, amely előttünk megmutatkozik, az szerintük tőle elválaszthatatlan, misztikus tulajdonságokat foglal magában, és a primitív ember szelleme valóban nem is választja el az egyes tárgytól ezeket a tulajdonságokat, amikor észleli őket.”

Durkheim funkcionista megközelítését fejlesztette tovább tanítványa (aki egyben unokaöccse is volt), a francia Marcel Mauss (1872 – 1950). Legfontosabb elemzésében az ajándékot olyan „totális társadalmi jelenségnek” mutatja be, mely nem az emberek akaratától függ, hanem sokkal inkább társadalmi kötelezettségek hálózatának része. Más szavakkal, az ajándék adása és az ajándék viszonzása kötelezettségeket jelent a társadalmi kapcsolatok szövődékében. Ez fontos megfigyelés, ami azt bizonyítja, hogy az emberi cselekedetek etnocentrikus látásmódja több, mint félrevezető, téves szemlélet.

Ugyancsak a társadalmi funkciók kérdése foglalkoztatta az angol Alfred Reginald Radcliffe-Brown-t (1881 – 1955). 1906 és 1908 között az elsők között vállalkozott kulturális antropológiai expedícióra (a bengáliai öbölben található Andaman-szigetek őslakosságát vizsgálta). Később, az afrikai és az ausztráliai törzsi társadalmak életének alapos ismerőjévé vált. Számára az egyén szükségletei teljes mértékben esetlegesek voltak, inkább az emberi kölcsönhatások rendszerét vizsgálta. Társadalmi struktúráról és funkcióról vallott nézetei szerint tehát csak a társadalmi rendszer az, ami számít, az ember nem. E nézetével szembekerült az amerikai antropológiában az idő tájt elfogadott személység- és kultúra-centrikus elképzelésekkel.

**4. A klasszikus kulturális antropológia virágkora:
a tartós terepmunka általánossá válása.
A funkcionalizmus és a történeti partikularizmus**

A 19. századra jellemző, döntően kultúratörténeti összehasonlító etnológiai törekvéseket fokozatosan felváltották a társadalmi jelenségek lényegét összefüggéseik alapján értelmező funkcionalista-strukturalista iskolák. E paradigmaváltás vezetett a tartós terepmunka felértékelődéséhez, hiszen egy társadalom működésének alapos megismeréséhez el kellett mélyedni a jelenségek megfigyelésében

A német származású amerikai Franz Boas (1858–1942) és a lengyel származású angol Bronislaw Malinowski (1884–1942), valamint tanítványaik által bevezetett tartós terepmunka szorosan kötődött, összefonódott az antropológiai kutatással. Attól kezdve az antropológus által egy népről készített leírásait a legmegbízhatóbb adatokként kezelték. Az iskolák követői óriási tapasztalattal járultak hozzá a terepkutatási módszerek és adatgyűjtési technikák finomításához. Az első kézből származó információk megszerzésének gyakorlata – ahol az antropológia egyetemi tantárgyként szerepel – szinte kivétel nélkül mindenütt a képzés egyik fontos része. Szakemberként csak akkor ismernek el valakit, ha az illető legalább egy évig huzamosan együtt élt egy néppel, melynek társadalmát és kultúráját az antropológia tudományos követelményeinek megfelelő szintjén megértette, s arról valamilyen formában – többnyire disszertációban – számot is ad.

Időrendben Boas volt az első, aki (már az 1880-90-es években!) felismerte, hogy a pusztán megfigyelés útján szerzett tudás nem vezet

sehová, ha nem ismerjük azokat a hagyományokat, amelyek a megfigyelő észlelését meghatározzák. Hangsúlyozta a saját korában általánosan elfogadott összehasonlító szemlélet korlátait, mivel minden kultúra olyan komplex rendszer, mely csak önmagában értelmezhető. Kiemelte, hogy az adott kultúra tanulmányozásánál nagyon fontos szerepet kap annak nyelve, vagyis az antropológus nem dolgozhat közvetítő nyelven, ha a kultúra lényegét akarja megérteni. Nem vetette el a történeti változást, de „történeti partikularizmusa” azt sugallta, hogy minden egyes kultúrának saját történelme van, melyet nem lehet egy egységes sémába illeszteni. Boas felismerte, hogy a faj (rassz) és a kultúra között nincsen közvetlen kapcsolat, hiszen az egyes rasszokhoz tartozó kultúrák köre széles, valamint a rasszon belüli fenotípusok is változatosak. Mindezek alapján értelmetlen alsóbb- és felsőbbrendű rasszokról beszélni.

Malinowski részben egy véletlennek köszönheti, hogy sokan a valaha élt legnagyobb antropológusként tartják számon. A Londonban tanult Malinowski az első világháború kirobbanásának idején az Osztrák-Magyar Monarchia állampolgáraként a brit birodalom ellenségének számított. A hatóságok megengedték, hogy a Melanéziához tartozó Trobriand-szigeteken kutasson, de terepét két évig nem hagyhatta el. Minden idők legnagyoszerűbb terepkutatását hajtotta végre. Megtanulta a helyiek nyelvét, s adatai nagy részét is az ő nyelvükön jegyeztelte le. Malinowski úgy vélte, hogy a kultúra három nélkülözhetetlen szükséglet eredménye. (1) Alapvető szükségletek: ezek kielégítésére a biológiai organizmusnak van szüksége (pl. élelemszerzés, hajlék, ruházat). (2) Járulékos szükségletek: az alapvető szükségletek biztosításához kell megteremteni (szaporodás, kooperáció). (3) Integratív szükségletek (társadalmi harmónia, vallás, mágia, mitológia, erkölcs). Malinowski lényegében az élő és működő társadalmi intézmények egymáshoz való funkcionális viszonyát vizsgálta. Elődeivel szemben, funkcionalizmusa az egyénből, annak szükségleteiből indul ki.

A modern kulturális antropológia megteremtőinek tanítványai – több-kevesebb sikerrel – mestereik útmutatásai alapján végezték – több-kevesebb sikerrel – munkáikat. Malinowski ismertebb tanítványa volt E. E. Evans-Pritchard, Raymond Firth és Meyer Fortes. Boas követőihez sorolhatjuk az amerikai antropológiában Alfred Louis Kroeber-t és Robert H. Lowie-t. A kulturális relativista szemlélet méltó örökösének tekinthetjük Margaret Mead antropológusnőt, aki Balin és Szamoán kutatva a férfi és a nő szerepre, a gyermeknevelésre és a

felnőtté válás folyamata felé fordította figyelmét. Szemben az akkor divatos pszichológiai iskolákkal, azt tanította, hogy a szülő – gyermek viszonyt, illetve a nemek közötti kapcsolatokat (így a szexualitást is) a tanult kulturális minták befolyásolják, nem pedig a veleszületett tényezők, így pl. az emberi pszichikum.

5. A kulturális antropológia módszertani kiütkeresései a 20. sz. középső harmadában.

A strukturalizmus, a neoevolucionizmus, a kulturális ökológia és a kulturális materializmus

A kulturális antropológiában az 1920-1930-as években általánossá vált tartós terepmunka módszere és ezzel összefüggésben az émikus (élményközei) megközelítés, mely úgy tartja, hogy egy kultúrát a tapasztalati tényeken keresztül oly módon lehet megismerni, ha az antropológus osztozik a közösség mindennapi életében, maga is részt vesz és átéli az ünnepi rítusokat vagy a mindennapi munkákat. Ennek ellenére a 20. század középső harmadában olyan antropológiai iskolák születtek, melyek az étikus (élménytávoli) megközelítés fontosságát hangsúlyozták. Követőik úgy gondolkodtak, hogy a kultúra működésére csak kívülről, az egész kultúrát átfogó szemlélettel lehet magyarázatot adni, amihez a kultúra tagjainak ismeretei nem elégségesek.

Ennek az irányzatnak az egyik legnagyobb hatású alakja a francia Claude Lévi-Strauss (1908-), akit az antropológiai strukturalizmus megteremtőjének tartanak. Jelentős művek szerzője: magyar nyelven a Szomorú trópusok és a Faj és történelem, illetve a *Strukturális antropológia* I-II. című kötetei jelentek meg. Monumentális *Mitologika* című négykötetes munkájában és a *Vad gondolkodás*ban a „vad” mentalitás folyamatát vizsgálta. Foglalkozott a gondolkodás és viselkedés látható különbségei alatt húzódó pszichológiai azonosságokkal: szerint ezek az uniformitások az emberi agy struktúrájából és tudatalatti gondolkodási folyamatából fakadnak. Egyetlen és alapvető brazil terepmunkája során személyesen tapasztalhatta:

„...bár az emberi társadalmak empirikusan különböznek, az egység abban mutatkozik meg, hogy az emberi gondolkodás lényegében mindenütt egyforma”.

Vagyis úgy gondolta, hogy amit a kultúra tanulmányozója személyesen megtapasztalhat, az csupán a kultúra „felszíne”, mely kaotikus,

átláthatatlan, míg a kultúra mélyrétege egy olyan rendezett struktúra, mely újratermeli önmagát. A struktúrák nem a valóság kézzelfogható megnyilvánulásai, hanem kognitív modelljei. Az antropológus feladata tehát annak a struktúrának (modellnek) a feltárása, melynek alapján a kultúrák működnek. Lévi-Strauss különösen a rokonság, a mitológia és az emberi megismerés folyamata terén folytatott máig jelentős hatású kutatásokat.

Az angol Victor W. Turner-t (1920 – 1983) egyszerre sorolják a strukturalista és a szimbolikus antropológusok sorába. Elsősorban a rituális viselkedést kutatta. Felismerte, ahhoz, hogy az egyes emberek biológiai vagy kulturális változásából fakadóan, speciális rítusok biztosítják az átmenetet a társadalmi státusban (az átmenet rítusai). E rituális cselekvések ismétlődő minták szerint zajlanak, s egyfajta „társadalmi drámát” alkotnak. A „liminális fázis” e rítusok egy szakasza, amikor az egyénnek még nincs teljes értékű státusa, az előző státushoz tartozó jogokkal és kötelességekkel már nem, a következő státuséival még nem rendelkezik. Az egyén ebben a szakaszban tapasztalja meg a „communitas”, vagyis az édeni közösség eszményét, s ezzel felvértezve képes aztán a társadalmi cselekvésben újult erővel részt venni. A kulturális antropológiában a strukturalizmuson kívül, egymással részben összekapcsolódva, a 20. század közepén több új irányzat is népszerűvé vált. Ezek közül a legjelentősebbek a neoevolucionizmus gondolatiségéhez illeszthetők, mely elsősorban az amerikai kulturális antropológiára volt nagy hatással.

Az USA-beli Leslie A. White (1900 – 1975) a technika és a kultúra viszonylatában kialakított teóriájával visszahozta az evolucionista gondolkodást. White szerint az emberi civilizáció története azon a törekvésen alapul, hogy a természetet a kultúra által ellenőrzésünk alá vonjuk. E megközelítés azt hangsúlyozza, hogy a kultúrák az idő múlásával a technika révén mind több energiát használnak fel. Minél több energiát képes egy kultúra a természetből nyerni, szükségképpen annál fejlettebb a kultúra. Hiszen, egy kultúra, amely több energiát képes hasznosítani, a többletenergia hasznosításának eredményeként a társadalmi szervezet és az ideológia fejlettebb formáival rendelkezik.

Szintén amerikai volt Julian Steward (1902 – 1972) is, aki a korábban népszerű egyvonalú fejlődés (unilineáris evolúció) helyett a multilineáris (többirányú) evolúció elméletét dolgozta ki. Szerinte többféle fejlődési modell áll a kultúrák előtt, mely minták jól megragadható kulturális típusoknak feleltethetők meg. E kulturális típusok

(pl. a feudalizmus, a keleti despotizmus vagy a patrilineáris horda) meghatározott kulturális elemekből állnak össze, s térben és időben eltérő helyzetben, mindenfajta közvetlen kapcsolat nélkül megteremtődhetnek. Steward arra is kereste a választ, hogy mi a kultúrák lényege, az a stabil elem, mely nem olyan változékony, mint a kultúra felszínén található számos elem. Lévi-Straussal szemben azonban nem a struktúrában, hanem a környezethez való alkalmazkodásban, a környezet kiaknázásának technikájában találta meg a „kulturális magot”, amivel az ökológiai antropológia megteremtőjének tekinthetjük. Steward ökológiai szemléletének legjelentősebb követői Andrew P. Vayda és Roy A. Rappaport voltak.

Ugyancsak a neoevolucionistákhoz sorolható az amerikai Marshall D. Sahlins (1930–), aki szerint mind a biológiai, mind a kulturális evolúció egyszerre két irányba tart, hisz egyaránt eredményez sokféleséget és haladást is. Azzal, hogy egyaránt elfogadta a korai evolucionisták „általános evolúcióját” (mely tényleges fejlődést, haladást jelent a fejlettebb formák irányában), illetve Boas, majd Steward által is kidolgozott, az egyedi kultúrák szintjén megvalósuló változást, a „specifikus evolúciót”, nem véletlenül tartjuk elméletét „univerzális evolúciónak”.

A kulturális materialista megközelítés legjelentősebb alakja Marvin Harris (1927–2001) volt. Más materialistáktól (pl. a legtöbb neoevolucionistától) eltérően nem a kultúrák fejlődése, előrehaladása érdekelte, hanem bizonyos kulturális szokások objektív magyarázatát kereste. Harris szerint az étikus megközelítés tekinthető csak igazán objektívnek és tudományosnak. Elképzelését legjobban abban az elemzésében valósította meg, melyben arra kereste a választ, hogy miért nem esznek az indiaiak tehenhúst? A válasza szerint bár az indiaiak vallási okokkal magyarázzák azt, valójában gazdasági racionalitás áll a tilalom hátterében.

Az étikus szemlélet felértékelődése a 20. század középső harmadában még nem vonta kétségbe a kulturális antropológiai tartós terepmunkán alapuló résztvevő megfigyelés módszerének, és ehhez kapcsolódóan az émikus megközelítés létjogosultságát. Az antropológusok jelentős része továbbra is Boas és Malinowski nyomdokain folytatták kutatásaikat.

6. A kulturális antropológia módszertani kiütkeresései a 20. sz. utolsó harmadában.

A posztmodern antropológia, az értelmezés kérdése

Már a kiváló angol szociálandropológus, Edmund Leach (1910 – 1989) is felvetette, vajon létezh-e objektív tudás egy kultúráról, az antropológusok tudományos leírásai egy kultúráról vajon nem csupán „irodalmi alkotások”, melyek a szerzőik szemléletét, „szubjektumát” is magukon viselik? Más szóval, voltaképpen tudomány-e az antropológia vagy csak az irodalom egyik ága. E gondolatok már annak a „posztmodern válságnak” az időszakában fogalmazódtak meg, mely alapvető dilemma elé állította a társadalomtudományokat. Létezh-e objektív valóság, s ha igen, annak közvetítése során is objektív marad a mondanivaló? E kérdésekre a kulturális antropológia kétféle választ is talált.

Egyrészt, az antropológiai szövegek létrehozásában egyre inkább a folyamat, s nem pusztán a végeredmény vált érdekessé. A terepmunkát folytató kutatók szükségszerűen adott térben és időben dolgoznak, ezért egyes dolgokat észrevesznek, másokat figyelmen kívül hagynak. Ebből a szempontból legalább olyan fontos, hogy kiderüljön, milyen szituációkban, milyen módon jutott az ismeretek birtokába. Az „én és a terep” kérdése részévé vált az antropológiai tanulmányoknak.

A kiütkeresés másik iránya az interpretatív antropológia, melyhez újfajta szemléleten és – részben – újfajta módszeren alapuló kutatások és tanulmányok kapcsolódtak. E megközelítés is abból indul ki, hogy nem létezik „objektív igazság”, hiszen az ismeret mindig kontextuálisan meghatározott. Minden csak értelmezés kérdése. Az értelmezés keretét pedig az interpretív közösségek biztosítják. Az interpretív közösség nem valamely a priori definiált réteg vagy csoport (pl. elit, polgárság, jobbágyság), hanem az a bármekkora és bármilyen összetételű, formális vagy informális szerveződésű csoport, amelynek tagjai valamilyen dolgot adott időben és kontextusban azonos módon értelmeznek. Így valamely dolog annyiban és attól válik azzá, ami, amennyiben és ahogyan azt egy interpretív csoport értelmezi.

