

Az objektivizmus után

Fordította: Vályi Gábor

1983 nyarán, miután fülig szerelmes lettem, ünnepi látogatást tettem a Huron-tó partján, Nyugat-Ontarióban álló „családi nyaralóba”. Ahogy az várható volt (hacsak az ember nincs annyira elvakulva a szerelemtől, mint amennyire én voltam), reménybeli anyósom és apósom fenntartásokkal és gyanakodva fogadtak engem, reménybeli vejüket. Az ilyen helyzetek ritkán egyszerűek, és ez sem volt kivétel. Hasonlóan más beavatási rítusokhoz, az én középkorú udvarlásom is a konvencionális forma és az egyedi, személyes élmény keveréket volt.

Sajátos – szó szerint potenciális anyósom és apósom közötti – helyzetem a következő két hét alatt alig tudatos álmodozások során felsejlő kutatási témával szolgált. A családi reggelik lassan a klasszikus etnográfia távolságtartó, rendszerező módján leírt szertartássá kezdtek válni a fejemben. Távozásom reggelén, miközben reggelinket fogyasztottuk, potenciális rokonaim előtt felfedtem gyengéd rosszmájúságomat, s elmondtam nekik családi reggelijük „igazi” etnográfiáját: Az uralkodó pátriárka minden reggel bekiabál a konyhából, mintha éppen vadászatról érkezett volna: »Ki kér lágytojást?« A nők és gyerekek sorban igennel vagy nemmel felelnek.

Közben a nők kijelölik maguk között a piritóskészítő személyét. Mikor a tojások már majdnem elkészülnek, az uralkodó pátriárka kikiabál a kijelölt piritó-készítőnek: »A tojások hamarosan elkészülnek. Van elég piritós?«

»Igen«, hangzik fel a tiszteletteljes válasz. »Az utolsó kettő épp most ugrik ki a kenyérpirtóból.« Az ural-

kodó pátriárka ekkor belép, büszkén maga előtt tartva a tojásos tálat.

Az étkezés során a nők és a gyerekek, beleértve a kijelölt piritóskészítőt is, előadják a kötelező rituális dicsérő éneket: »Ez aztán a jó tojás, apa!«

Az én etnografikus jelenidőben megfogalmazott beszámoló egy viszonylag spontán eseményt általános kulturális formává változtatott. Leírásom a nemi és generációs alapokon nyugvó dominancia és engedelmesség rítusainak karikírozott elemzésévé vált.

Ebben a mikroetnográfiában keverednek azok a szavak, amelyeket a család tagjai is rendszeresen használtak (főként olyan közvetlen idézetekben, mint a „Ez aztán a jó tojás, apa!”), és azokat, amelyeket sohasem (mint az „uralkodó pátriárka”, a „kijelölt piritóskészítő”, „kötelező rituális dicsérő ének”). A szakszavak jól jelzik potenciális apóssal (az uralkodó pátriárkával) szembeni enyhe ellenszenvemet és tétova együttérzésemet potenciális sógor-nőimmel (a kijelölt piritóskészítővel és a dicsérő dalokat éneklőkkel). Mikroetnográfiám távolról sem meghatározó, objektív megállapítás volt. Sőt, később kiderült róla, hogy időszerű beavatkozás volt, amely megváltoztatta az étkezés gyakorlatát, anélkül, hogy teljesen lerombolta volna azt. Az apa nyugdíjazáshoz közeledett, a lányok pedig már megalapozták karrierjüket, és éppen egymáshoz fűződő viszonyukat formálták újra. Leírásom a maga szándékos túlzásaival olyan elemzést adott, amelynek segítségével potenciális családom felismerhette, hogy családi reggelijük mozzanatai – melyek addigra lassan kiürülő

rítussá váltak – hogyan testesítettek meg az egyre elavultabb nemek közötti kapcsolatot és hierarchiát. S valóban, később tett megfigyeléseim alapján, bár a nők továbbra is elénekelték a lágytojások és készítőjük előtti tisztelgő rituális dicsérő éneket, ezt mindig pimasz, humoros élel tették. A családi reggeli új szemszögből történő ábrázolása átalakította annak addig természetesnek vett mozzanatait.

Az olvasó bizonyára nem lepődik meg azon, hogy potenciális rokonaim jóízűen nevettek, miközben családi reggelijükről szóló (és azt megszakító) mikroetnográfiamat hallgatták. Anélkül, hogy elbeszélésemet szó szerint vették volna, azt mondták, tanultak belőle, mert annak objektívációi bizonyos viselkedési mintákat élesen kiemeltek, amelyeket jobb volt megváltoztatni. Most visszatekintve nyilvánvaló, hogy elbeszélésem fogadtatása ama családi szokásuknak volt köszönhető, hogy örömet leltek egymás szerető rosszmájúsággal fűszerezett, szellemesen gyötrő ugratásában.

A mikroetnográfiamat fogadó viharos kacagás éléménye elgondolkoztatott: Miért borzasztóan vicces egy bizonyos beszédmód – amely távoli kultúrák leírásakor úgy hangzik, mint a szó szerint vett „igazság” – amikor „saját magunk” leírására használjuk? Miért vesz fel egy fogalmazásmód parodisztikus vagy komoly jelentéstartalmakat nagyban annak függvényeként, hogy „saját magunkat” vagy „másokat” ábrázoljuk vele?

Az előző fejezetben bemutattam, hogy az antropológia klasszikus korszaka idején (körülbelül 1921 és 1971 között) a távolságtartó, rendszerező leírás normái monopóliumot szereztek az objektivitás fölött. Hitelességük olyan magától értetődő volt, hogy ezek a normák váltak a más kultúrákról szóló igazság leírásának egyetlen legitim formájává. A büszkén etnográfiai jelenidőnek nevezett normák előírták többek között a jelenidő használatát, a társadalmi élet közös, rutinszerű cselekvéseként történő leírását, és feltételként szabták egy bizonyos – a szándék szerint objektivitást biztosító – távolság betartását.

Én úgy látom, hogy egyetlen fogalmazási mód sem semleges médium, s így egyiknek sem jár a tudományosan legitim leírás kizárólagos joga. Vegyük csak alaposabban szemügyre a családi reggeliről szóló mini-etnográfiamat. Bár a klasszikus normák csak ritkán tettek lehetővé változatokat, nem az enyém volt a családi étkezés egyetlen lehetséges leírása. El lehetett volna mesélni úgy is, hogy arra koncentrálunk: miben különbözött ez a reggeli az összes többitől. Egy ilyen változat kitért volna egyes beszélgetésekre, az alkalmatlankodó potenciális vőre, és a reggeli közben kialakuló ritmusokra és hangulatokra. A narrátor továbbá elfoglalhatta volna az apa szemszögét, és leírhatta volna, miként osztja szét ajándékait a „családfenntartó” az „éhező hordának”. Sőt, a beszámoló hangvétele lehetett volna tréfás, nyílt, rigolyás, komoly, dühös vagy tárgyilagos ahelyett, hogy piszkálódóan parodisztikus.