E megközelítés legismertebb képviselője a – többek között Marokkóban és Indonéziában kutatott amerikai - Clifford Geertz (1926 -). Geertz – Max Weberrel és Durkheimmel együtt – azt vallja, hogy az ember az önmaga által létrehozott jelentések hálójának fogja, s e je-

lentéseket az interpretáció tárja fel. Más szóval, a kultúra nem más szövegek és azok olvasatai. Ahogy Geertz megfogalmazta,

„...bármit is sejtünk valaki más belső dolgairól, arra csak megnyilvánulásain keresztül következtethetünk, nem pedig úgy, hogy valami mágikus módon a tudatába hatolunk... A kultúra nem az emberek fejében lévő modell, hanem sokkal inkább a közös szimbólumokban és cselekvésekben megtestesülő entitás... Minket elsősorban nem az érdekel, hogy vajon az emberek nézetei tudományos értelemben mennyire pontosak. A valóságosnak tartott társadalmi cselekvést az emberek úgyis valóságosnak kezelik.”

A posztmodern antropológia terjedése az 1970-1980-as években nem vezetett a klasszikus kulturális antropológiai megközelítések megszűnéséhez. Továbbra is jelen vannak az antropológiában a funkcionalista, a strukturalista, illetve a különféle pozitivistá hagyományok, mint pl. a neomarxizmus. A posztmodern innentől egy olyan dialektikus ellenpont, mely segíti a megközelítések változatosságának kialakítását, továbbá értékes elemző módszereket kínál.

7. A kulturális antropológia tematikus kiütkeresése a 20. sz. második felében.

A komplex társadalmak vizsgálata 1.

Rétegek, osztályok, etnikumok, nemzetek vizsgálata. identitáskutató-sok

A kulturális antropológusok a 20. század első feléig jellemzően olyan, kis létszámú közösségekben kutattak, melyek kultúrái önmagukban is vizsgálhatóak voltak. A törzsi- és a horda társadalmak nem vagy csak elvileg tagozódtak be egy nagyobb társadalmi egységbe, az államba. A 20. század második felében a természeti népeket többféle integrációs hullám is érte, melyek közül a nemzetté válás, az urbanizáció és a globalizáció fejtette ki a legnagyobb hatást. Eltűntek a föld térképéről az ún. „fehér foltok”, a korábban elszigetelten élő közösségek komplex társadalmakba integrálódtak. Ettől fogva a kulturális antropológia érdeklődése fokozatosan e kérdéskör kutatása felé fordult.

Legelsősorban is a komplex társadalmak földművelői, a parasztok kutatása vette kezdetét. Erik Wolf – magyarul is megjelent – tanulmányban foglalja össze mindazokat a jellemzőket, melyek a parasztokat elkülöníti a vadászoktól és a törzsi földművelőktől. A komplex

társadalmak osztályokra, rétegekre tagolódnak, ahol a vagyon és a társadalmi státus határozza meg az egyén helyét is e rendszerben. Az amerikai Oscar Lewis a mexikói szegénységet vizsgáló mikro vizsgálatai (így a Sanchez család példáján) jól reprezentálják ezt az újfajta érdeklődést. A nemzetet – dél-kelet ázsiai példákra alapozva – egy „elképzelt közösségként” definiálta Benedict Andersson, aki szerint a „nyomtatott kapitalizmus”, a nemzeti nyelvű sajtó és irodalom tömegtermelése vezetett ahhoz, hogy eltérő kultúrájú emberek csoportjai magukat egy közösség tagjaiként kezdték identifikálni. Különösen a Skandináv országokban népszerű a nemzetépítést is felvállaló középosztály kutatása, annak „mindennapi életén” keresztül. A nemzetállamokban élő etnikumok, etnikai csoportok kutatásában élen jár az európai cigányokat kutató Patrick Williams, aki kiváló elemzést írt a Párizs környékén élő kelderás cigányokról.

8. A kulturális antropológia tematikus kiütkeresése a 20. sz. második felében. a komplex társadalmak vizsgálata 2. falusi közösségek tanulmányozása, városantropológia, szubkultúrák vizsgálata, kulturális találkozások kutatása (turizmus)

A városantropológia elméleti alapköveit az amerikai Robert Redfield fektette le, elméleti munkái számos konkrét terepmunkának adtak ihletet, így William Foot-Whyte kutatásának is, aki egy észak-amerikai nagyvárosban élő, fiatalokból álló galerit vizsgált a résztvevő megfigyelés eszközével. A komplex társadalom az egyes közösségekre is érvényes elemzési lehetőséget kínál, mely a közösségtanulmányoknak kedvez. Ronald Frankenberg egy kis walesi, határmenti falut, míg a Lynd házaspár és W. L. Warner egy-egy kisvárost (Middletown, illetve Yankee City) vizsgált. Új, tematikus kihívást jelentenek a kultúrák találkozásait bemutató és elemző tanulmányok, melyek közül különösen a „turizmus antropológiája” népszerű irányzat az ezredforduló táján. A globalizáció, az információs- és a fogyasztói társadalom olyan folyamatokat hoznak létre, melynek hatására a kulturális antropológiai vizsgálatok újabb és újabb lendületet nyernek. Az egyetemeken folyó kutatásokban egyre népszerűbbek a szubkultúrákhoz, a megváltozott etnikai identitáshoz, a sport antropológiai értelmezéséhez és sok más érdekes kérdéshez kapcsolódó témák.

9. Gazdasági antropológia

A gazdasági antropológia feladata megvizsgálni, hogy az egyes társadalmakban miként történik a közösség tagjainak túléléséhez szükséges javak termelése, elosztása és fogyasztása (felhasználása), vagyis milyen rendszer szerint működik a gazdaság. A közgazdaságtant részben azok az eszközök érdeklik, amelyekkel a javakat előállították, továbbá maguk a javak. Ennél azonban fontosabb, hogy a tárgyak és az emberek, továbbá az emberek egymáshoz való viszonya hogyan alakul a termelési, elosztási, fogyasztási folyamatokon keresztül. Az antropológusokat a gazdasági élet és a kultúra más részei közötti kapcsolatok érdeklik. Ennek egyik jellemzője, hogy a kultúra meghatározza és formálja azokat a célokat, melyeket az egyének keresnek, és azokat az eszközöket is, amelyekkel elérhetik azokat. A társadalmi és a gazdasági rendszer kölcsönösen függ egymástól. Más szempontokból is a termelés megszervezésének módjai kihatnak a család intézményére és a politikai rendszerre, és ez fordítva is igaz, a különböző típusú politikai szerveződéseknek szintén vannak következményei a javak megtermelésének és elosztásának módjaiban. Hogyan befolyásolja a technológiai komplexitásnak egy adott szintje a munka megszervezését? Hogyan függ össze a termelés, az elosztás, a fogyasztás folyamata a társadalmi osztályok formálódásával, illetve a társadalmi differenciálódás hiányával? Milyen jelentőséggel bírnak a különböző gazdasági rendszerek a gazdasági növekedésre és a társadalmi változásokra?

A gazdasági rendszer. A gazdasági rendszer is a kultúra része, mint a vallási rendszer vagy a társadalomszerkezet. Különösen a preindusztriális társadalmakban (vadászok, törzsek, parasztok) nehéz elválasztani a gazdasági rendszert a kultúra többi részétől, hiszen a gazdaság beágyazódott az egész társadalmi folyamatba és kulturális formába. Csak néhány csoport szerveződött kizárólagosan a termelés céljáért. Jellemzőbb azonban – az ipari, piaci társadalmakat leszámítva –, hogy a termelést kisebb, egymást jól ismerő emberek csoportjaiban bonyolítják le, mint amilyenek a családok, a nagyobb rokonsági csoportok vagy a helyi közösségek. A termelő egységeknek tradicionális társadalmakban sok céljuk van: a gazdasági tevékenység csak egy aspektusa annak, amivel ők foglalkoznak. A javak elosztása vagy cseréje szintén olyan viszonyokba ágyazódott be, amelyeknek elsődlegesen társadalmi és politikai céljaik vannak. Ilyen feltételek mellett, ha az antropológus egy adott társadalom gazdaságát akarja tanulmányozni,

sok, abban a kultúrában nemcsak gazdaságinak mondható tevékenységből kell felépítenie egy adott rendszer adott modelljét. Léteznek olyan antropológiai megközelítések, melyek a gazdasági rendszer elsődleges szerepét hangsúlyozzák a kultúra egészén belül, a kultúra egyéb rendszereihez viszonyítva. Ide sorolható, például a kulturális materializmus, melynek jeles képviselője, Marvin Harris az indiai tehénhúsevését kizárólag gazdasági racionalitással magyarázta. Az ökológiai antropológia a kultúrát az ember környezeti viszonyából vezeti le, s a kultúra „magját” (Julian Steward) a környezeti erőforrások kiaknázásának technikájában, vagyis a termelésben ragadta meg. Az amerikai antropológus Clark Wissler, az amerikai kontinens hagyományos kultúráinak térbeli variánsait elemezve megállapította, hogy a legfontosabb táplálék (lazac, manióka, kukorica, bölény, stb.) meghatározó a kultúra egész felépítményét tekintve (élelmiszer-terület elmélete).

A gazdasági viselkedés. A gazdasági rendszerek mozgatórugója a gazdasági viselkedés, mely magába foglalja az emberek gazdasággal kapcsolatos elképzeléseit, mentalitását, motivációit és a konkrét döntéseket is. A modern közgazdaságban elterjedt elképzelés szerint az emberek gazdasági viselkedését elsősorban a minél magasabb haszonra (profitra) való törekvés, a vállalkozói szemlélet határozza meg, melynek hátterében a bevétel és a kiadás összegzése áll. Az antropológusok azt vallják, hogy nem minden kultúrára érvényes ez a megállapítás. Az ún. profit-indíték (a haszon-maximalizálás indítéka és elve) nem univerzális indíték. A hagyományos társadalmakban a profit-indíték alig vagy csak igen korlátozott mértékben mozgatja az emberi cselekedeteket. A komplex ipari (nyugati típusú) társadalmakban ugyan domináns, de itt sem kizárólagos motiváló erő. A magyar származású Polányi Károly az „archaikus gazdaságról” vallott felfogása szerint, melyet kiterjeszthetünk a prekapitalista társadalmak többségére, az emberek gazdasági viselkedését olyan egyéb elvek határozzák meg, mint a presztízs, a társadalmi kötelezettségek hálózata, a kölcsönösség, a kockázatkerülés, stb. A francia Marcell Mauss az ajándékozást „totális társadalmi tényként” kezelte, melynek hátterében nem az egyéni motiváció, hanem a társadalmi kötelezettségek hálója húzódik meg. A „morális gazdaság” (E. P. Thompson) fogalma is azt fejezi ki, hogy a „racionális gazdasággal” szemben léteznek az emberi kultúráknak más gazdasági elképzelései, a modern vállalkozóitól eltérő gazdasági viselkedései. A modern piacgazdaságban ugyan előtérbe ke-

rül a racionális gazdasági viselkedés, de bizonyos helyzetekben továbbra is „morálisan” döntünk (pl. kölcsön adunk egy barátunknak, pénzt adunk egy hajléktalannak vagy ingyen szállítunk autónkkal egy stoppost)

Termelés. A javak termelésének jellege alapján a különböző társadalmakat csoportokba sorolhatjuk. A természeti népek első nagy csoportját a *zsákmányolók* jelentik, akik a természeti környezetüket csak minimális mértékben alakítják. A növényi táplálék gyűjtögetése, az állati táplálék halászata és vadászata biztosítja számukra a túlélését. A zsákmányolók jellemzően kisebb, néhánytíz főből álló csoportokban, ún. hordákba élnek, hiszen a táplálékforrás kiaknázásának technikája nem teszi lehetővé a nagyobb mértékű népességkoncentrációt. A 20. századra már csak néhány speciális természeti környezetben maradtak fenn zsákmányolók (busmanok – sivatag, pigmeusok – esőerdő, eszkimók - arktikus zsákmányolók, akik halászatból és vadászatból kell, hogy biztosítsák a táplálékot). A zsákmányolás a komplex társadalmakban is jelen van, mint elit hobbi (lőfegyveres vadászat), mint kiegészítő jövedelemszerző tevékenység (gombászás), vagy mint profitorientált gazdasági tevékenység (ipari bálnavadászat). A neolit forradalom eredményeként az emberiség elsajátította az élelmiszertermelés módszerét. Az *élelmiszertermelők* csoportokra oszthatók aszerint, hogy gazdaságukban mi az állattartás és a növénytermesztés egymáshoz viszonyított szerepe. Például, a nomádok olyan nagyállattartók, akik a természetes növény- és vízforrásokat követve vándorolnak nyájakkal, és egyoldalú gazdaságuk rászorul a más népekkel való kapcsolattartásra. A növénytermesztők letelepült életmódot folytatnak, mely alkalmat ad a népesség koncentrációjára. Az ókorban a folyóvölgyek mentén kialakított árasztásos földművelési technika a népesség növekedéséhez, végső soron államokba szerveződéséhez vezetett. Gyakori, hogy a társadalmak ún. vegyes gazdaságot tartanak fenn, melyben az állattartás és a növénytermesztés – ha különböző súllyal is -, de egyaránt jelen van. Leslie White neoevolucionista amerikai antropológus szerint az emberiség találmányai végső soron mind azt a célt szolgálták, hogy megkönnyítsék a termelést, illetve termeléke nyebbé tegyék a természet erőforrásainak kiaknázását. Hogy az egyes gazdasági rendszerekben hogyan szervezik meg a termelést, azt *munkakultúrának* nevezzük. A specifikus feladatok többségét a különböző társadalmakban eltérő nemű és korú emberek végzik. A munkamegosztás alapja lehet a komplex társadalmakban a vagyoni

helyzet, a társadalmi státus, mely legkarakteresebben talán az indiai kasztrendszerben van jelen. A közösségen, csoporton belüli munkamegosztást tekintve tehát univerzális az a gyakorlat, hogy a különböző munkákat státuszok szerint osztják el, melyet a következő jellemzők határozhatnak meg: a nem, az életkor, a rang, a speciális tudás és szakképzettség, illetve a csoport-hovatartozás. Nem csak egyének, hanem társadalmi szinten a csoportok között is létezik munkamegosztás, mely sokféle tényezőtől függ: etnikai hovatartozástól, osztály-hovatartozástól, a csoport hagyományaitól, politikai döntésektől, hatalmi helyzettől, stb. A munkaszervezet alapján beszélhetünk egyéni- leg végzett munkákról, vagy olyanokról, melyek elvégzéséhez munkakooperáció szükséges. A munkakooperáció funkciója egyfelől rationális, a minél hatékonyabb munkavégzés elvén alapul, másfelől egyéb motívumok is szerepet kaphatnak benne, mint a paraszti társas munkák közül a fonóban, a tollfosztásban vagy a szilvalekvár-főzésben, melyek alkalmat adtak a társadalmi kapcsolatok elmélyítésére és a szórakozásra is (éneklés, anekdotázás). A munkavégzés motivációja a kényszertől (rabszolgák) kezdve, a pénzkereseten keresztül, egészen az egészséges életmód mintájának követéséig, sokféle lehet.

A termelést még egy fontos tényező, a *tulajdonformák* befolyásolják. A használati jog birtoklását illetve a használati jog megtagadásának lehetőségét tulajdonlásnak nevezzük. A tulajdonláshoz, a használatához, az élőhelyhez való viszonyulásnak különböző kulturális koncepciói léteznek. Nézzük meg egy konkrét kulturális találkozás példáján a felfogások különbözőségét!

SOSÓNI INDIÁNOK	MORMON TELEPESEK
• A saját élőhely, a föld nem birtokolható, nem eladható-vehető.	• A megvásárolt terület elidegeníthetetlenül saját tulajdonát képezi.
• Csak ideiglenesen földadták a terület használatát, cserébe a telepesektől kapott javakért.	• Csak a vásárlónak van joga a területet használni a szerződés megkötése után.
• Amín meglepődtek: a telepesek nem csak áthaladtak a területen (mozgás), hanem körbe is kerítették a földeket és elzárták a földből nyert javakat.	• Amín meglepődtek: az indiánok újra vételi árat követeltek az egyszer már megvásárolt területért.
• Ők a telepesekkel megosztották élőhelyüket, nagylelkűnek és bőkezűnek bizonyultak.	• Ők az indiánokkal tiszta üzletet kötöttek, és lemondtak a másutt szokásos erőszak alkalmazásáról.

A nem ipari társadalmakban egy sokkal intimebb kapcsolat van a termelés eszközei (terület, munka, technológia, technikai tudás stb.) és a munkás között, mint az ipari társadalmakban. Leginkább saját fogyasztásukra állítanak elő javakat, s a termelési folyamatot az elejétől a végéig követik és ismerik. Mind a termelés, mind az elosztás javarészt rokon, baráti, szomszédsági kapcsolatokon keresztül valósul meg. Ezzel szemben az ipari társadalmak termelői (bérmunkások) döntően mások fogyasztására állítanak elő javakat, s a termelésnek csak bizonyos részfolyamatait ismerik. Elsősorban munkatársi kapcsolatként látják egymáshoz fűződő viszonyukat. A javak elosztása, terjesztése ismeretlenek között, pénz segítségével történik.

Elosztás. A már említett Polányi Károly dolgozta ki azt az elméletet, mely szerint a társadalmakban a javak cseréje három elv szerint írható le. E három elv akár egyszerre is érvényesülhet egy adott társadalomban, de ez esetben is meg lehet állapítani, hogy melyik a domináns a többivel szemben.

A modern ipari társadalmakban a közvetlen érdekeken nyugvó *piaci csere* (1) a javak (föld, munkaerő, természeti források, technológia, tőke) elosztásának legfontosabb elve. A piaci csere jellemzője, hogy a termékek és szolgáltatások adás-vételét a profit-maximalizálás igénye vezérli, illetve hogy valaminek az értékét a "kereslet-kínálat elve" határozza meg. A piaci cserékben az önérték dominál, amelyet azonban sok helyen befolyásol a felek közötti hosszú távú egymásrautaltság tudata és az együttműködés szükségége. A hagyományos, kis létszámú társadalmakban, amikor a terméket közvetlenül a gyártó viszi a piacra (és a terméket teljes egészében ő maga állítja elő), akkor a barter a meghatározó piaci csereforma. A piaci csere leggyakrabban a szimbolikus fizetőeszköz, a pénz közbeiktatásával valósul meg, melynek standard értékét a közösségi konszenzus teremti meg. Egy társadalomban forgalomban lévő pénz értéke nem lehet több, mint az elosztásban részt vevő javak értékének összessége. Ilyen esetekben a pénz szükségszerű inflálódása veszi kezdetét, mely végső esetben az egész gazdasági rendszer válságához vezethet. Praktikus szempontok szerint a pénz könnyen hordozható, és állandó küllemmel rendelkezik. A prekapitalista típusú, egalitáriánus (egyenlőségelvű) társadalmakban, mint a hordák, a törzsek, – de ide sorolhatóak a parasztok is – a *reciprocitás (kölcönösség)* (2) elve határozza meg az elosztás gyakorlatát. Ezen belül is három típust különböztethetünk meg a kölcsönösség jellege alapján, egyrészt hogy a cserében résztvevők milyen közeli

társadalmi kapcsolatban állnak egymással, másrészt hogy milyen gyors a javak visszaáramlása. Az általánosított reciprocitás (2.1.) a kölcsönösség legegyszerűbb formája, mely közeli rokonok, barátok, szomszédok és szoros kis közösségek tagjai között jön létre. A javak visszaáramlása kevésbé szabályozott, így akár erősen késleltetett is lehet, és viszonzásul nem várnak el semmi konkrétat vagy azonnalit. Az emberek rutinszerűen osztják meg bizonyos javaikat a falujukban, szomszédságukban élőkkel. Pl. a szülők nem várnak konkrét viszonzást és köszönetet gyermekeiktől az irántuk tanúsított szeretetért, törődésért cserébe. Ettől eltérően, a kiegyensúlyozott reciprocitásban (2.2.) az egymással valamilyen módon társadalmilag összetartozó, de közvetlen mindennapi kapcsolatban nem élő emberek közötti csereformákat jelöli. A viszonzás módja (idő, érték) meghatározott, s ha nem is azonnali, de hasonló értékűnek kell lennie és elmaradása a társadalmi kapcsolatok megszakadását vonhatja maga után. A negatív típusú reciprocitás (2.3.) többféle gyakorlatot is jellemezhet, melyek az egyenlőtlen kapcsolatra vezethetők vissza (pl. a lopás). A negatív reciprocitás lehetővé teheti a baráti kapcsolatok létrejöttét is, de az óvatosság és a távolság (ritka személyes kontaktus stb. miatt) az azonnali kölcsönösség készítését alakítja ki. Annyiban hasonló ez a piaci kapcsolatokhoz, hogy azonnali kölcsönösséget feltételez, illetve „befektetése” fejében az ajándékozó lehetőség szerint olyan viszonzást vár, ami számára leginkább megéri (értékes). Ilyen például a pigmeusok és a szomszédos kertészkedő falvakban élők barter alapú cseréje. A főnökségek és néhány nem piacgazdasággal bíró állam domináns csere-elve a *redistribúció (újraelosztás)* (3). Ez esetben a javak útja egy hivatalos hierarchián keresztül egy központba vezet, majd innen egy speciális csoport (politikai, bürokratikus hatalom) újraosztja azokat. E csere-elv célja a javak áramlásának központi ellenőrzése. A kommunista berendezkedésű társadalmak gazdasági rendszerének legfontosabb jellemzője a redistribúció.

Fogyasztás. A fogyasztás stratégiája nem mindig válik külön a termelést szabályozó indítékoktól, hiszen mindkettő része a gazdasági viselkedésnek. Minél komplexebb és termelékenyebb egy társadalom gazdasága, annál több lehetőség kínálkozik a különbségek fogyasztáson (azaz a termékek és szolgáltatások végső felhasználásán) keresztül való kifejezésére. Az ún. létfenntartó gazdaságokban (pl. a gyűjtögető társadalmakban) az emberek majdnem teljesen elfogyasztják azt, amit megtermelnek. Amikor a többletjövedelmek folyamatosan rendelke-

zésre állnak, a vezér vagy törzsfőnök, aki az elosztást ellenőrzi, ezáltal magas társadalmi rangot szerez magának. Ők a többlet javakat (státuszjavakat) gyakran fordítják a más csoportokkal való kapcsolatok ápolására és a saját presztízsük növelésére (pl. ajándékokkal vagy presztízs fogyasztással). A komplex, rétegzett társadalmakban a presztízs fogyasztás az elitre jellemző, de számtalan olyan példát is ismerünk, amikor e tüntető fogyasztás célja az alacsony társadalmi rang elfedésére törekvés. A matyó summások díszes viselete a 19. század végén – 20. század végén „cifra nyomorúságnak” számított. A presztízs fogyasztást működtető gazdasági (csere) rítus legismertebb példája a potlach (potlecs).

A presztízs fogyasztás egy szertartás keretében valósul meg, és Észak-Amerika északi Csendes-óceáni partvidékén élő bennszülött indián törzsek között elterjedt szokás volt, így Brit-Kolumbia és Washington államok *salis* és *kvakiutl* indiánjainál is. A potlacs több indián közösséget egybegyűjtő ünnepi esemény volt. A salisok körében a takarók, kagylódíszek, irhabőr ingek és szép kosarak számítottak érték tárgyaknak; a kvakiutloknál pedig többek között rabszolgák, kenek, bőrök, takarók és vörösréz darabok. Közösségük tagjainak támogatásával a főnökök (sponsors) élelmet, takarókat, vörösréz darabokat és más dolgokat osztogattak el (más közösségek tagjainak), melyért cserébe elismerést nyertek. Potlacs-házigazdának lenni nagy elismerés volt, mely a potlacs bőkezűségével összefüggésben (az elosztogatott javak értékével együtt) nöhetett. A kapitalista gazdasági rendszerek világméretű terjedésével (19. sz.) a potlacsot gyakorló törzsek (különösen a kvakiutlok) kereskedni kezdtek az európaiakkal (pl. prémeket takarókért), melynek következtében vagyonuk gyarapodásnak indult. Ezzel párhuzamosan a populáció jelentős része meghalt addig számukra ismeretlen, az európaiaktól szerzett betegségekben. A kereskedelem miatt fölgyülemlett anyagi javak így egy drasztikusan csökkenő népességhez vándorolt. A kvakiutlok kiterjesztették a potlacs rendezésének jogát az egész népességre, ami a presztízsért folyó intenzív versengést eredményezett: anyagi (jóléti) javakat kezdtek el presztízsre váltani erősen pazarló módon: nagyszámú takarót és vörösréz darabokat, sőt olykor egész lakóházakat tettek a lángok martalékává. Ennek a viselkedésnek alapvetően kétféle magyarázata született. A régebbi elmélet szerint a kvakiutl potlacs egy gazdaságilag veszteséges viselkedés, a társadalmi státuszért és presztízsért való irracionális versengés eredménye. Az újabb elmélet ezzel szemben éppen hasznos kulturális

adaptációs (a környezethez való alkalmazkodási) mechanizmusnak tekintik a potlacsot és más társadalmak hasonló szokásait: a bőség és a szűkösség váltakozó periódusaihoz való adaptációs mechanizmusokat látják bennük. A szerencse forgandóságának következtében az élelmet jóléti javakra és presztízszre fordították az indiánok; a jóléti javakat presztízszre, majd alkalomadtán a presztízst vissza jóléti javakra és élelemre, a jóléti javak pedig élelemre lett átváltva. A többközpontú gazdaságoknak és a faluközi ünnepek regionális rendszereinek tehát adaptív értéke volt. A potlacs intézménye összekötötte és egymásra utalta a helyi indián közösségeket egy régió belül, és létrehozott egy csere-hálózatot.

A fogyasztás jelentősége (a gazdaság egyéb alkotórészeihez képest) a fogyasztói eszmény térnyerésével növekedett. A modern fogyasztói társadalmakban az életeszmeny és az életmód is a fogyasztói minták alapján szerveződik. A termelést folytató ipari vállalatok a reklámon keresztül hívják fel a figyelmet termékeikre. A fogyasztói társadalmakban az egyének és csoportok státusát a fogyasztásban való részvételük milyensége (minőség és mennyiség) befolyásolja.

10. Szociálanropológia

A szociálanropológia a társas viszonyok, társadalmi keretek, belső összefüggések és kapcsolatok feltárásának szempontja, amely az emberi lét folytonosságában és a társas együttlét szabályozottságában valamely rendszerszerszerút fedez föl, és nevez meg. Mégpedig nem a kutató (hozott, esetleg erőltetett, bennszülötteket kényszerítő, tőlük idegen) kultúrája alapján teszi mindezt, hanem a társadalmi lét egészének, „univerzumának” figyelembevételével, és a (sokszor nem is keveset változó) feltételek vagy keretek magyarázatát vállalva, de főként a megismerni próbált társadalmak saját kategóriáit fölhasználva. A szakterület elnevezése idegenszerű, s nemegyszer tautologikusnak tűnhet, hiszen ha az antropológia főként az ember, az emberi kultúra vagy kultúrák tudománya, miért kell akkor a „társadalmi” jelzőt külön is ráaggatni?! Vagy olykor félreérthetőnek tetszhet, mintha bizony a „szociális” antropológia, ahogy nemegyszer tévesen fordítják, közvetlenül a jóléti segítségnyújtás intézményes háttérével foglalkozna!. A szociálanropológia ezzel szemben a társadalmiság összes jelenségére vonatkozhat, változatossága és a létezések sokoldalúságát bemutató

jellege ugyancsak tág horizontot nyit meg. Az egyes embercsoportok társas kapcsolatait, ezek egymáshoz való viszonyát, arányait, működésmódjait korántsem szűkíti le a „primitív társadalom” (vagy társadalmak) dimenzióira, hanem az emberi lét változatainak seregnyi témakörét és szerkezeti, szervezeti sajátosságát törekszik megnevezni történeti kezdetei óta mind több és több terepkutatáson alapuló példatár birtokában. Sárkány Mihály e vizsgálódási irány célját úgy határozza meg, mint tudományterületet, amely „a társadalmi folyamatban ismétlődően feltárulkozó kapcsolatoknak, viszonyoknak, a kialakult társadalmi keretek kontinuitásának és változásának, az ember társadalmi sokszínűségének leírására, értelmezésére, magyarázatára vállalkozik”, midőn „az emberi lét különböző oldalainak összefüggésére összpontosít, a kulturális jelenségeket a társadalmi lét egészének, illetve egyes társadalmi egységek létének és fennmaradásának szemszögéből elemzi”. Ilyen területek lehetnek például a társadalmiság fogalma és eredői különböző közösségekben, a vérségi és házassági-rokoni kapcsolatok rendszerei, a családrendszerek típusai, más emberi társulások nem-rokoni formái, a társadalmi tagolódás változatai, az identitás változatai a csoporttól az etnikumon át a nemzetig, valamint a mentalitások és a társadalmi csoporttagoltság egyéb jellegzetességei.

A társadalom antropológiai szemléletű felfogása Montesquieu, Rousseau és Voltaire „vadember”-felfogására megy vissza, de „intézményesen” először Sir James Frazer kapta meg professzori címként (Liverpoolban, 1917-ben) a szociálanropológus címkét. Ha nem is módszerét (kultúrákról készült leírások egyetemes összehasonlítását), de a történeti szempontból írásos kultúrával nem rendelkező népek megismerő kutatását, a szociológiával és pszichológiával több szempontból rokon, nyelvfilozófiai és vallástudományi szempontokkal is kiegészített komplex szemléletmódot egy cambridge-i polihisztor, W. H. R. Rivers vitte tovább, hogy azután tanítványainak korszakos útmutatást adva elindítsa a tudásterület önállósodásának folyamatát. *Az Andaman-szigetek lakói* című műben (1922) Radcliffe-Brown folytatta a társadalomszervezet leírásának általánosító és összehasonlító módszerét, főként arra fókuszálva érdeklődését, miként érvényesül a társadalmat integráló hatások együttese. E korszakban még a szociálanropológia inkább, mint „komparatív szociológia” érvényesült, „amelynek a teljes társadalmi rendszerek struktúráinak módszeres összehasonlítása során az emberi társadalomra jellemző egyetemesen érvényes törvényekhez kell eljutnia”. (Leach). A társadalmi funkciók és

struktúrák keresése, mintáinak és példáinak rögzítése kínálta a strukturális funkcionalizmus érvényesülését, a pontosan definiálható és közvetlenül megfigyelhető társadalmi alapszerkezet, valamint a rendszer egészét működtető intézmények megismerésmódját. A kultúraközi összehasonlító kutatások általánosító megállapításai a Frazer-követő szakemberekkel ellentétben egy-egy teljes rendszer keresését vállalták, az ezen belül „izoláltaknak” tekintett jegyek (pl. a rokonsági terminológia, a házassági szabályok, a temetkezési szokások, a leszármazási elvek, a településformák) összefüggéseit nem szükségképpen tárták fel. Ugyanakkor eltértek ezek a felfogások abban is a korábbi, részint amerikai (Morgan és nyomában később Marx, Engels, illetve a későbbi szovjet etnológia), részint európai kutatások (elsősorban is Émile Durkheim, Max Weber és később Vilfredo Pareto) eredményeitől, amelyek egy történeti (evolúciós) és gazdasági fejlődéslogikára építették fel a társas kapcsolatok rendszerének leírását. Bronislaw Malinowski, Raymond Firth és követőik már hajlamosabban voltak elvetni az egymástól több földrésznyi távolságban élő népek elnagyolt értékelését, és időben, térben, témaköreiket szűkebbre szabva, határozottabban kis közösségek tényleges, állomásozó kutatásával járultak hozzá a társadalmi terepkutatások új irányzatának kialakulásához. Nem foglalkoztak a történelmi folyamat rekonstruálásával, viszont az életmód, a gazdaság, a társas kapcsolatok, az értékrendek, a függéviszonyok, a táplálkozás, a csoportközi kommunikáció, a szükségletek és a hitvilág olyan komplex leírását adták, amely immár egy másik felfogásmódot érvényesített az 1920-as évektől közel egy fél évszázadon át. A korszak átfogó elemzését röviden összegezve Sárkány Mihály megállapítja: „Ebben a korszakban tért el némileg egymástól az amerikai kulturális antropológia és a brit szociálandropológia... [utóbbi] elméletek által irányított, probléma-centrikus tudománnyá vált, amely a megoldásokat a kultúra és a társadalom holisztikus felfogására építve keresi, és a hasonló irányultságú társadalomtudományok (közgazdaságtan, szociológia, szociálpszichológia) felé közelít, míg az európai néprajzi tudományok, függetlenül attól, hogy saját vagy más kultúra lett vizsgálatuk tárgya, jobbra a történeti-filológiai vizsgálódás mellett tartottak ki az atomisztikus kultúrafelfogás jegyében. [...] A különböző indíttatásokkal végzett kutatások a világ társadalmi és kulturái sokaságának elképesztő panorámáját tárták fel, és egyben rögzítették is, mintha a jelenségek változatlanok lennének. A kulturális és szociálandropológiában elfogadott holisztikus alapfeltevésekből és

az elmélet által irányított kutatási követelményből kiindulók azután különböző további elméleteket alkottak, sőt törvényszerűségeket próbáltak megállapítani a társadalmi és kulturális koherenciára vagy a társadalom és kultúra egyes részterületeire vonatkozóan ezekből a közlésekből...”, nem utolsósorban a gyarmatosítás, majd a gyarmati rendszerek felbomlása során és következtében.