A következő gondolat kísérlet a társadalmi leírás megalapozottságát vizsgáló elfogadható módszerek egyike lehet: Mennyire tartanánk érvényesnek az adott etnográfiai diskurzust, ha minket írta le? A rendelkezésre álló irodalom, nem is beszélve a családi reggeli epizódról, jelzi, hogy a komoly elgondolás és a nevető fogadtatás közötti különbség elválaszthatja a

Vályi Gábor
A kulturális leírás politikája

„A hatalom, irodalmi vetületben: az objektiváláshoz való jog kiváltsága. Érdekes lenne ebből a szemszögből áttekinteni egyszer a szellem megnyilvánulásait az évszázadok során: ez volna az igazi vizsgálódás, a hatalom szellemtörténete, hogy így mondjam.”

Kertész Imre¹

„Mivel a nyelv képes arra, hogy valóságot teremtsen – ha nem is a valóságot, »mint olyat« (mi is az?), hanem a konkrét gyakorlatban megjelenő valóságot, amelyet a nyelv megnevez, ábrázol, kategorizál, mértéket vesz róla –, a »ki ábrázol kit és hogyan« kérdés meglehetősen lényegessé válik. Ha csak a nyelv (vagy más jelrendszerek) által közvetített világba van bejárásunk, cseppet sem közömbös, hogy milyen az a nyelv. A leírás hatalom. Mások ábrázolása nem egykönnyen választható el a manipulációtól.”

Clifford Geertz²

Az író és az antropológus találkozása e szöveg bevezetőjében nem csupán a hasonló vágányokon futó gondolatok önkényes egymás mellé rendelése. Az amerikai kulturális antropológia 1980-as években kibontakozó kritikai irányzata az irodalomelméletet hívta segítségül

szerző szándékát az olvasók reakcióitól. A leírások alanyai gyakran tanácstalan zavarodottsággal reagáltak a róluk az antropológiai írásokban festett képre.

Az etnográfiai diskurzus érvényességének problémája az elmúlt tizenöt évben kritikus mértéket öltött jónéhány területen. A róluk szóló antropológiai ábrázolásokra adott chicano* reakciók legki egyensúlyozottabb, ám legmegsemmisítőbb felmérése Américo Paredes nevéhez fűződik. Beszámolóját meglehetősen óvatosan kezdi, mikor azt írja: „A szokásos etnográfikában ábrázolt mexikóiak és chicanosok némiképp valószerűtlenek számomra.”¹ Később azt sugallja, hogy az általa vizsgált emberek inkább parodisztikusnak tartják a róluk szóló etnográfiai leírásokat, mint beszédesnek: „Nem is annyira a

düh érzése árulja el a sértett egókat, mint egyfajta zavarodottság, hogy ez a kép azt a közösséget mutatja be, ahol felnőttek. Sokan inkább nevetnek az egészen, semmint hogy felháborítónak éreznék.”² Paredes kritikája a chicanókról szóló, némiképp valószínűtlen etnográfiairól bámulatra méltó tételes listával folytatódik, amely egyenként veszi számba a hibákat: a félrefordítások, a viccek komolyanvétele, a kettős jelentések észre nem vételét és a fiatalok bandáinak beavatási rítusairól szóló apokrif történetek mindennapi valóságként történő elfogadását.³

Paredes diagnózisa szerint a legtöbb mexikóiakról és chicanókról szóló etnográfiai írásnak nem sikerült megragadnia a kulturális események fontos árnyalati különbségeit. Egy általa jellemzőnek tartott etnográfia kapcsán Paredes megjegyzi, hogy az abban ábrázolt chicanók „nem egyszerűen prózai gondolkodásúak, de sohasem sütnek el egyetlen viccet sem”.⁴ Paredes szerint a chicanók kultúráját interpretálni kívánó etnográfusoknak fel kellene ismerniük, hogy „valamilyen összejövétel vajon virrasztás, sörözés vagy utcasarki terefere-e”.⁵ Az események kulturális keretével kapcsolatos tudás segítően az etnográfust a komoly beszéd és a vicc megkülönböztetésében. Még ha az elemzés szakki-

a kulturális leírásban – más kultúrák objektiválásában – rejlő hatalmi viszonyok megértéséhez és az etnográfiai írás megreformálásához. Ahogy az *Az objektivizmus után*-ból is kiderül, az etnográfiai szöveg nem transzparens és problémamentes. „A leírás hatalom”: a reprezentációs folyamatot alakító szerző retorikai és stilisztikai választásai döntően meghatározzák, hogy az etnográfia „tárgya” milyen színben tűnik fel a tudomány boncasztalán. A szöveg esztétikai (a nyelv, a kompozíciós mód, a felhasznált metaforákhoz tapadó jelentések) és politikai (a hatalmi viszonyokhoz kötődő) aspektusai elválaszthatatlanok egymástól. Az *objektivizmus után* Renato Rosaldo talán legszélesebb körben ismert és legnagyobb hatású könyvének egyik fejezete. A *Culture and Truth: The remaking of social analysis* az etnográfiai leírást problematizáló reflexív antropológia egyik alapműve.³ A továbbiakban áttekintem a reflexív antropológia megjelenésének körülményeit és hozzájárulását az etnográfiai módszertan megújításához. Az antropológia II. világháborút követő története elválaszthatatlan az etnográfiai leírás módszertanának folyamatos felülvizsgálatától és megreformálásától. Az alapvetően empiricista tudományág magját alkotó módszerek kritikája szorosan kapcsolódott az antropológia „elkísmereti válságához”, ahhoz a felismeréshez, hogy a diszciplína által létrehozott tudás messze nem független az azt övező hatalmi erőterétől. Más kultúrák bemutatása

fejezésekkel dolgozik is, nem kellene szem elől veszítenie, hogy komoly (szó szerinti elfogadást kívánó) vagy pléhpofával előadott (tréfaként olvasandó) az adott esemény.

Tévedés ne essék, nem azt mondom, hogy a bennszülöttek (native) mindig igaza van, ahogyan azt sem, hogy Paredes bennszülött etnográfusként (native ethnographer) tévedhetetlen, hanem azt, hogy kutatásunk alanyainak kritikáit kollégáink észrevételeihez hasonlóan kell kezelnünk.⁶ Ahogyan az etnográfusok, az úgynevezett bennszülöttek is lehetnek éleslátóak, szociológiailag korrektek, öncélúak, önzőek, ahogyan tévedhetnek is. Ismerik saját kultúráikat, kritikái észrevételeiket az azonnali elutasítás helyett meg kell hallgatnunk, és számításba kell

vennünk, el kell fogadnunk, el kell vetnünk vagy módosítanunk kell, miközben újraformáljuk elemzésünket. A kérdés valójában nem a valódi igazság és az etnográfiai hazugság összeütközése. Végül is a mindennapi élet gyakorlati kérdései eltérhetnek a tudományos vizsgálat kérdéseitől. Egy „szerelmes” személy beszédét meglehetősen eltérő vágyak és szándékok vezérlik, mint a pszichiátert, aki „ugyanazt” a jelenséget „tárgymegszállásként” írja le. A szakmai és a mindennapi szókincsek nagymértékben különböznek, mert létüket eltérő célok vezérlik. Jelen esetben Paredes arra hívta fel a figyelmet, hogy a vizsgálat „tárgyai” – miként a kanadai családi regge-

li résztvevői is – parodisztikusnak találhatják a róluk szóló tárgyilagos etnográfiait. Metsző kritikája az etnográfusokat retorikai szokásaik újragondolására szólítja fel.