A szociálanropológia tudománytörténete korántsem volt egyforma és egymásra rendszerszerűen épülő vélemények, tudások és kutatások históriája. Mind több és több tereptanulmány készült, melyek nemcsak lehetetlenné tették, hogy bizonyos társadalmi szervezetséget (pl. horda, törzs vagy nemzetség) közvetlen összefüggésben tárgyaljanak az életmóddal, a megélhetési stratégiákkal vagy a csoportközi kapcsolatokkal, hanem végtelen számú ellenpéldával, eltérésekkel, változatokkal is szolgáltak. Az első antropológiai leírások, amelyek a társadalomszervezet és a gazdálkodás modelljét tekintették meghatározónak a kulturális („civilizációs”) fejlettség szempontjából, még megtették azt, hogy a kormányzás intézménye, a vadászat és élelemszerzés módja, vagy épp az elosztási viszonyok egyenlőtlensége szerint „kategorizálták” a kutatott népeket, és a társadalmi reprodukció és osztálytagozódás mintája alapján kerestek analógiákat is. Lewis Henry Morgan, aki először keresett a rokonsági terminológiák között valamiféle rendszerezhetőséget vagy George Peter Murdock, aki a *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* című munkájában 139 társadalom rokonsági struktúráját rendszerezte és magyarázta el, olyan metszéspontokat nevezett meg, amelyek az emberiség nagy történetének (adott történelmi pillanatban érvényesnek mondható) rendszer-felfogását tükrözték. De bármilyen óriási intellektuális teljesítmények voltak is e munkák, más kutatók megannyi ellenpéldát találtak, s vitatták a toronymagásra épített rendszereket.

Az, hogy embertársainkhoz fűződő viszonyaink milyen formában, milyen tartalommal, milyen összefüggés-rendszerben és Amilyen kölcsönhatásokkal írhatók le, valóban nehezen összefoglalhatók. A kapcsolatok esetlegességén túl azonban állandósult, intézményesült viszonyok is föllelhetők, amilyenek például a család, a rokonság, a házassági kötelékek, a munkaszervezeti viszonyok vagy a gazdaság és piac formálta, esetleg politikai berendezkedés tartósította közkapcsolatok. Ezek rendszere megalkotható a termelési és elosztási rend alapján, korcsoportok vagy kasztok, társas kapcsolatok vagy szövetségek, települési viszonyok vagy életmódok alapján, de már olyan „egysze-

rű” fogalom is, mint a család, nemegyszer korszakos változáson, emiatt jelentésváltozáson és értékváltozáson megy át. Aki a 19. századi amerikai indián csoportok bizonyos típusainak leírását próbálja összevetni a mai magyar nagyvárosi vállalkozó-családok mintájával, szinte csakis az elmúlást vagy a változást fogja tapasztalni. A társas kapcsolatok kötelékei ugyan itt is, ott is egyének és csoportok integrált kapcsolatának, hálózatának, meghatározható egymásba illeszkedésének mintáit fogják kínálni, de korántsem univerzális tapasztalatként, hanem számtalan variánsban.

Minden változás tudatosítása és pontosítása, sőt minden kutatásban konkrétan szereplő társadalmi egyedek, személyiségek és relációk belső törvényszerűségei megnevezhetők új terminológia. Aszerint, kutathatók a köztességek, változások, jelentésmódosulások tudomásulvétele alapján, de a szociálintropológia tudománytörténetében immár rögzült, értelmet nyert felépítése van a hagyományos társadalmaknak. Ennek rövid összefoglalása is köteteket igényelne, ezért itt csupán néhány tájékozódási irány jelezhető, idejekorán jelezve, hogy a társadalmi szervezet egyszerűsége vagy bonyolultsága, struktúrái és funkciói, komplexitása és alrendszerei nemcsak tudománytörténet, ideológiai tradíciók, tudományos iskolák vagy empirikus megközelítésmódok alapján változnak, hanem még bonyolultabbnak tetszenek a saját, közösségi és kulturális tagoltság helyi érvényességi módjai szerint. Aki megkülönböztetett kollektivistikus vagy individualista társadalmakat (pl. Marx vagy Engels), aki a létfenntartáshoz fűződő érdekek szerkezetében a megélhetési módok korszakos sajátosságait tartotta fontosabbnak (pl. Sahlins, Morgan), vagy aki az adaptációs stratégiák specifikus körülményeit ökológiai dimenziók mentén látta föltárhatónak (Stewart, Malinowski, Lévi-Strauss stb.) igencsak eltér áttekintő elemzésében azoktól, aki a társadalmi tagoltság jegyeit a tulajdonviszonyok és elosztási struktúrák hatásának elemzése nélkül nem is próbálja elemezni (Dumont, Bodrogi, Sárkány). Abban azonban szinte kivétel nélkül egyet tudnak érteni a kutatók, hogy a megélhetési módok és a társadalmi differenciálódás, az egyes tevékenységek specializálódása, a társadalmi rangok és kapcsolati körök, uralkodó hatalmi viszonyok és korosztályok, munkaszervezetben betöltött hely és ezek vallási-mágikus funkciójú szerveződése sok szinten függenek össze.

Az összefüggések alaptípusainak meghatározásakor a társas kapcsolatok egyik altípusaként a vérségi és leszármazási rendszert kell megnevezni. A rokonság, amely a leszármazók vagy házások közös-

ségén alapul, konszangvinikus (vérokoni-leszármazási) és affinális (házasodás során létrejött) rokonokból áll össze. Lehet persze a biológiai rokonságon kívül a befogadás (adopció) során kialakult viszonyt is fontosnak tekinteni, de a 19. század vége óta inkább az ún. genealógiai módszert alkalmazzák, amely családfán, házassági szabályismereken, kiépült függésrenden nyugszik, és könnyebben kínálja az intézmények, szabályok, jogok, normák és belső viszonylatok áttekintését. Ennek eszköze lehet a rokonsági terminológia, amely nem csupán a nevek adásában, függésrendek formálásában kínál eligazodást, hanem sokszor a cselekvéseket, erőviszonyokat, mintákat és magatartásokat meghatározó kihatása is van. Losonczy Anna *A szentek és az erdő* című kötetében részletesen leírja, miként lesz a névadás és a társadalmi besorolás összefüggése nemcsak egy szakrális gesztus következménye Amazóniában, hanem az indiánok, négerék és meszticek közötti titkos kód is, a szerepek és státusok talán legfőbb meghatározója az interetnikus komaság révén, melyből később kialakul a ritualizált munkakapcsolat, a házassági szövetségek (*alliance*) egész sora, s a kölcsönös etnikumközi tisztelet is, mert, mint írja:

„A megnevezési aktus, teremtő aktus. Aki megnevez, az terem. [...] A négerék képzetei szerint abban a pillanatban, amikor valaki keresztnevet kap, a születéskor kibontakozott első lelke mellé jön egy második lélek, amit úgy hívnak, Ahogy árnyék, és ami látható is. A négeréknél soha nem keresztelnek meg olyan gyereket, aki még nem tud járni.”

Névadás és mozgás, a nyelv megnevező ereje révén meghatározódó útra indulás képzete persze nemcsak Latin-Amerikában vagy Dél-Amerikában van, hanem földünk legtöbb népénél előfordul valamilyen formában, mítoszban, mesében, névnapi rítusban, definíciós szándékban.

A rokonsági rendszert jellemző eszköztár számára két alapvető főcsoport van: az egyenes ági (lineáris) és az oldalági (kollaterális) rokonság, az előbbi a nagyapa, nagyanya, apa, anya, fiú és lány, unoka és dédunoka „idősora”, az utóbbiban pedig azok találhatók, akikkel valamelyik lineáris rokonom révén vagyok kapcsolatban (így apám fivére, anyám nővére, anyám fivérének gyermekei, nagyapám nővérének unokái, húgom gyermekei stb.). Az áttekinthetőség e pontján még számításba kell venni, hogy a rokonsági terminológiák is különbözőképpen épülnek fel, így megkülönböztetnek leíró (deskriptív) és osztályozó (klasszifikáló) kifejezéstárakat. A leíró terminusok egy-egy de-

finiált rokonsági viszonyt jelölnek, elhatárolva az egyenesági és oldalági rokonokat: más szó vagy jelkészlet szolgál az apa, teljesen eltérő a nagybácsi (apám fivére) vagy az unokatestvérek (apám fivérének gyermekei, anyám nővérének fia) meghatározására, mint például a magyar após-anyós, báty, öcs, néne, hűg, „öregebbik uram” stb, ugyanakkor ezek korántsem megszólító kifejezések. Az osztályozó rendszerben a lineáris és a kollaterális rokonok együtt is csoportosíthatók, több rokonsági viszonyt is jelölnek egyetlen szóval: a hawaii típusú terminológia például nemcsak az apára használja az apa szót, hanem unokatestvéreket, nagybácsikat is neveznek így, ha az apa generációjához tartoznak. Ez a Morgan által malájinak nevezett osztályozás tehát egyszerűsítve, nem a térbeli, hanem az időbeli különbségre alapul. Ennek egy változata a szeneka (irokéz) osztályozás, ahol a legtávolabbi rokon is kaphatja ugyanazt a kifejezést (generációs alapon minden apám korú férfit „apámnak” szólíthatok, de fivéreimet és nővéreimet másként kell hívnom, Amint apám nővérének és anyám fivérének gyermekeit). Morgan ezt a keveredést és a még ezen kívül is létező megannyi változatot, a családszervezet, a promiszkuitás és a házassági kapcsolatok történeti fejlődésrendjével, egymásra következő fokozataival hozza összefüggésbe, mások a nemzetségi rendszer maradványának vélik, Amiként a kereszt-unokatestvérek házasságát. A szenekák-nál azokat a rokonokat, akikkel nem házasodhattak össze, saját nemzetüküknél a „fivér” és a „nővér” terminussal illetik, így nevezik a tényleges fivéreiken és nővéreiken kívül az apa fivérének és az anya nővérének gyermekeit, tehát a párhuzamos unokatestvéreket is. Ugyanakkor szabad feleségül venniük az apa nővérének és az anya fivérének gyermekeit, akiket ezért más, a fivértől és a nővértől különböző terminussal illetnek.

Nem lehet e bonyolult rendszer minden elemére kitérni, például a terminológiák nyelvi, körülírási, elnevező és minősítő tartozékaira utalni, de annak hangsúlyozása talán fontosabb is, hogy a terminológiák alkalmazása egyben magatartási szabályokat, kapcsolati rituálékat, ideális vagy a közvélemény által szabályozott magatartásnormákat is körülhatárol. A rokonsági rendszerek ugyanis a társadalmi kapcsolatokat leszármazási ágakba tagolják; eszerint van az apán vagy anyán keresztül nyilvántartott patrilineáris vagy matrilineáris típus (érdemes a családnévhasználatra gondolni, az apai ágról hozott vezetéknev európai hagyományára és jelentőségére, vagy a másik típusnál az anyai ágon szerzett csoporttagságra). Mindkét típusnál csak az egyik oldalon

számítják a leszármazást, ezért unilaterálisnak vagy unilineárisnak is nevezik - egy magyar arisztokrata ifjú vagy egy orosz herceg szinte kizárt dolog, hogy anyai ágon legyen nemessé, mintha bizony a nők nem számítanak ebben a folyamatban! A társadalmi többség ugyanakkor például a magyar leszármazási rendben két felől, apai és anyai oldalról egyaránt „jön”, ezt a rendszert bilaterálisnak (kétoldalúnak) nevezik. De van olyan rendszer is, amelyben két fivér egyike az apa, másik Aaz anya csoportjához tartozik (ambilaterális leszármazás), s olyan is, amely a nemek szerinti tagolást tartja szem előtt, ezért a leány az anyja, a fiú az apja csoportjához tartozik. Megint másik tagolásban csak az ellenkező nemű szülő csoportján keresztül lehetek saját apámmal rokonságban, a két ág a nemeken keresztül „váltogatja” egymást, és fonja egybe a társas kötelékeket. Mindez természetesen az utódlás, az öröklés, a tulajdon átszármaztatása szempontjából fontos elsősorban, de a hétköznapi életben a megnevezés, a megszólítás, a lehetséges kapcsolatok mélysége (és más kapcsolatok tilalma: például az incestus tabuja!), valamint a vagyon osztódásának érdekeltégi tényezői szerint alakul ki leginkább, de változásnak is ki van téve, amint a rendszer elveszíti funkcióját. A rendszer leggyakoribb megjelenési formája a házassági kötelékek szabályozása. Nemcsak abban az értelemben, hogy a társ kapcsolatok monogám (egyes) poligám (többes) házasságban végződnek, s hogy ennek nyomán a háztartás és az elemi családok szövődése épül ki, hanem az eltérésekben is, amikor egy férfi egyidejűleg több nővel áll házastársi kapcsolatban (poliginia), vagy egy nő több férfi felesége egyidejűleg (poliandria), vagy amikor több férfi több nővel alakít ki állandósult kapcsolatot (csoportházasság). Van, ahol csak a törzsi vezetők élhetnek többnejűségben (például a Trobriand-szigeteken, Malinowski terepén), másutt, például a mohamedánoknál maximum négy feleség a megengedett, az indiai todáknál pedig a nők több férje egyúttal több családot is jelent, míg Lohari vidékén az indiai csoportházasság fivérek között is kialakult. A házasság és a belőle fakadó családi szervezet komplex jelensége a nagycsalád is, amely a rokonságon alapul, de alapvetően gazdasági, házközösségi, földtulajdoni okai vannak. Lényege a több generáció közös háztartásban élése, de a családi tűzhely kialakításának formái között jóval elterjedtebb immár a fiatal pár elkülönülése (neolokális elhelyezkedése), melyet más társadalmakban a gyakoribb patrilocális vagy matrilocális letelepedés (vagyis: a férj vagy a feleség családjához költözés), valamint az ezzel összefüggő patrilineáris (apaági) le-

származás, illetve matrilineáris (anyaági) nyilvántartás túl felül számarányosan. Monogám, patrilineáris és patrilokális nagycsalád volt például az ősközösségi és nemzetségi társadalom, és ilyenek a nomád állattartó és földművelő népek közül sokan. A család- és a társadalomszervezeti kutatások természetesen sokféle másságot, helyi sajátosságot különböztetnek meg, rendszerint a gazdasági funkciók, az életmód, a hatalmi szerep és az alárendeltek kézbentartását szabályozó eszmék hatását tükröző formációkban.

Az apai vagy anyai ágon nyilvántartott leszármazási csoportképzés többféle, eltérő, de olykor közös jegyekkel is rendelkező rokonsági csoportformálódást eredményezett: ezek egyik kiterjedt változata az ágazat (angol: *lineage*) amely férfiből és apaági leszármazottakból áll (vagy egy nő és matrilineáris utódai), s lényegi tartozéka, hogy unilaterális, kimutatható származásra épül, vérrokonokat egyesít és exogám csoportot formál. (Utóbbi jelző a csoporton kívüli egyeddel kötött házasságra épül, vagyis a nyitott formájú kapcsolati háttérre, ellentétben az endogám csoportozattal, amely belső párválasztás irányában jelent készletet). Ahol a rokoni leszármazás nem mutatható ki a tagok között de feltételezett, ott a csoport a nemzetség felé alakul át (természetesen lehet anyaági és apaági is), s lényeges ön-megkülönböztetésként a totemisztikus vagy mitikus ősré vezeti vissza önmagát. (Párhuzamos, vagy a változatok sokféleségét mutató elnevezések még a nemzetségre: klán, gens, Sippe, einang, ainan, jejinag stb.). A fratria egy komplexebb rendszer, két vagy több nemzetség közössége. A római curia mintájára ez ugyancsak exogám csoport, amely a megnövekedett létszámú alapnemzetség osztódásából, vagy több nemzetség koalíciójából alakult ki. Egyik változata a duális (kétosztályú) rendszer, amely nem áll össze nemzetséggé, viszont a házassági osztályok kialakulnak. Emlékeztet ez a forma az ausztráliai és melanéziai törzsek némelyikénél fellelhető szekciókra, amelyekben a házasságkötés szabályozása a keresztirányú rokonságot írta elő, vagyis az egyén sohasem került apja vagy anyja szekciójába, onnan nem is házasodhatott, a csoportok exogámiája tehát egy szervezeti körforgást eredményezett. Ez pedig már szorosan összefüggött a területbirtoklás, a megélhetési mód és a lakóhelyi kötelékek, a lokális csoportképződés gyakorlatával, s azon túl a politikai szerveződési módok kialakulási feltételeivel.