Az etnográfiai diskurzus nehézségei a saját kultúra leírása kapcsán már régóta nyilvánvalóak voltak az antropológusok számára, akik közül legtöbben olvasták Horace Miner klasszikus, noha nehézkesen megfogalmazott szövegét, *Az iakirema törzs testi rítusait*. [Az iakirema természetesen: amerikai, fordítva betűzve.] Ez az iakirema törzs „szájrítusait” ismertető etnográfiai szöveg parodisztikus volt, hiszen a klasszikus

normákat egy amerikaiakról szóló leírásban használta fel:

„A mindenki által végrehajtott mindennapos testi rituáléhoz egy szájrítus is tartozik. Annak ellenére, hogy e nép rendkívül kényes és aprólékos a szájongozásban, e rítus egy olyan szokást is magába foglal, amely a beavatatlan idegen számára visszataszítónak hat. A beszámolók szerint a bennszülöttek varázskennettel borított apró sörtecsomót helyeznek szájukba, s azt aztán bonyolult, szertartásos mozdulatokkal ide-oda mozgatják.”⁷

Miner esszéje tehát a beavatatlan idegenként megfigyelő narrátor sajátos pozíciója, valamint a mindennapi élet szokásait emelkedettebb rítusokká és mági-

kus aktusokká változtató távolságtartó kifejezőmód segítségével új fényben láttatja az amerikai kultúrát.

Nyilvánvaló a szakadék az etnográfia szakmai kifejezőmódja és a mindennapi élet nyelve között.⁸ Miner leírása a „mi”, amerikaiak által a fogmosásról szóló beszédben használt szavak helyett rendszerint egy bizonyos szakmai csoport kifejezéseit használja. A cikk éppen azért válik parodisztikussá, mert a mi fogmosásról alkotott tudásunk eltér az etnográfus emelkedett, távolságtartó, rendszerező diskurzusától. Az én családi reggeliről szóló beszámolómmal ellentétben a fűlsértő disszonancia nem válik teljesen explicitté a szövegben (szemben azzal, amit a szöveg-positivisták gondolnának). Ellenkezőleg, az eltérés Miner szakzsargonja és az észak-amerikai olvasó tudása – a szájrítusok a reggeli fogmosást jelentik – között rejlik.

Visszatekintve elgondolkodtató, hogy Miner cikkét az etnográfiai diskurzus gyilkos kritikája helyett miért csupán jószándékú tréfaként értették. Ki tudna továbbra is nyugodt szívvel olyan kifejezéseket használni más emberek leírására, amelyek nevetségesek, ha saját magunk ábrázolására használjuk őket? Mi van akkor, ha a távolságtartó megfigyelő hiteles objektivitása inkább egyfajta sajátos beszédmódban rejlik, s nem az eltérő életformák találó jellemzésében?

Mielőtt valaki azt gondolná, hogy még soha nem írtak etnográfiát Miner iakirema szájrítusainak stílusában, érdemes lenne egy valós esetet idézni. Egyébként az olvasó esetleg még azt hiheti, hogy a klasszikus normák az én képzeletem koholmányai, s nem az az egészen a közelmúltig (és sok helyütt máig) uralkodó beszédmód, amelyet a diszciplína más kultúrák reprezentációjakor követett.

Gondoljunk például a „könnyező rítusokra” A. R. Radcliffe-Brownnak az Andaman-sziget lakóiról – egy Délkelet-Indiában élő vadász-gyűjtögető népcsoportról – szóló klasszikus etnográfijában:

„Amikor két barát vagy rokon hosszabb távollét után találkozik, megújítják a köztük megszakadt

társas viszonyt. Ez a társas viszony magában foglalja a kettejük közötti szolidaritás sajátos kötelekét, illetve függ attól. A könnyező rítus (az ajándékok azt követő cseréjével együtt) e kötelek megerősítése. A rítus, amely – erre emlékeznünk kell – kötelező, kényszeríti a két résztvevőt, hogy tegyenek úgy, mintha bizonyos érzelmeket éreznének, és így aztán valamilyen fokon meg is teremti ezeket az érzelmeket bennük.”⁹

Fontos, hogy az olvasó tudatában legyen, ez a szakasz a régen különvált jóbarátok üdvözlő könnyeit írja le. Ettől függetlenül, az etnográfus nyilvánvalóvá teszi:

nem ártalmatlan és következmények nélküli feladat, különösen nem az európai nemzetállamok kialakításának és a gyarmatbirodalmak kiépítésének kontextusában. A 19. század vége felé amatőrök kedvteléséből tudománygá alakuló antropológia látásmódja elválaszthatatlan volt a „nyugati civilizáció” egész világra kiterjedő kulturális hegemoniájáról alkotott magabiztos elképzelésektől, s nem meglepő, hogy a kolonialista alapfeltevésekre támaszkodó kulturális leírások felhasználhatók voltak a gyarmati rendszer ideológiai alapjainak igazolására és megerősítésére.⁴ Az etnográfia klasszikus korszakának reflektálatlan – az etnográfus szükségszerűen szubjektív (részleges és részrehajló) perspektíváját a tudományos objektivitás és értéksemlegesség hamis illúziójával elfedő – textuális stratégiái különösen veszélyessé tették ezt a fajta nem tudatos összjátékot tudomány és hatalom között.

Az etnográfia klasszikus normáit megkérdőjelező első kritikai hullám időben nagyjából egybeesett a gyarmatbirodalmak felbomlásával, illetve a vietnami háborúval. A nyugati világon kívülről származó „benszülött antropológusok”,⁵ az 1960-as és '70-es évek radikális kulturális elméletei,⁶ illetve a feminista tudománykritika egyaránt megkérdőjelezték a társadalomtudományok képességét a társadalmi valóság – egyetlen létező igazságként történő – transzparens és objektív ábrázolására. A többek között Clifford Geertz munkássága által megala-

szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy vajon a könnyezők valójában éreznek-e bármit. Nyilvánvalóan úgy beszél a könnyeiről, mint pusztán színészkedésről. Azon a korlátozott fokon, ahogy az érzelmek megjelennek a szövegben, az etnográfus az előadott kötelező könnyező rítus következményeiként magyarázza azokat.

Radcliffe-Brown „kötelező” kifejezésének jelentése nem tisztázott. Vajon azt jelenti-e, hogy amikor ő egymást könnyezve üdvözlőket látott, mindig kiderült rólok, hogy egymást régóta elvesztett közeli ismerősökről van szó? Hogyan figyelhetett volna meg egymást könnyek nélkül köszöntő

régóta különvált közeli ismerősöket? Vagy az emberek egyszerűen csak azt mondták az etnográfusnak, hogy ha egymást régóta elveszített közeli ismerősök találkoznak, akkor könnyeznek? Analitikus fontossága ellenére az olvasó magára van hagyva azzal a kérdéssel, hogy mit ért Radcliffe-Brown a *kötelezőn*.

Mindettől függetlenül, a legtöbb antropológiai olvasó ezt a beszámolót szó szerint veszi. Például amikor én elmeséltem egy kollégámnak Radcliffe-Brown andamani könnyező rítusokról szóló leírásával kapcsolatos elégedetlenségemet, ő az etnográfiai olvasók szabályrendszerét pontosan követve válaszolt: „Igen, de nekik, velünk szemben, a rítusok kötelezőek.” Ez az ára annak, ha vakon követjük az olvasás ritkán vizsgált gyakorlatát.