Mindezen bonyodalmas okfejtés lényege megmutatkozik számos egyéb, az antropológusok által is bőségesen tanulmányozott területen.

A rokonsági rendszer egyben társadalmi kapcsolatháló, védelem, rokonszenvi rendszer is, a nevek és megszólítások a hétköznapi életvitel apró szabályrendszerébe illeszkednek (tiltások, normák, értékek, kényszerek és kötelességek alapján), s a névnapi ünnepléstől az esküvői szertartásig, családi öröklési rendtől a vallási hovatartozásig, térségi tagoltságtól etnikai csoportfolyamatokig vagy politikai berendezkedésig egy sor jelenség alapját képezik. Különösen ott, ahol ennek nemcsak a népszokások (pl. komatál-vitel, vőfélyválasztás), a hagyománytartás (pl. népi jogszokások, vallási hovatartozás és egyházi szervezet) a hordozói, hanem, mint Kelet- és Közép-Európában, a népek együtt és egymás mellett élésének megannyi változata különösen átszínezi a társas lét képleteit.

11. Politikai antropológia

Kutatások vagy forráselemzések, utazók jelentései vagy háborús tudósítások egyaránt tükrözhetnek és bemutathatnak konfliktusos vagy harmonikus állapotokat, amelyek összefüggenek a hatalmi harcokkal és érdekekkel, vagyis politikaiak. Az a fajta intellektuális hangos beszéd, amely az uralmi viszonyokra és egyenlőtlenségekre vonatkozó társadalmi tudást tükrözi, ugyancsak lehet politikai. Politikai antropológiává ezek csak akkor formálódnak, ha vagy olyan társas csoportokról szólnak, amelyeket antropológusok tanulmányoztak, vagy ha az antropológiai módszereknek, tudásnak, gondolkodásnak, értékrendnek és kutatási tapasztalatnak egyaránt megfelelő helyzetet tükröznek. Vagyis: minden jelenség válhat politikaivá, de nem kínál föltétlenül antropológiai tényanyagot; ugyanakkor más témakörre fókuszáló kutatások megannyi jelenséget körülírhatnak anélkül, hogy azok politikai tartalmát kiemelnék. A politikai tudás és politikai cselekvési gyakorlat megértése ezért korántsem oly egzakt tudományterület, hogy egyértelmű határait megrajzolhatnánk. Magáról a politikai antropológiáról mint tudományágról csak a 20. század negyvenes-hatvanas éveiben kezdtek beszélni, így társaihoz képest igen ifjú szakterület, viszont annál sokrétűbb irányultságú.

Geertz szerint a kortárs gondolkodás előtörténetének egyik igen izgalmas problematikája, hogy a politika fogalmát szélsőségesen és mélységesen „átpolitizálta”. Ahogyan Geertz az ideológiáról mint kulturális rendszerről ír, jól tükrözi, hogy a politikáról tudományosan fo-

galmat alkotni éppen azért reménytelen, mert az interpretáció szinte sosem lehet politikamentes, ideológia-független, érdeksemleges. Viszont a kocsmai könyöklőn áruba bocsátott vélekedések éppúgy nem tarthatnak igényt az antropológiai jelentéstulajdonításra, mint ahogyan maga „a politika”, vagy „a politikus” által formált hétköznapi élethelyzetek, társas történetek, szervezetek vagy intézményi érdekek sem. Hogy miért foglalkozik az antropológia magával a politika jelenségével is - megannyi magyarázatot igényel, de egyben indoklasként is szolgál. Két alaptípust mindenképpen elkülönítendőnek ítéltünk: a politikai antropológia tudástörténetének első szakaszában (nagyjából a 19. század közepétől egy évszázadon át), amikor a kutatók a messzi népek, gyarmatosított társadalmak berendezkedésének és működésének leírására vállalkoztak, számos szűken értelmezett politikai szerkezet-elemzés és rendszerleírás keletkezett, nem ritkán a jogrend, a munkamegosztás, a nemek viszonya vagy a csere- és elosztási relációk taglalása keretében. A későbbi időszakban már a részkérdések, megismerési problematikák, interpretációs módok árnyalása, vagy éppen specifikus újraértelmezések sorozatai váltak jellemzővé, s ekkor már a politikáról mint jelenségről s antropológiai megközelítéséről, hermeneutikai vagy szimbolikus szféráinak kibontásáról lehet inkább beszélni (röviden: a politika antropológiájáról).

A politikai berendezkedés kutatása egy sor jelenséget kiemelhet a többi közül, mint érdeklődése tárgyát: a társadalom rangos csoportjait és alávetettjeit (törzsi főnökök, istenkirályok, modern uralkodók), a korosztályi vagy rituális közösségeket (öregek szerepe, beavatási rítusok), a titkos társasági vagy irányítási gyakorlatot (férfiak háza, szakrális uralom, területileg széttagolt politikai rendszer, opposíciós szerepkörök, főnöki uralmat korlátozó konvenció), a hatalom biztosítékait és más hatalmakkal szembeni viselkedésmódját (erőszak, háború, verseny, erőgyakorlás, viadal stb.), az érdekek és érdekelték köreit (nyomásgyakorló vagy feszültség levezető konfliktusok, agresszivitás, nők vagy gyerekek korlátozott tagsága és jelenléte), a kiszolgáltatottságot vagy az egyenlőség és egyenlőtlenség jelenségeit (rabszolgaság, marginalizáltak szerepe, kasztok, rokonsági rend), az uralmi formákat és eszközöket (szakrális királyság, hordafőnökség, törzsszövetség, valamint zúgattyú, törzsi jelképek, tollkorona stb.), intézményeket és befolyásolási módokat (potlacs, patriarchátus, kakasviadal, ajándék stb.). Mindeme sokféle témakörrel aligha érdemes sematizált feltáró képletet formálni, vagy uniformizált értelmező módszereket bevezetni, s kár

lenne a témakörök széles skáláját azzal korlátozni, hogy mivel foglalkozhat az antropológiai megközelítésmód a politikai jelentésű vagy jelentőségű területeken, vagy mivel nem foglalkozhat. A létező közösségek bármely jelensége alkalmas lehet arra (a politikai miliőben körülötte kialakult hatások vagy feltételek szempontjából), hogy antropológiai aspektusból vagy módszerekkel kutassák. Már csak azért is, mert a politika az esetek igen nagy hányadában egy társadalmi csoportozat ismereti, létmódbeli, kommunikációs, morális, szabályozási és világképi, fogalomalkotási és használati dimenzióinak sok-sok tartományára kiterjed. S amennyiben a társas-társadalmi elválík a természetitől, vagy ha a kutató képes marad politikamentesen szemlélni a politikát, akkor a nyelvi vagy intellektuális paradoxont is képes lesz föloldani: hogyan lehet politikáról empirikus tudás értelmében eszmét cserélni anélkül, hogy az társadalompolitikai beavatkozással ne járjon. Vagy hát járjon, ha ez a cél, de ez már a tudás alkalmazásának kérdésköre, akcionalista szempont (mint ezt Boglár Lajos is számos munkájában több példával hangsúlyozta, megmutatta).

Az „analitikus eljárások” révén, melyeket a politikai antropológiával rokon szaktudományok sora alkalmaz (így pl. a politikatudomány, a választás-szociológia, a politikai lélektan, a jogfilozófia, az eszmétörténetírás, a politikai filozófia, a tömeglélektan, a politikai marketing vagy a politikai szocializáció-kutatás) kétségtelenül számos igen közeli következtetésig el lehet jutni. De akár bármely jól megépített elemzéssel szemben is ellenálló tud maradni maga a társadalom, amely önkéntesen nem óhajtja „kulturális szimbólumok elrendezett szerkezeteként” vagy „nagy morális jelentőséggel felruházott hiedelmek érzelmektől mentes” rendszereként pártatlanul elemezni mindazon „bizonytalanul definiált és érzelmileg terhelt, kusza, szimbolikus hálókban kifejeződő” területeket (Geertz), amelyeken a politikum vagy az ideologikum megjelenik. A politika poliszémikus jelenség, vagyis elemzése jobbra csak többretegű és többféle értelmezést, analógiákat lehetővé tévő (sőt: megkívánó!) megértésre épülhet, melyet a szüntelen változás tesz kevésbé ellenőrizhetővé. E vége-nincs értelmezési feladat miatt lehetetlen, hogy „sarkigazságokat” gyártson egy kutató, vagy hogy az „objektivitás” követelményének valaha is megfeleljen.

A politika jelenségét rendszerként elgondolni csakis akként lehet, hogy konkrét térben és konkrét időben, tényleges közösségekről vélekedünk érvényes tapasztalat alapján. A politika rendszere, s egyáltalán

„a politikai” fogalma rendkívül eltérő lehet, függően attól, milyen maga a miliő, amelyről szó van, s milyen a korfelfogás (Arisztotelészé egészen más, mint Heideggeré vagy Edmund Leach-é). A kutatástörténet néhány nagyobb időszakot emel ki, ezek eltérései a megközelítés és a megértésmód szerint változnak, illetve tükröznek iskolákat, tudománytörténeti nézőpontokat is. A ma használatos tradicionális felfogások közül két szemléleti irányt kell említeni, mely egyúttal két korszak is. Alapjaik közösek: gyarmatosítási állapot, szabadságtörekvések, térségi uralom biztosítási lehetőségei, hegemoniára törekvő hatalmi csoportok. Mégis egymástól elkülönült kutatási szemléletmód jellemzi az angolszász-amerikai és a francia irányt, továbbá az 1870-1950 közötti és az 1950-1980 közötti időszakot. Mai tudományos horizontja szinte nincs is a politikai antropológiának, mivel annyira széles körű, hogy szinte „körülfogja” az érdeklődőt. Inkább úgy jelenik meg, mint a politikai tünetmények antropológiai szempontú belátása.

A legrégebb politikai antropológiai mű Morgan irokéz törzsszövetségről 1851-ben megjelent „politikai etnográfiaja”. A mű a politikai szerveződésmód gazdasági, rokonsági és rituális összefüggéseit taglalta, majd az *Ancient Society* (1877) a térségi és a rokonsági rend megvilágítása szempontjából volt kiemelkedő alpmű az evolúciós teória követői számára: elképzelése szerint (az elgondolás már Montesquieu-nél megjelenik) a társadalmak fejlődése vad, majd barbár, később civilizált fázisokra tagolható, illetve ha összevetjük őket, a különbségek egyidejűleg is léteznek a világ különböző pontjain. A törzsi szervezet és a politikai rend struktúrájában hangsúlyosnak mutatja a területbirtoklás és a tulajdon fontosságát, meghatározó voltát. Kevésbé a szerves fejlődésre, inkább a törvények és a jogrend intézményépítő hatására koncentrált Sir Henry Maine az *Ancient Law* (1861) című munkájában, s bár összehasonlító módszerrel él a keleti és nyugati faluközösségekről szólva, de teóriája inkább hagyatkozik a filológiai, textuális összevetésre, semmint kutatásra. A két mű „rokonsága” annyiban fontos, hogy a politikai államnak és a „civilizációs fejlődésnek” a 19. század harmadik harmadában érvényesnek tekintett képletei még sokáig mintaként szolgáltak a kutatások, sőt a közfelfogás számára is, egyfajta klasszifikáló (rangsoroló-értékelő) és strukturált (réteges szerkezetű) társadalomképet sugallva, s kétségtelenül állítva, hogy a „primitív” vagy egyszerű, illetve a fejlett vagy komplex társadalmak párhuzamosan is léteznek, nem csak időkülönbség és fokozatosság rejlik bennük.

Ezt az időbeliséget, térségi tagoltságot, szervezeti és fejlődési fokozatosságot találjuk meg a brit szociálintropológus nemzedék jeles képviselőinél, midőn az 1940-es évek elején az afrikai politikai rendszerek leírására vállalkoztak. Megkülönböztettek szegmentált állapotot és oppozíciós gyakorlatot, államiság alatti és államiasult szerveződési fokot, falutanácsokat, generációs osztályokat, titkos társaságokat, valamint számos struktúra-szabályozó elemet, amelyek mögött életmódok, megélhetési gyakorlat, gazdálkodási rend, rokonsági hálózat rejlik (E. E. Evans-Pritchard és M. Fortes). Ezek taxonómiáját is kidolgozták, melyet azután többen az óceániai és az amerikai indián-kutatásokban hasznosítottak. A korszak fő vonása volt, hogy az antropológiai kutatások a családtól az egyházakon át a gazdasági és politikai hatalom szereplőit a legkonkrétabb és egyúttal a legszélesebb értelemben felfogott erőhatások keresésében jelölték ki a kutatási területet (nem utolsósorban a gyarmati politizálás erőltetése nyomán). A hatalom érvényesítéséről, megosztásáról, átadásáról, örökléséről vagy megszerzéséről szóló kutatásoktól az 1920-1940-es évek politikusai elvárták az államérdekek tudományos szolgálatát. A kutatók kereső szempontja ezért főként az államiság és a primitívség, az államalattiság összehasonlítása volt: R. H. Lowie 1920-ban írott *Primitívek szociológiája* című kötetében tizennégy fejezetből kettő foglalkozott az állam eredetével, a kormányzással és a bíraskodással, ami kevésbé specializálódott politikai antropológiai ráközelítésre vall, de már önálló területként jelentkezik. Lucy Mair ugyancsak a „primitív kormányzással” kapcsolatosan kutatott, hasonlóképpen, mint Roy Franklin Barton az *ifugao* törvénykezéssel, társadalommal, gazdasággal és vallással kapcsolatos, a témát több szempontból megközelítő monográfiái (1919-1930). Ugyanakkor vitatott volt akkoriban is a társadalom és a politika között különbséget tenni, hiszen az antik hagyomány és minta alapján a kettő egynek tűnhetett. Barton terepkutatása egymásra kölcsönös befolyással bíró egyénekként kezelte interjú-alanyait, ezért monográfiája korszakosnak volt mondható a törvénykezési gyakorlat antropológiai leírásában is (lásd jogi antropológia), de időközben a funkcionális antropológia révén a jog iránti figyelmet felváltotta a társadalmi uralom tanulmányozása. Ennek azonban számos formája van: a brit strukturalista funkcionalizmus alkotmányos működésre fókuszáló megközelítésmódja elsősorban a politikai intézményekkel, hivatalokkal, jogokkal, kötelességekkel és törvényekkel foglalkozott. Kevés figyelmet fordítottak az egyéni kezdeményezésekre, stratégiákra, fo-

lyamatokra, hatalmi harcokra vagy politikai változásra. Pedig Edmund Leach szinte „házon belül”, brit zászlók alatt kutatva belülről bírálta a rendszerparadigmát (1954), s új szemléletmódjával azt sugallta: a politikai alternatívák mindig olyan változásokkal együtt léteznek, melyeket egyéni és csoportos döntések eredményeznek. Mivel ezek a hatalom tudatos vagy tudatalatti hajszájának eredményei, ezért elsősorban a szereplőkre és a viselkedésmódok, kooperációk, manipulációk és stratégiák rejtelmeire koncentrált a totális leírást kiegészítve. Leach munkáját megelőzte a nagy példakép-kutatás, amelyben Meyer Fortes és Edward Evan Evans-Pritchard is (a strukturalista funkcionalizmus hagyományát követve) épp a közvetett uralmi egységeket keresték az afrikai nagy és centralizált államokban. Kötetük (szerzőtársaik munkájával együtt) nyolc tanulmányból áll, melyek közül *tallensi* és *nuer* közösségekről készített strukturalista elemzéseikkel ma már klasszikusnak minősülő felosztást intézményesítettek: a hordákat és vezetés nélküli (acephalos) társadalmakat az államokkal vetették össze, talán túl is hangsúlyozva a rokonsági rendszerek és a leszármazás hatását, szemben az életvitel sajátosságaival. Kritikusaik szerint viszont nem építettek kellőképpen elődeik műveire és más tudományterületek ismereteire (például elutasították a politikatudomány igazolhatóságát), s azt is „primitívként” írták le, amelynek komplexitását talán csak ők nem látták át. Egy évtized múlva a politológus David Easton például épp azért bírálta a politikai antropológusokat, mert „a politikát egyszerűen hatalmi kapcsolatoknak és egyenlőtlenségeknek tekintették”. Az antropológusok kutatókörei az amerikai bennszülöttek, a melanéziai szigetlakók, az új-guineai hegyi emberek, továbbá a brit koronagyarmatok lakóinak életét, vallását, gazdaságát, szimbolikus rendszereit úgy próbálták kutatni, hogy kellő mélységű adatfeltárás nyomán a történeti és gazdasági háttér elemeit is megragadták, így számukra a hatalomgyakorlás nem egyszerűen az uralkodó, az állam vagy az erőszakszervezetek kérdése volt, hanem a kölcsönhatásoké, ráhatásoké, kiváltásoké, jogosultságoké, befolyásoké és alkalmazkodásoké épp annyira. Korunk antropológiai gondolkodásának épp ezekből következően, már egyik erősségének számít a politikai struktúra mellett a rejtett szegmensek feltárása, beleértve szimbólumokat, érdekfolyamatokat, térbeli kiterjedéseket, időbeli játszmákat, kommunikációt és manipulációt, kisebbségi vagy etnikai alárendeltséget, nemi vagy argumentációs szerepeket, szertartásos küzdelmeket vagy időátélési játszmákat is.

A kritikus fordulópont a politikai antropológiában a második világháború után megerősödött gyarmati felszabadító harcok, valamint a brit birodalom hanyatlása és az USA vietnami veresége után következett be. Korábban a nemzeti és nemzetközi kapcsolatok biztosították a helyszínek az antropológiai kutatások számára, kialakultak domináns nemzeti jelenlétek, és kivételes szerepe volt a háttérben maradt támogató intézményeknek vagy ezek üzleti érdekeinek. A kultúraközi érintkezéseket tanulmányozó Malinowski-növendékek vagy a tepoztlani (Mexikó) szocialista forradalmat leíró Robert Redfield terepmunkája már a nemzetközivé lett pénzpolitika és univerzalizálódott gazdasági túlhatalom büvkörében is álltak. A politika antropológiája nem kevésbé vált antropológiai politikává. A kutatás és az akció határvonalán, a kedvezményezett helyzetből a kiszolgáltatottságba átsikló tematikus érdeklődés fölerősítette nemcsak az ipari, majd a fogyasztói, jóléti, információs társadalmak önismeretének aktivista közviselkedését, de kihatott a kutatási témákra is. Maga a változás, a távoli „egzotikus terepről” való hazaszorulás is új paradigmát alapozott meg a kutatók helyzetét, céljait, szempontjait illetően, mivel többségük visszaszorult a maga nemzeti terepére. Ez a tudósok egész generációjának a modernitásból a posztmodernbe való átmenet kényszerét és feltételeit jelentette, vagy legalább azt, hogy nem lehetett a korábbi kutatási tónusban művelni ezt a területet, elméleti bázisokat tekintve sem. És nem lehet ma már történettudomány, filozófia, geográfia, szociálpszichológia, nyelvészet és művészet ismerete nélkül sem teoretizálni, vagy konkrét kutatásokat érvényesíteni a politikai antropológián belül.

A fentebb jelzett második főbb aspektus a tudományterület történetének második fázisában (1940-1966) erősödött meg, s ez egybe esett a francia kutatóknál (mindenekelőtt Georges Balandier és Jean Copans fekete-afrikai, Claude Lévi-Strauss indiai és dél-amerikai, Louis Dumont ugyancsak indiai, továbbá Pierre Clastres brazíliai-venezuelai kutatásaiban) megmutatkozó szemléletváltással. A francia nézőpont a gyarmati szerepváltozások, gazdasági-világgazdasági összefüggések mellett mindig is hordozott egy erős kultúraelméleti, mentalitástörténeti, lokalitáskutatási tónust, valamint morális hangsúlyt is. Midőn a mai politikai antropológiában a terepkutatások alapján, egyúttal a tapasztalatok kontextusba helyezése révén keresnek értelmezési mezőt, akkor olyan új paradigmák alapján vonják kétségbe a régóta domináló-korlátozó tudásrendszereket vagy leíró képleteket, mint amilyen-

ket Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Paul Virilio vet föl. A mentalitásföldrajzban, társadalomtörténetben, irodalomkritikában, filmnyelvben, szimbolikus kutatásokban, valamint a neoszimbolizmusban, a feminizmusban, a test-interpretációkban, a tárgy- és divattünemények elemzésében kialakult francia dominancia visszahat az antropológiára, s a narratíva-elemzések, interkulturális kölcsönhatás-kutatások szinte közvetlenül találkoznak az amerikai antropológia új irányzataival, Victor Turner vagy Mary Douglas könyveivel, Clifford Geertz vagy James Clifford interpretációértelmezésével, Victor Bailey és Marc Abelés teoretikus alapvetéseivel.

A francia kutatók amerikai és angolszász elfogadásának hatását tükrözi a politika és az antropológia olyan területeinek elemzése is napjaink vezető témakörei között, mint a szociobiológia (E. O. Wilson, Paul Rabinow), a modernitás (Ernest Gellner, Alain Touraine, Zygmunt Bauman, Bruno Latour, Jean Baudrillard), vagy a test- és gender-tanulmányok politikai jelentésterének, a képek és kommunikációk kutatásának számos irányzata vagy képviselője által leírt kölcsönhatások komplex jellegének bemutatása. Az analogikus gondolkodás lehetősége kitágította a politikai antropológia hatókörzetét az állami rítusok, politikai szimbólumok, szakrális uralomkifejezések világa felé is. Jellegzetes példája ennek az „egybeolvasásnak”, asszociatív feltárásnak Marc Abelés könyve az állam antropológiai megértésének lehetőségéről (1990), aki a bizalom-átruházás fogalmát teszteli a francia politikai rendszer működtetésében és a vezető politikusokra átruházott képviseleti hatalom kiteljesedésében. Vagy John McIver Weatherford 1985-ben megjelent könyve, melyben a Potomac-parti indián törzsek döntéshozási rendszerét és a Capitolium döntéshozási rituáléit állítja párhuzamba, mint sajátos törzsi közösséget a Big Man-nel, vagyis az Egyesült Államok elnökét az új-guineai Nagy Emberekkel; majd röviddel ezután Marc Abelés is hasonlóképpen tett a francia Nemzetgyűléssel, s azután az Európai Közösséggel. Napjaink témakörei és analogikus kapcsolódásai nemcsak határtalanok, hanem alapvetően interdiszciplinárisak. Lehetséges az is, hogy a politikai antropológia tudásterülete ezen a ponton fog megszűnni, beolvadni valamely más ágba, vagy épp önálló diszciplínává válik a világ legtöbb nemzeti tudományában. Erről azonban már nem ez az összefoglaló, hanem maguk a művek és lehetséges olvasataik sokkal többet vallanak.

12. Vallásantropológia

Sokan és sokféleképpen próbálták meghatározni a vallás fogalmát. A történeti és az etnológiai ismeretek bővülésével több ezer olyan jelenség leírásával találkozhatunk, amelyek az emberiség sokszínű vallási élményeiről, tapasztalatairól számolnak be. Az európai és amerikai kutatók hosszú ideig saját terminusaikkal próbálták leírni a vallási jelenségeket. Az etnológiai, kulturális antropológiai kutatások azonban rávilágítottak arra, hogy léteznek olyan társadalmak is, amelyekben nem lelhetők fel az „istenség-hit” formái, mégis találkozhatunk vallási jelenségekkel. A vallásnak mindezek tükrében megfogalmazódó tágabb definícióját - Tylor megfogalmazását követve - így lehetne összefoglalni: a vallás olyan kulturális jelentésrendszer, amelynek alapját hit és bizonyosság képezi valamely természetfeletti és érzékelhető világon túlmutató erő és valóság létezésében. Ez természetesen nagyon tág fogalom, de rámutat a vallás két alapvető, a számtalan kulturális variáció mögött álló jellemzőjére.

Voigt Vilmos *A vallási élmény története* című összefoglaló munkájában rámutat arra, hogy a vallás egyszerre transzcendentális és evidencia jellegű. A vallás tehát egyrészt túlmutat a természetén, az emberen és a társadalmon, ugyanakkor ez a transzcendens szféra is a valósághoz tartozik. A vallásos ember számára a transzcendencia is racionalitás és evidencia. Az esővarázsló dobok hangja ugyanúgy „racionálisan” kapcsolódnak össze az időjárással egy adott törzsi közösség tagjai számára, mint nekünk a meteorológus különböző ábrákkal és szakszavakkal alátámasztott „előrejelzése”.

A vallás tartja fenn a kapcsolatot ideológiái és a vallásgyakorlat segítségével, a transzcendencia valóságával, azaz a szenttel. A szent - ahogy ezt Mircea Eliade bemutatja *A szent és a profán* című munkájában - megnyilvánul világunk mindennapi „profán” környezetében is, így a legtöbb kultúra életében megtapasztalható a szent terek, a szent idő, vagy éppen a szentséget birtokló emberek jelenléte. Ugyanakkor a szent az azt birtokló és a társadalomban megtestesítő vallás univerzális és totális jelentőséget is hordoz magában, azaz a vallásban megfogalmazódó képzetek az adott társadalom egészére, illetve az úgynevezett „világvallások” esetében a teljes emberiségre vonatkoznak. Ennek megfelelően a vallás olyan dinamikus kulturális rendszer, amely fo-

lyamatosan formálja a társadalmat, ugyanakkor az emberi élet és a közösség változásaira, esetleges krízishelyzeteire is magyarázatul szolgál. A vallás teremti meg a harmóniát, a kognitív összhangot az ember és a szent, s ezen keresztül ember és ember, ember és közössége között.

Durkheim *A vallási élet elemi formái* című meghatározó könyvében a vallást úgy határozta meg, mint a társadalom egyénre gyakorolt kollektív hatását. Eszerint a vallás olyan eszmék rendszere, amelyekkel az egyének megjelenítik önmaguk számára társadalmukat és közösségükhöz fűződő személyes kapcsolataikat. Bár ez a magyarázat talán túlzottan „kívülről” tekint a vallás kulturális jelenségrendszerére, arra mindenképpen rámutat, hogy a vallás alapvető módon befolyásolja társadalmi közegét az általa kínált erkölcsi értékrend és modellek, a szokások, a tudat vallási tartalmai révén. Ennek megfelelően a vallás az egyik legjelentősebb társadalomszervező erő, amely a társadalom minden szintjén és sokféle formában fejti ki hatását, ahogy azt Bartha Elek megfogalmazta *Néphit és népi vallásosság* című írásában (amely *A magyar folklór* átfogó kötetének keretén belül látott napvilágot).

Éppen ezért a vallás nem vizsgálható az azt körülvevő társadalmi környezet mélyreható ismerete nélkül, azaz ha nem vesszük figyelembe a vallás és a többi kulturális rendszer egymásra hatását, összekapcsolódását, akkor a vallást sem tudjuk megismerni a maga valóságában.

Clifford Geertz a *Vallás mint kulturális rendszer* című tanulmányában a vallást szimbólumokban meglévő jelentések rendszereként definiálja. (A szimbólumok történetileg kialakult, a nemzedékről nemzedékre átadott és mindenki által értett jelenségeket jelentenek ebben a megfogalmazásban.) A vallás mint szakrális szimbólumok rendszere teszi elfogadhatóvá a társadalom erkölcsi normarendszerét, mivel ezt olyan életformának mutatja, amely az egyetlen „megfelelő”, „normális” életforma. Mivel ennek az életformának vallási megerősítése van, ezért az embernek és a közösségnek egyaránt szüksége van arra, hogy tetteit vallásilag legitimizálja. Gondoljunk csak az életfordulók beavatási rítusaira, a házassági rítusok vallási megerősítéseire, vagy éppen a nemzeti ünnepek szakrális elemeire. E mögött az életforma mögött áll a vallási világszemlélete, amely intellektuálisan és lelkileg is megerősíti az „egyetlen lehetséges” életmód gyakorlását. Ennek megfelelően Geertz vallásdefiníciója a következő:

„A vallás szimbólumok rendszere, amely arra szolgál, Ahogy erőteljes meggyőző és hosszan tartó motivációkat és lelkiállapotokat hozzon létre az emberekben, miközben kialakítja a létezés állandó rendjének koncepcióit, és ezeket a koncepciókat a tényszerűség olyan aurájába öltözteti, amelyben a lelkiállapotok és motivációk egyedülállóan valóságosnak tűnnek”.

Ha mindezt a vallást megélő ember szempontjából nézzük, akkor azt láthatjuk, hogy az identitás teljes spektrumára kihat a vallásosság, hiszen keretbe foglalja és a saját értékeivel befolyásolja az ember önmagáról, társairól alkotott képét és társas kapcsolatainak gyakorlatát. A vallási rendszer meghatározója a kultúra életében a kommunikáció formái a világ szent és profán tartományai között. A szent megnyilvánulásai, létezésének tapasztalható matériái, jelei lehetnek a szentséget tartalmazó vagy a szent erőből részesülő kövek, fák, tárgyak éppúgy, mint a szentség jelenlétét megteremtő és biztosító szentélyek, templomok, illetve a szent üzeneteket tartalmazó írások, képek és szimbólumok.

A szent tudásnak különböző fokozatai vannak, e tudásnak különböző specialistái (mint a sámánok vagy a papok) léteznek a társadalomban, akiknek feladata a szentséggel való kommunikáció fenntartása és megvalósítása a közösség tagjai számára a vallásgyakorlat során. Persze a kommunikáció személyes is lehet, például az egyéni imák alkalmával, azonban ez a fajta kommunikáció is általában a társadalmi környezet sajátosságaitól és az ezeknek megfelelő mintáktól függ. Boglár Lajos *Vallás és antropológia* című könyvében részletesen elemzi a vallásnak eddig említett aspektusait, ebből a vallással foglalkozó antropológiai kutatásokról is bővebb ismereteket szerezhetünk.

A vallásantropológia által - Tylor hatására - először vizsgált vallási jelenség az animizmus (a latin animus, lélek szóból) volt, amelyet kezdetben a vallás „legrégebbi” alakjának, a vallási képzetek „minimumának” tekintettek. Az animizmust többször összefüggésbe hozzák az álom tapasztalatával: valaki lefekszik, és arról álmodik, hogy távoli vidékeken jár; amikor felébred látja, hogy miközben álmában utazott, addig teste egy helyben maradt; ami viszont „elhagyta” őt, az ugyanolyan valóságos része énjének, mint teste, ahogyan maga az utazás is valóságos tapasztalatként vált átéltté. Az emberből eltávozó rész, a „szellem” vagy a „lélek” a személyiség szubjektív lényege. Vannak törzsek, ahol az alvót nem szabad felébreszteni, mivel a távollévő szellem esetleg nem talál vissza, s így az ember „léleknélkülivé” vál-

hat. Egyes törzsi kultúrákban ismeretes a „lélekrablás” jelensége is, ilyen esetben a vallási specialista feladata visszaszerezni az elrabolt lelket.

A „lélek” számos alakját mutatják be a kutatások. Így beszélünk például „árnyék”- vagy „leheletlélekről”. Hozzá kell tennünk azonban, hogy ezeket a kifejezéseket európai nyelveken írták le a kutatók, és így igazán egyik fogalom sem képes pontosan visszaadni az adott afrikai vagy óceániai fogalmak jelentését. Ugyanez a helyzet az olyan, szintén sokat elemzett és használt vallásantropológiai fogalmakkal is, mint például a mágia, a mana (személytelen varázserő Melanéziaiban) és a totem (szakrális képzet bizonyos állat- és növényfajok és emberek csoportjai közötti leszármazási kapcsolatról). Mindez befolyásolja az említett fogalmakra épülő elméleteket, amelyek gyakran egymásnak is ellent mondanak, viszont a mai napig meghatározzák a vallásról való antropológiai tudás eredményeit. Az azonban általánosan elmondható, hogy a vallási képzetek és a vallásgyakorlat megnyilvánulásait a kultúrák életében a mítoszok és a rítusok összefüggésrendszere foglalja keretbe.