A probléma inkább a leírásokhoz való minden kritikától mentes, azokat a szó szerint vett objektív igazság kizárólagos hordozóinak tekintő ragaszkodásban rejlik, mintsem pusztán használatukban. Radcliffe-Brown akkora távolságot tart vizsgálatának alanyaitól, hogy leírása szinte kínálja magát az akaratlanul parodisztikus, sőt abszurd olvasatoknak. Amikor egymást régóta elveszített ismerősök könnyes üdvözléseit kötelező könnyező rítusként írja le, a leírás annyira eltávolodik a mindennapok tapasztalatától, hogy egyszerűen bizarrnak tűnik.

A klasszikus etnográfia beszédmódja jellemzően úgy ír le egyes eseményeket, mintha tervezett kultu-

rális cselekvéssorok lennének, miközben a megfigyelőt a megfigyelés tárgyától nagy távolságra helyezi el. A klasszikus szövegalkotási módokat ritkán tanulmányozták, hiszen ezek szándékoltan monopolhelyzetben voltak az objektivitás terén. A cél nem a klasszikus normák teljes megtagadása, hanem átértékelésük úgy, hogy más kultúrák leírásának egyetlen és kizárólagos módjából a társadalmi leírás elfogadható formáinak egyikévé váljanak. Radcliffe-Brown távolságtartó, dehumanizáló és deskriptív beszédmódja olyan analitikus bepillantás lehetőségét kínálja, ami megközelíthetetlen a min-

dennapi életben gyakrabban használt fogalmak segítségével. A kanadai reggeli epizódja, ahogy már említettem, azt sugallja, hogy a távolságtartó, rendszerező leírások szándékosan szatirikus céllal is használhatók, hogy kizökkentsék az embereket, újszerű módon gondolkodtatva el őket mindennapi életükről.¹⁰

Bár a családi reggeliről szóló leírásom formailag emlékeztet Radcliffe-Brown szövegére, az objektivációk hatásukban különböznek. Amikor a klasszikus normákkal összhangban olvassuk, Radcliffe-Brown beszámolója a szociális valóság objektív leírásakor alkalmazható kizárólagos eszköznek tűnik. Ez a szó szerint vett igazság. Az én parodisztikus szövegem a jó néhány lehetséges leírás egyike. Bár

pontossága nem lényegtelen, fontosabb, hogy azzal a céllal objektívál, hogy felgyorsítsa a változás folyamatát, s nem azért, hogy időtlen igazságot teremtsen. A társadalmi leírások olvasatai nemcsak formális nyelvészeti tulajdonságaiktól függenek, hanem tartalmuktól és kontextusuktól is. Ki beszél kihez, miről, milyen célokból, és milyen körülmények között? Az egyes objektiváló stratégiák közötti különbségek inkább az elemző – a társadalmi interakció területén elfoglalt – pozíciójában rejlenek, mint az önálló belső jelentéssel bíró dokumentumként kezelt szövegben.

Ebből nem az következik, hogy az objektivitás

klasszikus kánonját azzal a céllal objektíváljuk, hogy túllépjünk a konvenciókon (ami amúgy lehetséges lenne), hanem azért, hogy a retorikai formák szélesebb körét vonjuk be a társadalmi leírás eszköztárába. Ez a klasszikus társadalmi leírások megszokott, mindent szó szerint értő gondolkodásmódján javítani kívánó fejezet szándékosan tart görbe tükröt az objektivizmus retorikája elé (amely tudtán kívül tart görbe tükröt a világ elé), hogy megmutassa, milyen kicsi a különbség az objektív jellemzés és az objektiváló karikatúra között. Az objektivizmus illetően objektiválásával célokom, hogy felgyor-

sítsam a társadalmi elemzés eszközeül szolgáló etnográfiaiban már folyamatban lévő változásokat.

HALÁL AZ ÉSZAK-AMERIKAI KULTÚRÁBAN

A következőkben a halállal és gyászolással kapcsolatos antropológiai írásokon keresztül a klasszikus normák korlátait vizsgálom a társadalmi leírásban. A halál témája a távolságtartó, rendszerező beszámolók rendkívül termékeny területe, bár az általa kiváltott intenzív érzelmeikkel különösen hadilábon áll ez a beszédmód. A gyással és az elmúlással össze-

pozott, szimbolikus vagy interpretatív antropológiaként ismert kritikai iskola szerint az etnográfus célja nem más kultúrák teljes és objektív leírása, hanem pusztán egyik lehetséges – a társadalom életét a maga komplexitásában ábrázoló – interpretációja lehet. Az objektivitás illúziójának száműzésével, az etnográfus szükségképpen szubjektív perspektívájának beismerésével, illetve az értelmezés folyamatát befolyásoló körülmények reflexív vizsgálatával más kultúrák részleges, de hitelesebb ábrázolására nyílt lehetőség.⁷

Ahogy az e cikk mottójául választott idézet is jelzi, Geertz is tisztában volt azzal, hogy az etnográfia hitelességét az antropológus szubjektív optikáján és terepen szerzett tapasztalatain túl maga a leírás nyelve, folyamata is erősen befolyásolja. Az írás átpolitizáltságának tényét és az abból származó következményeket azonban csak az 1980-as évek elején-közepén megjelenő kritikai irányzat (a reflexív vagy posztmodern antropológia) képviselői – többek között George E. Marcus, James Clifford, Renato Rosaldo és Stephen Tyler – gondolták végig alaposabban.

Az etnográfiai leírás James Clifford szerint legalább hatféle módon meghatározott:

„(1) kontextuálisan (értelmes társadalmi milióból merít, és ilyet is teremt); (2) retorikailag (a kifejezés szabályait használja, s azoknak megfelelően értelmezik); (3) intézményileg (bizonyos hagyományoknak, tudományágak-

függésben nagyon nyilvánvalóvá váló elemzési problémák jó néhány egyéb területen is jelen vannak, például a szenvedélyes szerelem, a társadalmi improvizációk és a spontán szórakozás leírásakor. Ezek közül azonban a halálnak jutott az a megtisztelő helyzet, hogy az antropológiai irodalomban viszonylag jól reprezentált.

Az észak-amerikai olvasókat talán nem lepi meg, hogy a halál annyira nyugtalanító az etnográfiai elemzés szempontjából. Az átfogó etnográfiai tanulmányok nagy részét viszonylag fiatal emberek írják, akiknek nincs saját tapasztalatuk a megsemmisítő személyes veszteségek terén. Ezek a kutatók ráadásul általában felső-középosztálybeli anglo-amerikai származású szakemberek, s ebben a szakmai milióban – ellentétben más, magas halálzási rátájú szakmákkal, mint például a rendőr vagy a permetezést végző mezőgazdasági munkás – az emberek gyakran azzal védik magukat, hogy nem beszélnek a halálról és más emberek elvesztéséről. Az ilyen etnográfusok azzal az elképzeléssel nőttek fel, hogy durva és tolakodó magatartás a gyászolókat saját gyászuk tapasztalatáról kérdezi.