Malinowski meghatározása szerint a mítosz olyan integráns része a társadalmi életnek, amely „szakrális alátámasztását” adja egy közösség gondolatvilágának és kulturális gyakorlatának. A mítoszok a szentről, a szentségről, a természetfeletti jelenségekről úgy szólnak tehát, hogy azok a mindennapi élet kérdéseire is válaszul szolgálnak. Bennük fogalmazódik meg egy kultúra világmagyarázata, azaz azok a képzetek, amelyek elmondják, mi és miért úgy van a világban.

A mítoszok meghatározó részét képezik egy meghatározott embercsoport tanult hagyományának és életmódjának, így a mítoszok sem érthetők meg teljes mértékben, ha kiragadjuk őket eredeti társadalmi környezetükből. Éppen ezért a mítoszok értelmezésével a kultúra egészére is rápillanthatunk. Boglár Lajos *Mítosz és kultúra* című könyvében ennek megfelelően használja Fock „mitikus motor” kifejezését. Ennek kapcsán rámutat, hogy a mítosz nem csupán egy „fejezete” a kultúrának, hanem alapvetően átszövi az egész kultúrát, jelen van a mindennapokban, szabályozza az életnek csaknem minden mozzanatát. Egy közösség ideológiája ezért elképzelhetetlen mitikus „töltés” nélkül. A „mitikus motor” tehát a társadalmak egyik legfőbb mozgatója. Ezért kutató antropológusok számára sok esetben a kultúra jelenségeinek megértéséhez a mitológia a mágnes. A mítoszok kifejeződése, átélhetősége elsősorban a rítusok során válik lehetővé.

A vallási gyakorlatban rítusnak tekintjük az olyan cselekedetet vagy cselekedetek sorát, amelyekhez vallásos tartalmú, rendszerint mitikusan megalapozott képzetek tapadnak, és hagyományok által előírt formában általában ismétlődve kerülnek kifejezésre. A rítusokat többen is megkísérelték csoportosítani elsősorban funkció és cél szempontjából („egyéni”, „közösségi”, „utánzó”, „szimbolikus”, „mimetikus” stb. rítusok). Szerepük szerint is elkülöníthetők a rítusok. Az egyik legismertebb meghatározás Van Gennep kutatásaihoz kapcsolódik, aki az életciklus fordulóihoz kapcsolódó átmeneti rítusokat elemezte részletesen. Az átmeneti rítusok segítenek a társadalmi státusok átalakításában fenntartva és megerősítve a csoport szolidaritását. Tudatos céllal végrehajtott rítusoknak nevezik még a jósló, a gyógyító, az ártó és az áldozati rítusokat. Krízis rítusokat akkor szerveznek, ha erre csoportos vagy egyéni szükség van: szolgálhatja a gyógyítást, a vadászszerencsét vagy a halottak eltemetését. Ugyanígy megkülönböztethetjük a permanens (mindennapos, változó okokból megtartott) és a szezonális (meghatározott időben és céllal elvégzett) rítusokat is. Adott rítusok során azonban a fenti jellemzők együttesen is megjelenhetnek. Kulturális változások idején például a szezonális rítusoknak fontos szerepük lehet a krízisek feloldásában, vagy egy névadó, átmeneti rítusnak is lehetnek alkalmi gyógyító funkciói. Haviland a vallási rítust olyan „eszköznek” nevezi, amellyel a személyek kapcsolatot teremtenek a szakrálissal. Ennek megfelelően a rítus: „vallás akcióban”. A rítus ezzel együtt a társadalmi integrációt és a közös identitást is kifejezi és megszilárdítja. A közösségi rítusok azonban a szakralitás jelenségkörén kívül is meghatározó szerepet tölthetnek be egy közösség életében. A rítus - Dömötör Tekla Magyar Néprajzi Lexikonban közölt meghatározását követve - a kultúra életében olyan „szokáscselekmény”, amely a kultúra által „előírt módon”, a társadalom normarendszerének megfelelően zajlik le. Ezért - bár a néprajz a vallás köréből vette át a rítus fogalmát - más, társadalmilag megszabott hagyományos „szokáscselekményt” is rítusnak nevezünk és értelmezünk. Látnunk kell azonban, hogy az ilyen esetek legtöbbszörében is felfedezhetjük a vallási tartalmak jelenlétét a rituális gyakorlat során. A rítus fogalma tehát olyan összetett jelentéstartalmakat (biztonságkeresés, lelki-pszichikai motivációk, a normarendszer elmélyülése, a kulturális tudás megalapozása, etnikus vagy nemzeti identitáselemek tudatosulása, politikai demonstráció, közösségi szerepek reprezentációja stb.) foglal magában, amelyeknek feltárásához elengedhetetlen az etnográfia.

fiai és antropológiai megfigyelés, azaz a jelenségek gyakorlatban való kutatása és értelmezése.

Ugyanígy a vallást leírni vagy definiálni kívánó megállapítások is csupán megközelítési keretet képesek adni a vallás megértéséhez. Az egyes vallások sokszínű valósága kizárólag a vallás élő kulturális környezetében az azt megélők, gyakorlók vagy éppen elutasítók segítségével érthetők meg.

13. Művészetantropológia

A tudományterület művelői évtizedeken át kutatták a különböző etnikai csoportok művészetét. Elemzéseikben nemcsak leírások vagy múzeumi gyűjtemények, hanem terepmegfigyelések alapján kerestek választ arra: milyenek az adott etnikai csoportok szépségeszményei, milyen a szépségideáljuk, milyen elképzeléseik vannak saját művészetükről, s hogyan viselkednek más csoportok művészeti alkotásairól vagy ideáljairól.

Számos etnológiai/kulturális antropológiai vizsgálat igazolja, hogy a törzsi művészet „alkotásai” csak akkor ismerhetők meg a maguk teljességében, ha nem szakítjuk ki azokat a 3 M, azaz a *mítosz*, *mágia*, *művészet* láncolatából. A kutatók gyakran készen kapott formákat elemznek (különösen a terepkutatás nélkül, múzeumi gyűjteményekben talált tárgyak esetében, melyeket nem tudott a keletkezési környezetben vizsgálni), s ezzel mintegy kiszakítja a rítusokban megjelenő csaknem minden „művészetinek” nevezett műfajt a teljes expresszív kultúrából (*Gesamtkunstwerk*), amelyben minden tárgy egy szerves egység része, kiragadva pedig olyan, mint a mozgófilm egy kockájának kimerevítése. Ráadásul ott, ahol a törzsi kultúra még alkotó fázisában van, a formák-objektumok csaknem folyamatos átalakulás eredményei, és valóságos értéküket az adott kontextus határozza meg, legyenek azok ideológiák, mitológiák, elképzelések, periodikus vagy rituális tevékenységek. Az esetek többségében különböző ideák fónódnak össze, az egyéni és közösségi cselekvésben individuális és kollektív funkciók ötvöződnek, a boncolgatásuk pedig nem egyszerű.

Mindaz, ami rituális kommunikációnak nevezhető, természetesen több csatornán át történik, több rituális szakaszban, és az előkészületek is a rítusok részei, mert egyúttal egy sajátos *megismerési folyamat* is rögzítenek, majd nem folyamatosan elhangzanak mitikus szöve-

gek, ezekben gyakran szó esik teremtésről, mintegy előrejelezve a rituális alkotási processzust. Nagyon leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy a rituális művészet = mítosz + „barkácsolás” rituális körülmények között.

A törzsi társadalmaknál nemcsak művészet és ideológia összefüggései figyelhetők meg, hanem a művészet közösségi beágyazottsága is, amit a tradicionális forma és a technikai pontosság juttat kifejezésre. A hagyományos mintát követő mű (tárgy) közösségi hatása nyilvánvaló, de az elfogadottól eltérő, cifrázott munka többnyire visszhangtalan. Ezért vélik úgy a szakemberek, hogy a törzsi művészet konzervatív, hiszen hagyományos formákat ismétel. Megfigyeléseim szerint az anyagok és technikák pontos használata egyik előfeltétele, hogy az alkotásnak kollektív visszhangja legyen: akkor tud egy személy azonosulni egy ábrázolt szellemlénnyel, ha az „tökéletes”, azaz megfelel a törzsi „előírásoknak”. Ezt a szabályrendszert nevezi Boglár Lajos 3 T-nek (*Tradíció, Technika, Tökély*).

Gyakran találkozunk az etnológus egyéni jelek, jegyek szerepével: megkockáztatható azonban az a megállapítást, hogy minél közelebb kerül az alkotó a törzsi mintához, annál inkább elláthatja azt egyéni jegyekkel. Természetesen azzal összefüggésben, milyen funkciót látnak el a szóban forgó művek: szellemet vagy istenséget ábrázolnak, közösségi rítus vagy egyéni praktika kellékei-e? Tudnunk kell, hogy a mágikus-vallási funkciók mellett néha más funkciókat is szolgálhatnak az expresszív kultúra megnyilvánulásai, akár statikusak (pl. szobrok, sziklarajzok stb.), akár dinamikusak (maszkok, táncok, vagy testfestések). Ezek nagyhatású „eszközei” lehetnek ugyanis a közösségi összetartásnak, az etnikai identitás látható szimbólumaivá válhatnak. „Törzsi esztétikáról” szólva említeni kell, hogy az öröm, a szépre való törekvés velejárója az alkotásnak, de a törzsi kultúrákban a szép, a tetszetős csaknem azonos a technikai és formai tökély eszményével. Egy sor törzsi nyelven például a szép, a jó, a kellemes, a hasznos azonos fogalmak. Más kérdés, hogy a létrehozó és szemlélő azonos módon „élvezi-e” az adott alkotást, s vajon a rétegzett ismeretek mellett nem differenciálódtak-e az esztétikai normák?

Az eddigiekből is világos, hogy a törzsi művészetet, az expresszív kultúrát elsősorban a közösségi rítusok és mítoszok elemzésével ismerhetjük meg, ez pedig minden ismeretünk szerint a legegyszerűbb, s így homogénnek tűnő közösség esetében is rétegzett ismereteket jelent: ugyanarról a „tárgyról” más a közölnivalója alkotónak,

interpretátornak és szemlélőnek. Ez önmagában is jelzi, hogy a kommunikáció (és így a megértés) több síkban, különféle minőségeket képviselve történhet. Ennek a folyamatnak „külső”, mindenki által látható síkja az előadás, a *performance*.

A kommunikációnak azonban van egy mélyebb, kognitív síkja is, amelyet így foglalhatunk össze: csak az alkotók, az értők maroknyi csoportja érzi-tudja, hogy a rituális tárgyban (pl. egy szellemmaszkban) egy sor, egy folyamat rögzítődik, és további élete maga a mozgás, a tánc, ami mások szeme láttára zajlik. Ehhez tartozik, hogy sokszor igen egyszerű formák bonyolult tartalmakat hordoznak, s közelebb akkor kerülhetünk értelmezésükhöz, ha megeléjük hozzájuk a mitikus „forgatókönyvet” – addig azonban csak a szóbanforgó kultúra birtokosai (és ők sem mindig) foghatják fel szimbolikus jelentésüket. Gyakran a rítusok pusztá elnevezését is homály fedi, és a több változatos anyagot egymásra építő montázs szintű gondolati és cselekvési rétegek rögzítése lesz. Olyan esetekről beszélhetünk, ahol a komplex rítus, a mítosz nem csupán távoli emlék, ahol a törzsi hagyományok még az élő valóság részei, ott megfigyelhetjük, hogy a mítosszal összefonódott rítus nemcsak a világkép egyik kifejezési módja, azaz egy mitológiai forgatókönyv színrevitele, hanem állandó hatóereje a közösségnek. S ez az a pont, ahol az európai szemlélő zsákutcába kerülhet, azt híve ugyanis, hogy maga az „előadás” a teljes üzenet. A mitikus tanításokból kirekesztettek nem tudják, hogy az előadásban megjelenített szellemlény egy mitikus hős megtestesítője, de azt sem, hogy a lény megformálásához hányféle nyersanyagot kell összeállítani, hogy mágikus erejű mitikus tartalmú tárgyak jöjjenek létre. Ahogyan ezt Németh Lajos művészettörténész írja: „A művészetnek az a funkciója, amely a 19. században kialakult, nem azonos a művészet ősi funkciójával, a tárgyat teremtő, szakrális, szimbolikus, mágikus vagy mitikus funkcióval. Mikor el akarták vetni a szubjektív partikularitás korlátait, a természet illuzionista ábrázolásának a konvencióit és az önálló teremtést szorgalmazták; úgy érezték, hogy közelebb kerültek a művészet ez ősi funkciójához”.

Amikor a 3 T fontosságát hangsúlyozzuk, arra utalunk, hogy az etnikus művészetben a tradíció és a technika egymás béklyói, és nem a virtuozitást, hanem az ideához (modellhez) való hűséget értékelhetjük. Boglár Lajos példája: „Miután megismertem a piaroák tradicionális világát, akik egyetlen jelzővel illetik a fiatal (kellemes külsejű) lányokat, a jól megfőtt húst, és az adakozó fehér embert, nem volt nehéz

számomra megállapítani, megfelel-e a 3 T kritériumának például egy kosár. Amikor fonás közben figyeltem, megkérdezte: „jó neked ez a kosár?”, Nem azt kérdezte: tetszik?, szép?, stb.” A jókosár ugyanis az, amelynek anyaga, technikája, formája, tehát minden részlete „tökéletes” – ettől lesz minősíthető egy belső, azaz etno-esztétikai értékrend szerint, amely nem mindig esik egybe a laikus fogalmak szerinti szép tárggyal. (Pl. a kongói szögfétiseket valószínűleg nem göcsörtös felületük alapján minősítenék esztétikailag). Egy másik kritérium lehet a tartalom (szimbolikus jelentés): ez a törzsi rituális művészet esetében többnyire rejtve marad és jelentései félreérthetők. A „tartalom” formai elemei is megtéveszthetik a nem őslakót, hiszen tisztában kell lennünk a preferenciákkal, saját szavainkkal, a szépségideállal. Az új-guineai faragók a maszkon erőteljesen hangsúlyozzák az orr formáját, ami (Anderson feltételezése szerint – akinek nincs konkrét ismerete a hangsúlyos orr funkciójáról) valószínű reflexiója annak, hogy a helyiek az orrban a személyes szépség fokális pontját látják. Az emberi testrészek antropológiája elég jól kutatott (Douglas, Seeger), utóbbi szerző vizsgálataiból tudjuk, hogy pl. a szuja törzs férfitagjainak „ajakdisze” (már a szó is megtévesztő!) lehet a férfias szépség szimbóluma, de elsőrendű a szociális funkciója, hogy hangsúlyozza a száj fontosságát, a hangadó férfiak „szájcsövét”! A tartalom megközelítéséhez elemeznünk kell a szimbólumokat és az ikonográfiát is. Sőt, fölvetődik a kérdés: léteznek-e etno-esztétikai univerzáliák? Reck filozófiai és pszichológiai alapon veti el az egyetemes esztétikák létét:

„Az esztétikai univerzáliák terén egy szkeptikus funkcióelméletet a következőképpen lehet összefoglalni: nincsenek esztétikai univerzáliák”

Ha filozófiailag egyet is értünk ezzel az állásponttal, különböző kultúrák konkrét vizsgálata alapján állíthatom, hogy a változás esztétikája legalább is folyamatában eredményez univerzáliákat, különben miként tudnánk megkülönböztetni pl. az afrikai, amerikai vagy ausztráliai (múlt századi vagy század eleji) törzsi művészetet az új fejleményektől, mint a „repülőtéri” (bizsu, utánzat, „kegytárgy”, piaci termékek) művészettől megkülönböztetni, ami kétségtelenül egyetemes folyamat. Anderson szerint nem könnyű univerzáliákat találni, bár talán a technikai virtuozitás lehet egyik értékelési alap. Boas is úgy tartotta, hogy a „szép” tárgy alapja a technikai színvonal, a kidolgozás minősége – pl. simasága – vagy az arányosság, a design szabályossága

alapján lehet közös etno-esztétikai kritériumoknak tartani, bár ez csak a „legügyesebbek” sajátja.