Az anglo-amerikai felső-középosztály kultúrájának gyászáról adott jellemző központi tendenciát jelez, inkább statisztikai valószínűséget, mint megingathatatlan bizonyosságot. Mivel az olvasók általában fel tudják mérni, hogy az egyes anekdoták mennyire reprezentatívak saját kultúrájukra nézve, a helyi újságomból – egy jól ismert, bár az akadémiai diskurzusban ritkán használt forrásból – vett rövid példa szolgál most illusztrációként. Ez a szülőknél gyermekeik halálára adott reakcióit vizsgáló cikk azt állította, hogy a legtöbb középosztálybeli ember azzal küzd, hogy fenntartsa azt az illúziót, hogy az életét maga irányítja. A halál azonban fenyegeti azt az elképzelésüket, hogy ők tartják kézben a dolgokat. Hallgassuk csak meg Pamela Mangot, akinek Jessica nevű lánya rákban halt meg: „A Jessica betegsége során szerzett egyik legmélyebb felismerésem azt mutatta meg, hogy leg-

többünk megpróbálja megvédeni magát a katasztrófától és nehézségektől, és így az élet egy jó részéről lemaradunk... Ő, Istenem, szeretné megosztani mással, beszélni róla, mert valahogy attól, hogy kimondod, kezelhető méretűvé válik, olyasmivé, amivel elbírsz.”¹¹ Mégis, a legtöbb észak-amerikai – különösen azok, akiknek még nincs a személyes veszteséggel kapcsolatos tapasztalatuk – a halált inkább kerülendő témának tartja. Miközben saját halandóságukat próbálják maguk előtt leplezni, az észak-amerikaiak gyakran állítják, hogy a gyászolók nem akarnak beszélni az őket ért veszteségről (annak ellenére, amit Pamela Mang mond). Bár más kultúrák bőséges

nek és közönségeknek megfelelően vagy azok ellenében írunk); (4) műfajilag (egy etnográfia általában megkülönböztethető egy regénytől vagy egy útirajztól); (5) politikailag (a kulturális valóságok reprezentációjához fűződő autoritás egyenlőtlenül oszlik meg, és sokszor vitatott); (6) történelmileg (minden eddig felsorolt konvenció és korlát változásban van). Ezek a meghatározottságok irányítják az etnográfiai fikciók írásba foglalását.”⁸

Michael Keith az etnográfiával kapcsolatban három fordítási folyamatról beszél:⁹ először a kutató percipálja a kutatás „tárgyát”, majd e percepciót formálja tudományos írásművé, végül a szöveget az olvasó interpretálja. A reflexív antropológia az e fordítási szakaszok során szükségszerűen fellépő torzítások felismerésére, megérzésére fókuszál a Clifford által felsorolt dimenziókban, hogy ennek segítségével új, más kultúrák hiteles leírására alkalmas kompozíciós módszereket találjon.

Bár az etnográfiait bevezető fejezetekben és kritikai írásaiban Geertz gyakran engedett betekintést a terepmunka szubjektív tapasztalataiba, etnográfiaiban ragaszkodott a tudományos leírás tárgyilagos, értéksemleges stílusához, és ambivalens érzésekkel viszonyult a saját munkája által inspirált reflexív antropológia új, kísérletező szövegtípusaihoz.¹⁰ Az etnográfiai tradíciótól elrugaszkodó, az írás retorikáját és politikáját elválaszthatatlan egységben kezelő új írásformákat – például a korábban informátorokként kezelt „benszülötték”-kel

figyelmet szentelnek a halálnak,¹² a legtöbb etnográfus nagyon nehéz feladatnak találja a gyászolókkal folytatott interjúkat, mivel „számunkra” a gyász magánjellegű és személyes ügy. Így talán érthető a halál etnográfiájának feltűnő ragaszkodása a klasszikus normákhoz, amelyek az egyes konkrét veszteségeket verbálisan a temetési rítusok közös elemeinek általános leírásaivá alakítják.

A klasszikus normák különösen nagy hatással voltak a nyugat-afrikai LoDagaa törzs halállal kapcsolatos viselkedését vizsgáló Jack Goody etnográfijára. „A halál napja: a halottak elsiratása” című

fejezet például a következő, az elhunyt közeli hozzátartozói („a közvetlen gyászolók”) által viselt gyász formáit bemutató összetett beszámolóval kezdődik:

„Miközben a xilofonok zenéje szól, a halott ember rokonságába tartozó »feleségek« és »lánytestvérek« – a gyász elfogadott szabályai – panaszokat sírva és kezüket a tarkójuk mögött összefogva sétálnak és szaladgálnak a ház előtti területen... A közvetlen gyászolók egyike időről időre megszorozza lépteit, sőt, szaladni kezd, mire a bámészkodók egyike vagy feltartóztatja, vagy utána ered, és úgy csendesíti le, hogy megszorítja a csuklóját.”¹³

Az elemző a külső szemlélő helyét veszi fel. Valóban nem több a halott hűgának és feleségeinek pana-

sza, mint pusztán konvencionális gesztus, ahogy a leírás sugallja? Mi a helyzet a hevesen gyászoló személlyel, akit feltartóztatnak?

Goody a gyász ismertetése helyett azzal folytatja, hogy miképpen határozza meg a rokonsági kapcsolat azt a módot – megkötözés bőrszíjjakkal, növényi rostokból készült kötéllel, vagy a boka köré kötött zsinórokkal –, ahogy a bémészködők feltartóztatják a gyászolókat, amikor azok gyászukban megpróbálják megsebezni vagy megölni magukat.

„Férfi temetése

Apa Bőrszíjjal megkötözve

Anya Bőrszíjjal megkötözve

Feleség Bőrszíjjal megkötözve

Fivér Rostkötéllel megkötözve

Nővér Rostkötéllel megkötözve

Fiúgyermek Boka köré kötött zsinór

Leánygyermek Boka köré kötött zsinór”¹⁴

Szóban összefoglalva a táblázat egyszerűen azt mondja, hogy amikor a gyászoló megpróbálja megsebezni vagy megölni magát, a bémészködők bőrből készült szíjjakkal tartják vissza a halott ember szüleit és feleségét, rostkötéllel a testvéreit és a bokájuk köré kötött zsinórral gyermekeiket. (Csodálatra méltó az

az objektíváló igyekezet, amely egy szövegszerűen is ilyen könnyen megfogalmazható megállapítást táblázatos formában mutat be.) Az etnográfus kívülálló szemlélői pozíciója még nyilvánvalóbbá válik, amikor azt mondja: „Mielőtt a gyászolókat e kategóriáit részletesebben elemeznénk, figyeljük meg a gyászoló vizuális megkülönböztetésének néhány egyéb formáját is.”¹⁵ Az esemény maga, kívülről szemlélve, nagymértékben vizuális jellegű. Ebben a leírásban normális cselekvési formákként jelennek meg a gyász erőszakos kitérősei, a jajgatás és az önmaguk megsebezésére, illetve az öngyilkosságra tett kísérletek.

A halálról készült legtöbb etnográfiai leírás sajátosan távol helyezkedik az egyértelműen heves érzelmeiktől, és a gyászoló számára egyedülálló és

megsemmisítő veszteségeket rutinszerű történéseké változtatja. Goody a klasszikus normákhoz következetesen ragaszkodva köti a gyász heves kifejezési formáit a konvencionális elvárásokhoz:

„Egy férfitől *elvárt*, hogy mély gyászt mutasson fiatal fia elvesztésekor.”¹⁶

„Az egyenlőtlen szülő–gyermek viszony további példája figyelhető meg az öngyilkossági kísérlet kapcsán, amely a rokona elvesztése feletti gyász kinyilvánításának *szabványos eszköze*.”¹⁷

A fent idézett szakaszokban a *konvencionális* fogalma helyettesíti Radcliffe-Brown kulcskifejezését, a *kötele-*

zót. Miért írnak az etnográfusok ilyen gyakran a gyermeket elvesztő férfiról vagy az öngyilkosságot megkísérlő gyászolóról úgy, mintha az pusztán bevett szokásokat követne? A gyászt érintő kulturális elvárásokkal kapcsolatos reflexiótól mentes beszéd könnyen csúszik át a kinyilvánított érzelmekkel kapcsolatos szkepszisbe. Könnyű a hagyományos életmód erejét összekeverni a pusztán konvenciókkal, ha az erős érzelmeket pusztán a kifejezésükre használt cselekvéseként értelmezzük.

Sem az egyén azon képessége, hogy megfelelően értelmezze mások reakcióit, sem az a tény, hogy az emberek kulturálisan sajátos

módon fejezik ki gyászukat, nem keverendő össze azzal az elképzeléssel, hogy a gyászuktól sújtottak pusztán a konvencionális elvárásoknak próbálnak megfelelni. Még a szemtanúk rendszerező etnográfiai beszédmódban megfogalmazott beszámolóit is trivialisálják az általuk leírt eseményeket azzal, hogy a heves érzelmeik erejét pusztán látványossággá fokozzák le. Az ilyen beszámolók kívülről vizualizálják az emberek tetteit, és nem szólnak arról, hogy az eseményekben részt vevők hogyan élnek meg saját tapasztalataikat. Az ilyen leírások a rituális cselekvés általános receptjeit adják ahelyett, hogy megpróbálnák annak a konkrét gyásznak a tartalmát megérteni.¹⁸

Az etnográfiai diskurzus klasszikus normái megnehezítik annak bemutatását, hogy a társadalmi formák

mint egyenrangú felekkel folytatott párbeszédén alapuló szövegeket¹¹ vagy az érzellemmel és indulattal telített etnográfiaikat¹² – máig fenntartásokkal kezelik még mértékadó szerzők¹³ is.

Ami azt illeti, az öncélú reflexió valóban könnyen vezetheti a szöveget a kutatás tárgyát messze szem elől tévesztő posztmodern köldöknézés csapdájába, ahogyan a legkifejezőbb retorikai forma kergetése is ironikus és/vagy irodalmi igényű, ám tudományos szempontból semmitmondó dolgozatot eredményezhet. Ugyanakkor, pusztán annak a lehetősége, hogy az etnográfia kísérleti eszközei tévutakra is vezethetnek, nem ok arra, hogy száműzzük őket a tudományosan elfogadható módszerek közül. Rosaldo könyve meggyőzően bizonyítja a textuális kísérletezés létjogosultságát, miközben érzéketlenül demonstrálja az etnográfiai reprezentáció problémáit saját terepen és írógép mögött szerzett tapasztalatain, illetve klasszikus és kortárs antropológiai leírások kritikai újraértelmezésén keresztül.

Renato Rosaldo – kis túlzással – gyakorlatilag kisgyermekkora óta foglalkozik a kulturális fordítás és a nyelv problémáival, hiszen mexikói apjával spanyolul, amerikai anyjával angolul beszélt.¹⁴ A Harvard Universityn 1971-ben megszerzett doktori fokozata után a Fülöp-szigeteki ilongot fejedelmek között vezetett terepmunkát, azóta pedig főleg az Amerikában élő chicano közösséget kutatja.¹⁵ Az 1980-as években született elméleti irányultsá-

spontán és kifejező módon *is* használhatóak, amellet hogy a konvenció *is* meghatározhatja őket. Kizárólag egy ilyen beszédmódra támaszkodva az etnográfia úgy mutathatja be mások életét, *mintha* még a gyászolók legszembeszökőbb agóniáját is kétségbe vonná, például a fiát gyászoló apa, vagy a gyermek világhozzásába belehalt feleségét gyászoló férj esetében.

AZ ELMÉLET MINT A KLASSZIKUS NORMÁK MEGTESTESÜLÉSE

Claude Lévi-Strauss nyújtja a klasszikus normák legkiemelkedőbb általános elméleti megfogalmazását:

„Az emberek egy csoport tagjaiként nem egyéni érzéseiknek megfelelően viselkednek. Minden ember érzése annak függvényében alakulnak ki, hogy számára mi megengedett vagy kötelező. Mielőtt az egyéni érzelmeiket felébredtetnék, a szokások külső normaként adóttak és ezek a nem érzélem formájában létező normák határozzák meg az egyének érzelmeit, valamint azokat a körülményeket, amelyek között ezek kifejezhetőek vagy kötelezően kifejezendők.”¹⁹

Lévi-Strauss nemcsak az érzelmeik magyarázó erejét, de valóságosságukat is elutasítja:

„Továbbá, ha az intézmények és szokások élettereje abból származna, hogy az egyéni érzelmeik folyamatosan felfrissítik és megerősítik azokat, olyan folyamatosan megújított érzelmi gazdagságot kellene rejteniük, amely valós tartalommal töltené meg őket. Tudjuk, hogy nem ez a helyzet, és hogy állandóságuk általában konvencionális viselkedésből ered.”²⁰

Lévi-Strauss elképzelése szerint az intézmények és szokások érzelmileg annyira sivárak, hogy az embe-

rek a konvencionális cselekvési szabályoknak megfelelő cselekvéskor nem, csak ezek megsértésekor éreznek valós érzelmeiket: „Az érzélem valóban megjelenik, de csak amikor az önmagában közömbös szokás sérül.”²¹ Ha az emberek valóban szenvednek gyászuk során, aligha tűnik objektívnek úgy bemutatni tapasztalataikat, mintha pusztán konvencióknak felelnének meg az elvárt cselekvések végrehajtásán keresztül. Mégis, a klasszikus normáknak megfelelő bizonyítékok bemutatása olyan elvont elméleti állításokat látszik igazolni, melyek sem nem humánusak, sem nem hitelesek. Mikor a tudományos vizsgálódás megkísérli megérteni más kultúrák összetettségét,

nem építheti elméleteit ilyen megkérdőjelezhető alapra.

Amikor a klasszikus normák kizárólagos jogot kapnak az igazság objektív bemutatására, az etnográfia valószínűleg ugyanolyan eséllyel tárja fel, hogy hol hazudik az objektivitás,* és hol mondja el az igazságot. Akkor mi helyettesítheti az etnográfiai írásban a rendszerező, távolságtartó diskurzust? Természetesen a morális felháborodás, a szatíra, a kritika és számtalan egyéb fogalmazási mód is lehetséges. Ezek közül sokat már használtak is, még ezen a fejezeten belül is. Pillanatnyi szemléltető célokat követve azonban

most azt tekintem át, hogy a személyes narratívák miként nyújtanak lehetőséget más életformák bemutatására.