Az etnológiai-antropológiai gyakorlat is azt mutatja, hogy minden egyes – a maga teljességében kutatott – kultúra „felmutat” általánosítható tanulságokat: minél több konkrét esettanulmányunk (monográfiánk) van, annál nagyobb a valószínűsége annak, hogy eljussunk valamiféle szintézisig. Mindenesetre legalább is munkahipotézis szintjén keresnünk kell az etno-esztétikai fogódzókat, hogy megkülönböztessük az egyesre és az általánosra vonatkozó kritériumokat. Az egyik legnehezebben megragadható kérdés az esztétikai preferenciákkal kapcsolatos. Leach szerint a tartalmak többnyire három főtémához kötődnek, és pedig a reprodukcióhoz, a táplálkozáshoz, vagy a mások feletti dominanciához, amelyeket számos példa igazol a rituális művészetben. A hierarchikus ábrázolásra Anderson is hoz példát az afrikai plasztikából: a társadalom rangosabb tagjának méretei is nagyobbak az átlagnál. De a teljesebb értékeléshez ismernünk kellene minden egyes társadalom esztétikai normáit, ugyanis az értékrendet is a kultúra determinálja. Az összehasonlítás is segítheti a megközelítést: egy magyar vidéki család számára a félmeztelen, ágyékkötős, pálmakunyhóban lakó indián azon túl, hogy megtestesítette az „idegent”, az „egzotikust”, a „primitívet” (aki a fehér ember életszínvonalától messze elmaradva él), „megnyugtatja” a fehér embert és bizonyosságul szolgál, hogy összehasonlíthatatlanul jobb körülmények között él. Itt az életvitelhez kötődő értékrendhez kapunk információt, az esztétikai értékelés fel sem merül! Boglár az indiánoknak is mutatott fotókat részben a szomszédos törzsekről, részben idegen népekről, ha láttak egy olyan tárgyat, amely valamelyik szomszédos etnikumtól származott, sosem kaptam esztétikai értékelést, de beszéltek arról, miből és hogyan készült: tehát az esztétikailag steril nyersanyagról és technikáról szóltak az informátorok, és ritkábban a funkcióról, nem beszélve a szimbolikus tartalmakról! A „mások ilyenek”, amit egy idős indiántól hallottam Tibetről bemutatott videók után, egy sajátosan közömbös, türelmes vélekedést tükröz, ami nem biztos, hogy minden etnikumra jellemző lenne...

A kutató számára azonban a művészeti jelenségek elemzése a „mély” struktúrához tartozó „tartalom” megközelítése, avagy a szimbolikus jelenségek feltárása. A tartalomnak lehet egy látható (vagy annak tűnő) látens megjelenése, amelynek alapján következtetni lehet a jelentésre vagy jelentésekre. A rejtett „tartalom” totális összefüggé-

sei, s így a szimbólumrendszeren belül elfoglalt helye alapján – talán – megérthetjük az esztétikai, pontosabban az etno-esztétikai értékrendet. Egy példa talán segít ebben: a közismert busó maszkot, amely a mohácsi busójárás igen fontos kelléke, közegéből kiszakítva önmagában is megtekinthetem, leírhatom, elemezhetem forma, anyag és technika szerint, és ennek alapján még minősíthetem is (egy muzeológiai értékrendnek megfelelően) jó, rossz, szép vagy csúnya *tárgyként*. Ez azonban csak az első lépés: a második lépésnek a tartalomról, azaz szimbolikus jelentésekről kell szólnia. S ha megfigyeljük a tárgy készítését, megtudhatjuk, hogy 1) miként érvényesül a 3 T (mennyire standardizált a tradicionális forma az anyag felhasználásában, vannak-e hangsúlyok a technika használatában?); 2) mi a készítő (alkotó) és a 3 T viszonya? (létezik-e specializálódás? Mit tud a specialista a szimbolikus tartalomról? S a nem specialista?); 3) megragadható-e készítés közben valamilyen ritualizált folyamat?

E módszertani fejtegetéshez még annyit, hogy az adott szociokulturális háttér megismeréséhez nem elengedhetetlen a készítés folyamatának megfigyelése, de akkor a rítust kell etnográfiai hűséggel leírni..., ahogyan a busó maszk esetében Füredi Zoltán tette, 1993-ban készített videójával, nem elsősorban a busó maszkok formai megoldásainak etnográfiai részleteit firtatva, hanem közvetlen a szociokulturális tartalmat, és így a szimbolikus jelentéseket követve, melyeket meghatározott az adott funkció. Ugyanakkor nem követve a hivatásos rendező, Szóts István dramatizált dokumentumfilm-technikáját, forgatókönyvben rögzített pontos beállítási eljárását és a „filmes” elemek hangsúlyozását (pl. hajnali átkelés a párás-ködös folyón, amely misztikussá tette a rítust, de szándékosan hangsúlyozta az erotikus vonásokat, stb.). A „Busófilm” példája is mutatja, hogy a fentiek értelmében miként (nem) elemezhető a busó maszk vagy maga a rítus. Miként vesz részt az antropológus a cselekvésben és megfigyelésben, miképp lehet tárgyilagos, amikor rögzít és nem rekonstruál; hogyan veszi észre, s nem beleviszi a folyamatba a drámaiságot; s ami alapvető: aktív részvétellel megragadhat és rögzíthet a rítusból annyit, amennyi annak aktuális funkcióját, üzenetét, s az adott időszakban a konkrét tartalmát is megláthatóvá teszi (miről szóltak a szimbólumok).

A megismerés és megértés módszereitől nem választható el a művészeti stílusról kialakult, a szimbólumvizsgálathoz nélkülözhetetlen művészeti stíuselemzés. Shapiro erről azt írja: a stílus egy közeg, amely kommunikálja és fixálja a vallási, társadalmi és morális élet bi-

zónos értékeit a formák szuggesztivitása útján. Wollheim kifejti, hogy a „mi” kultúránkban egy műtárgy esztétikai fontosságának előfeltétele az egyéni stílus ideája. Gombrich is hasonlóan fogalmaz, de az expresszivitásra helyezi a hangsúlyt. Swinton elválasztja a formát és a stílust: szerint a forma mindig konnotációban van a belső szerkezettel, a formai renddel, és bizonyos mértékig a dekorációval. Míg a forma a tartalomra adott közvetlen és dramatizált választ, addig a stílus hangsúlyt ad egy elfogadott – formalizált – tartalmi „tálalásnak”, és ezért inkább a retorikához kötődik.

Stílusok reprezentálnak és strukturálnak tárgyi megjelenést, vagy formai jellegzetességek alkotnak stílusirányzatot, amikor hasonló jegyekben mutatkoznak – vitatott, és a művészet ill. tudomány eredendően más természetűsége közötti közelítés lehetetlenségét mutató felfogások kerülnek lehetséges összhangba a primitív művészetekkel összefüggésben is. Az antropológia feladata lehet annak vizsgálata, hogy a partikuláris stílusoknak mik lehetnek a kulturális okai, a vizuális kifejezésnek vagy az alkotók szociokulturális jellegzetességeinek van-e inkább jelentősége, esetleg a tárgyak közösségi használatának, vagy a minták vándorlásának és átvételének, kulturális preferenciáknak vagy közösségi és gazdasági rétegződésnek. Mindezek még korántsem „objektívan” megítélhető véleményegyüttest tükröznek, s teszi ezt a muzeológia, a másolatok és hamisítványok kapcsán elkészített leírásokkal, amelyek rendszerint elválnak a tárgykészítőktől, nélkülözik a konkrét közeg feltárását, ám gyakorta a gyűjtő értékrendjét tükrözik sokkal inkább, mint a kutatott társadalmi csoportok esztétikai adaptációs folyamatait.

Az antropológiai megközelítést, amelyet olykor még mindmáig befejezetlen viták tarkítanak, egyaránt lehet az ún. „primitív művészet” felfedezésekor még ható evolúciós és diffuzionista szempontokra utalva jellemezni, időközben felváltotta a kulturális javak terjedésében más utakat megvilágító bécsi (vagy kultúrtörténeti) iskola (jelentős alakjai: Graebner, Schmidt, Koppers), amelynek felfogása szerint a népek migrációja egyes nagy „kultúrakörök” átvételének, terjedésének előidézője volt, illetve gazdagította Boas álláspontja, mely szerint a művészeti stílusok vizsgálatakor nem kardinális kérdés az evolúció, amit bizonyított is a geometrikus stílusjegyeiktől eltérő naturalista stílusjegyek összevetésével. A technikai meghatározottságot és a kreativitást együttesen tárgyalva abban is segített, hogy cáfolatot kapjon a technikai meghatározottság (mások által mellékesnek nevezett) oka.

Tanítványai szerint a művészeti stílusban jelentőségre jusson az alkotó személyisége és mentális készlete is.

Részletes és kiterjedt elemzést igényelne a szimbolikus antropológia kiemelkedő kutatóinak (elsők között is Edwin Panofskynak és Victor W. Turnernek) az intuitív és ikonografikus jelentéstereket, valamint a jelentéstulajdonítás eljárásainak vagy (Turnernél exegetikus, operacionális és pozicionális) jelentésrétegeknek rituális tartalmi felmutató dramatikusság áttekintése. További, de a megközelítésmódok között a szerepjátékok, szerepek és dramaturgiák fontosságát hangsúlyozó Lévi-Strauss szemantikai és szintetizációs funkciókra vonatkozó meglátásai ugyancsak hosszabb fejezetet igényelnének, Silver és Munn strukturalista megközelítései nemkülönben fontos adalékokat szolgáltatnak a pszichológiai hátterek, a kultúra integráló szerepére vonatkozó tudás, valamint az összehasonlító és egymás tükrében, a törzsi művészetet a modernitással szemben is értékelő felfogásoknak.

Az etno-esztétika legfőbb kategóriáinak megállapításakor a művészettörténészek és az etnológusok véleménye (leegyszerűsítve) egybeeseng abban, hogy

- a törzsi művészetben az ábrázolás (valaminek megjelenítése) az esetek többségében nem öncélú; –
- az ábrázolás minőségét a funkció vagy funkciók határozzák meg;
- az ábrázolást nem stílusjegyek, hanem a tartalmi oldal felől kell megközelítenünk;
- a törzsi művészet alkotásaiban nem az a kérdés, vajon előbb volt-e a mértánias vagy naturalista stílus, hanem az, hogy ezek párhuzamosan, egymás mellett is megjelentek (egy körplasztikán is lehetnek mértánias jelek, még ha a plasztikán van is a hangsúly).

További kutatást igényelnek olyan kérdések, mint a stílus és technika, az absztrakció és a naturalizmus viszonya, és mindezek kötődése alkotókhoz, egészen odáig feltárva, körüljárva a kérdéseket, hogy megállapíthatók-e külön maszkulin és feminin technikák vagy stílusok, köthetők-e stílusok meghatározott technikákhoz, nemek közötti munkamegosztáshoz, tárgyhasználati eljárásokhoz, társadalmilag kötött konvenciókhoz, kollektív reprezentációkhoz vagy egyéni teremtőerők különbségeihez.

A törzsi művészet és az etno-esztétika fogalmi körei több ponton találkoznak, de nem minden elemzésben található meg a különbségtétel néhány főbb szempontja. Számos szerző inkább az egyik vagy má-

sik kontextusban értékeli a tárgyi anyagot és a szimbolikus jelentéseket, mások a többjelentésű kontextusokból hámozzák ki a kulturális témák vagy rituális sémák rendszerét. Annyi azonban mindkettőről elmondható, hogy a szimbólumok és a tárgyhasználati összefüggések rendszeréből kiragadni egyik jelentéstartományban sem érdemes – annál is kevésbé, mert a jelentések rendszerét mindennemű vizuális művészetre egyaránt és biztonsággal alkalmazhatjuk.

14. Irodalom

- A. GERGELY András (1996) *Politikai antropológia*. Budapest.
- A. GERGELY András szerk. (2002) *A nemzet antropológiája*. Budapest.
- BELOVITS Mario /BOGLÁR Lajos írta ezen az álnéven/ (1983) Tupi or not tupi. *Kortárs*. Vol. 27 (1): 122-131.
- BICZÓ Gábor szerk. (2003) *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. Debrecen.
- BÍRÓ Lajos (1907) Vannak-e még vademberek és emberevők? *Természettudományi Közöny* 458: 572-583.
- BOAS, Franz (1975) *Népek, nyelvek, kultúrák*. Budapest.
- BODROGI Tibor (1961) *Mesterségek születése*. Budapest.
- BODROGI Tibor (1962) *Társadalmak születése*. Budapest.
- BODROGI Tibor (1970) Társadalmi struktúra és strukturalizmus. *Népi Kultúra - Népi Társadalom* 4. 307-322.
- BODROGI Tibor szerk. (1981) *Törzsi művészet I-II*. Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1977) Gyarmatosítás és antropológia. *Élet és Irodalom*. 21. évf. No. 35: 3.
- BOGLÁR Lajos (1978) *Wahari. Az őserdei kultúra*. Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1979) A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkáim néhány tapasztalata. *Ethnographia* 90 (3): 415-419.
- BOGLÁR Lajos (1987) A guarani kultúra két arca. *Történelem és Kultúra*. 3. 15-20.
- BOGLÁR Lajos (1995) *Vallás és antropológia. Bevezetés*. Budapest.
- BOGLÁR Lajos (1996) *Mítosz és kultúra. Két esettanulmány*. Budapest.
- BOGLÁR Lajos (2004) *Még találkozunk!* Budapest.

- BOHANNAN, Paul – Mark GLAZER szerk. (1997) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest.
- BORSÁNYI László (1988) A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 99. 1: 53-82.
- DESCOLA, Ph – LENCLUD, G. – SEVERI, C. – TAYLOR, A-Chr. Szerk. (1994) *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest.
- DURKHEIM, Émile (2005) *A vallási élet formái*. Budapest.
- ELIADE, Mircea (1996) *A szent és a profán*. Budapest.
- ELIAS, Norbert (1987) *A civilizáció folyamata*. Budapest.
- FEJŐS Zoltán (1979) Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. *Ethnographia* 90.406-414.
- FÖLDES László (1974) Csereformák a hagyományos társadalmakban. *Világosság* 8. sz. 483-493.
- FRAZER, George (1993) *Az aranyág*. Budapest.
- GEERTZ, Clifford (1994/2001) *Az értelmezés hatalma*. Budapest.
- GODELIER, Maurice (1981) A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. *Documentatio Ethnographica* 8. 9-99.
- HAJNAL Virág – PAPP Richárd (2004) „Mint leveleket a vihar”. *Kulturális antropológiai esettanulmányok az ezredforduló délvidéki magyarjairól*. Újvidék.
- HALL, Edward T. (1980) *Rejtett dimenziók*. Budapest.
- HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter szerk. (1987) *Hagyomány és hagyományalkotás*. Budapest.
- LEACH, Edmund (1996) *Szociálanropológia*. Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979) *Szomorú trópusok*. Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1999) *Faj és történelem*. Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2001) *Strukturális antropológia*. Budapest.
- LOSONCZI Anna (2001) *A szentek és az erdő*. Budapest.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1972) *Baloma. Válogatott írások*. Budapest.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2000) A nyugat-csendes óceáni térség argonautái. *Cafe Babel*. 36. sz.: 43-57.
- MAUSS, Marcel (2000) *Szociológia és antropológia*. Budapest.
- MEAD, Margaret (2003) *Férfi és nő*. Budapest.
- MORGAN, Lewis Henry (1961) *Az ősi társadalom*. Budapest.
- MINER, Horace (1995) Az iakirema törzs testi rítusai. *Magyar Lettre Internationale* (18): 6-7.
- POLÁNYI Károly (1976) *Az archaikus társadalom és az archaikus szemlélet*. Budapest.

- PRÓNAI Csaba (1995) Mi a kulturális antropológia? *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Szerk: Ua.ő. Budapest/Kaposvár: 15-53.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald (2004) *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*. Debrecen.
- SÁRKÁNY Mihály (1973) Parasztság és termelési viszonyok. *Népi Kultúra – Népi Társadalom XIII.* 21-37.
- SÁRKÁNY Mihály (1978) A csere a törzsi gazdaságban. A kutatás-történet vázlata. *Ethnographia* 84. 197-216.
- SÁRKÁNY Mihály (2000) *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest.
- SERVICE, E. R. – SAHLINS, M. D. – WOLF, E. (1973) *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest.
- WOLF, Eric (1995) *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest.
- ZENTAI Violetta szerk. (1997) *Politikai antropológia*. Budapest