Bár a személyes narratívák is megjelennek a klasszikus szabályok alapján írt etnográfákban, azok általában szó szerint a margóra – előszavakba, bevezető fejezetekbe, utószavakba, lábjegyzetekbe, dőlt vagy apró betűvel szedett esettanulmányokba – lettek száműzve. Valójában a klasszikus normák általában a személyes narratívák és az esettanulmányok rovására teremtették meg hitelességüket. Ugyanakkor ez utóbbi formák gyakran segítettek elő olyan társadalmi folyamatok elemzését, amelyeket még észlelni is nehéz lett volna a távolságtartó, rendszerező diskurzus segítségével.

gú munkái az antropológiai leírás és a történelem viszonyát vizsgálták,¹⁶ illetve a retorikai stratégiák, a szubjektív tapasztalatok és érzelmeik ábrázolásának lehetőségeit keresték a kulturális interpretációban.¹⁷ A ma egyébként költőként és színházi emberként is tevékenykedő antropológus a kilencvenes évek elején az antropológia és a kreativitás kapcsolatával foglalkozott,¹⁸ az elmúlt bő évtizedet pedig a kulturális állampolgárság problematikájának szentelte. Legutóbb pedig egy az antropológia globalizációjával foglalkozó könyv¹⁹ szerkesztésében vett részt.

Rosaldo volt már az Amerikai Etnológiai Társaság elnöke, a Stanford University antropológia tanszékének igazgatója és vezetőségi tagja is.

Irodalom:

Bartlett, E. (2003) 'A Poet of Two Worlds' in *The Buzz @ San Jose Art League Newsletter*, Spring/Summer

Elérhető az interneten:

<http://www.sjal.org/files/newsletter032003.doc>

Clifford, J. (1986) 'Introduction: Partial Truths' in Clifford, J. és Marcus, G. E. (szerk.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press

Clifford, J. (1988) 'On Ethnographic Authority' in *The Predicament of Culture*, London: Harvard University Press

Clifford, J. és Marcus, G. E. (szerk.) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press

Az antropológus Clifford Geertz például leírta azokat a problémákat, amelyekkel egy jávai indonéz temetés közben szembesült. Beszámolóját rövid rendszerező leírással kezdi („a férfiak megkezdik a fából készült sír-jelzők kivágását és a sír megásását”²²), majd múlt időbe vált és leírja egy bizonyos fiú temetését, ahol egyik dolog a másik után sikerül félre. A fent idézetekben még előírászerűnek tűnő fakivágás átalakul: „Körülbelül fél óra után néhány abangi kelleetlenül megkezdte a fadarabok felaprítását sírjelzőkké. Néhány nő apró virágáldozatot kezdett készíteni, bár látszott rajtuk, hogy bármit szívesebben csinálnának. Az azonban nyilvánvaló volt, hogy a rítus megakadt, és senki sem tudta igazán, hogy hogyan is kéne folytatni. A feszültség lassan nőtt.”²³ A veszteség fájdalmával terhelt közegben mindig fennáll a kockázata annak, ami történt: a rutinszerű temetési rítusok szétestek, amikor a muszlim és a hindu résztvevők között fellángoltak az ellentétek. Az összetett konstrukciók általánosságainak vizsgálata helyett e gyötrelmes esemény részletei közötti kutatás világította meg, hogy milyen korlátokat szab, ha összemoszuk a gyászt a rítussal, a rítust pedig a rutinszerű cselekvéssel.

Még egy példa: Loring Danforth antropológus beszámolója a gyászlás konkrét eseményeinek bemutatása után a gyászolók meglehetősen bensőséges élettrajzi portréit rajzolja meg. A szöveg életteli, bár a külsőségekre fókuszáló módon kezdődik:

„A temető hamar étellel telt meg, gyertyák erdeje világított minden sír lábánál. Körülbelül tíz, a fekete, barna és kék különböző árnyalataiba öltözött nő foglalatzkodott a lámpák meggyújtásával és a sírok közötti söprögetéssel. Több nő kezdett el nagy vödörben vizet hordani a közeli templom udvarán található csapból.”²⁴

Danfort vizuális képet fest, melynek hangulata idillien nyugodt és a megszokott rendnek megfelelő. Mégis, a beszámoló előrehaladtával az egyes gyászolók személyes történetei kerülnek az elemzés fókuszába:

„Irimi húszéves lányának halálát szinte mindenki a Potamia falut ért hosszú évek óta ért legragikusabb eseményének tartotta. Eleni öt évvel korábban, 1974 augusztusában halt meg. Nagyon vonzó, magas, fekete hajú fiatal nő volt... Elenit Thessaloniki városában gázolta el egy autó egy hónappal azelőtt, hogy első tanári munkáját megkezdhetette volna. Eleni belehalt a cserbenhagyásos gázolásba.”²⁵

Az olvasó ezután részletekbe menő sirámokat olvashat, megtudhatja, hogy Inri a lánya halálát követő egy teljes éven keresztül nem hagyta el házáat, hogy hogyan alakult ki baráti kapcsolat Inri és egy másik gyászoló anya között, és tanúja lehet a lány exhumációjának, amelynek során az addigra már részletesebben megismert résztvevőkön erőt vesznek érzelmeik. Az etnográfus szavaik, gesztusaik és élettrajzuk bemutatásával érzékelteti az egyes szereplőkön eluralkodó érzelmeket.

Más kultúrák reprezentációjának nincsen egyetlen kizárólagos módszere. Valóban, a kanadai családi reggeliről tett megfigyeléseim azt sugallják, hogy a szándékosan parodisztikusan és torzító módon alkalmazott klasszikus normák bizonyos helyzetekben erő-

teljes leírásokat eredményezhetnek. A rendszerező leírások ugyanúgy lehetnek alkalmasak a társadalmi valóság bizonyos aspektusainak feltárására, mint elfedésére. A klasszikus normák szellemében írt etnográfákat inkább újra kell olvasnunk, mintsem hogy száműzzük őket az antropológiából. A tudományagnak a távolságtartó, rendszerező beszámoló elutasítása helyett új szempontok bevonásával kell ezeket visszaszereznie. Helyi értéken kell vennie ezeket, s nem mással helyettesítenie. A többé már nem érinthetetlen etnográfiai realizmusnak a más kultúrákról elmondható igazság kizárólagos hordozójából a sok lehetséges reprezentációs módszer egyikévé kell válnia. Szatirikus erejét például hasznosíthatnánk a más kultúrákat leíró tanulmányok-

Geertz, C. (1995): 'A tények után' in *Magyar Lettre International*, Vol. 18, pp. 26–29.
 Haller, D. (2002) 'Reflection on the Merits and Perils of Insider Anthropology' in: Haller, D. (szerk.) *Heteronormativity in Anthropology*, A *kea* című német antropológiai folyóirat különszáma, No. 14, pp. 113–146.
 Elérhető az interneten:
<http://amor.rz.hu-berlin.de/hog2ocyt/Native.htm>
 Hammersley, M. és Atkinson, P. (1995) *Ethnography. Principles in Practice*, London: Routledge
 Haraway, D. J. (1991) 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective' in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books
 Keith, M. (1992) 'Angry Writing: (Re)presenting the Unethical World of the Ethnographer' in *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 10. pp. 551–568.
 Kertész I. (1992) *Gályanapló*, Budapest: Magvető
 Marcus, G. E. (1986) 'Ethnography in the Modern World System' in Clifford, J. és Marcus, G. E. (szerk.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press
 Marcus, G. E. (1998a) 'The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork' in *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton: Princeton University Press
 Marcus, G. E. (1998b) 'On Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences' in *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton: Princeton University Press

ban vagy az észak-amerikai társadalom elemzésében. Használhatnánk ezeket más fogalmazásmódokkal párhuzamosan is a mindennapi életben fellelhető spontán-improvizatív és a rutinszerű cselekvések közötti kapcsolatok vizsgálatában.

A jelenleg bevett módszerek fejük tetejére állítása, azaz a távolságtartó, rendszerező diskurzus konkrét esetek leírásaival való helyettesítése bizonyára nem szül megoldást más életek reprezentációjával kapcsolatos vitás kérdésekre. Ezzel szemben a különböző legitim retorikai formákkal kapcsolatos diszciplínaris tolerancia növekedése lehetővé teszi majd, hogy egy szöveg összehasonlíthatóvá váljon más lehetséges verziókkal. Eddig marginalizált vagy tiltott írásmódok legitimitásának elfogadása segítené a tudományágat abban, hogy az emberek életét jónéhány különböző szemszögből közelítse meg. Ez a stratégia hozzásegítené minket az etnográfia egyik fő céljának, az emberi lehetőségek teljes összetettségükben történő megértésének előmozdításához.

EGY FONÁK HÁBORÚS LEÍRÁS

Bizonyára minden antropológust megérintettek – vagy éppen egyenesen megrázták – már kutatási alyaiknak az észak-amerikai vagy az európai kultúráról tett éleslátó etnográfiai megfigyelései. Az én legdrámaibb terepmunka-tapasztalatom az antropológia hivatalos retorikájában eddig ritkán érvényesülő párbeszéd, a kritikai reflexió és a kölcsönös percepció lehetőségét sugallja. Mikor az 1960-as évek végén etnográfusként a Fülöp-szigeteki Észak-Luzon ilongotjai között jártam, a kultúrájukban központi szokásnak számító fejedésként által bennem kiváltott reakció ellen küzdöttem. A fejedésként – a kulturális relativizmus iránti elkötelezettségem ellenére – számomra teljesen idegennek és morálisán kifogásolhatónak tűnt. Akkor, hogy saját kontextusában érthessem meg ezt a gyakorlatot, egyszerűen

figyelman kívül akartam hagyni saját erkölcsi értelmezésemet.

Az első kérdezősködések alapján úgy tűnt, hogy 1945 júniusában, az utolsó japán katona lefejezésével véget értek a fejedésként. Ezek a lefejezések, ahogy az ilongotok mondták, segítettek az amerikai hadsereget. Mikor újabb keletű lefejezések után érdeklődtem, felháborodva így válaszoltak: „Hogyan feltételezhetsz ilyesmit rólunk? Átsegítettek a folyamaton. Etettelek. Törődtem veled. Hogyan feltételezhetsz ilyesmit rólunk?” Csak egyetérteni tudtam.

Körülbelül egyéves terepmunka után ilongot testvérem, Tukbaw és én egy kis repülőgépen ültünk,

mikor lemutatott, és azt mondta: „Itt portyáztunk.” Majd folytatásképpen beszámolt arról is, hogy sokkal később is részt vett fejedésként, mint azt gondolni mertem volna. Hamarosan mindenki elkezdte a maga fejedésként történeteit mesélni. Néhány héten belül rájöttem, hogy a településen már mindenki fejedésként lement. Megrendültem és összezavarodtam, mert társaimat addig jószágosnak és nagylelkűnek ismertem meg. Hogy lehetnek ilyen gondoskodó házigazdák együtt brutális gyilkosok is?

Néhány hónappal később megkaptam a behívómat. Társaim azonnal mondták,

hogy ne menjek Vietnámba, és felajánlották, hogy elrejtenek otthonaikban. Bár saját érzéseimmel összhangban volt ez a felajánlás, nagyon meglepett. Minden különösebb átgondolás nélkül azt feltételeztem, hogy a fejedésként gyávaságnak tartanak a katonai szolgálattal kapcsolatos vonakodásomat. Ők viszont arról beszéltek, hogy a katonák olyan férfiak, akik eladják a testüket. Félreérthetetlenül valatni kezdtek: „Hogyan viselkedhet az ember úgy, mint a katonák? Hogyan parancsolhatja saját testvéreit a tűzvonalba?”

Teljességgel kívül esett morális felfogóképességükön, hogy valaki a saját embereinek („testvéreinek”) parancsba adhatja, hogy veszélyeztessék az életüket. Nem sokat számított, hogy beszédes kér-

Marcus, G. E. és Fischer, M. (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences*, Chicago: University Press of Chicago

Rosaldo, R. (1980) *Ilongot Headhunting, 1883–1974: A Study in Society and History*, Stanford University Press

Rosaldo, R. (1986) 'From the Door of His Tent: The Fieldworker as the Inquisitor' in Clifford, J. és Marcus, G. E. (szerk.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, London: University of California Press

Rosaldo, R. (1989) *Culture & Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston: Beacon Press

Rosaldo, R., Collier, G. A. és Wirth, J. D. (szerk.) (1982) *The Inca and Aztec States, 1400–1800: Anthropology and History*, New York: Academic Press

Rosaldo, R., Lavie, S. és Narayan, K. (szerk.) (1993) *Anthropology/Creativity*, Cornell University Press

Rosaldo, R. és Inga, J. X. (szerk.) (2001) *The Anthropology of Globalization*, Blackwell

Tyler, S. A. (1987) *The Unspeakable: Discourse, Dialog and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison: University of Wisconsin Press

Wolf, E. R. (2000) 'Az antropológia hatalmi erőterében'. In *Magyar Lettre International*, Vol. 38.

Jegyzetek

1. Kertész (1992:35–36)

2. Geertz (1995)

3. Rosaldo (1989). Marcus (1998a:128, 1998b:182–183) a következő könyveket említi az irányzat alapvető irodalmaként: Clifford

désük nem vett tudomást az állami autoritásról és a parancsok hierarchikus láncáról: saját kulturális világom egy csapásra groteszknak tűnt. Őszinte értetlenségük ugyanakkor számottevően csökkentette a köztünk feszülő morális szakadékot, hiszen a modern háborúval összefüggésben tett etnográfiai megfigyelésük egyszerre volt támadó és együttérző. Elutasították társadalmam katonaságának gyakorlatát, és egyben arra biztattak, hogy ne adjam el a testemet.

Ilyen véletlen eseményeken keresztül vált lehetővé köztem és az ilongotok között a kölcsönös kritikai percepció. Ez az eset rámutat: nekünk, etnográfusoknak nemcsak azt kell figyelembe vennünk, hogy a mások leírásakor használt módszereink hogyan működnek, amikor saját magunkat is ezek segítségével ábrázoljuk, de arra is, hogy tanulhatunk mások rólunk alkotott leírásaiból. Jelen esetben a kultúrám egyik központi intézményéről szóló ilongot leírás változtatta meg a pozíciómat. A fejezetéről többé nem beszélhettem a tiszták egyikeként a tisztátalanokhoz. Elvesztett ártatlanságom lehetővé tette, hogy az ilongotok és én – szépség-hibás társadalmak tagjaként – egyenlőbb talajról nézzünk szembe egymással.

Mindkét oldal elvesztette a tisztaság pozícióját, amelyből elítélhette volna a másikat, anélkül, hogy közben kölcsönösen el kellett volna nézzük, amit a másokban morálisan elfogadhatatlannak tartottunk. Számomra akkor mind a háború, mind a fejezet jelentése maradandó, komoly és mély változáson ment keresztül.

Szándékosan formáltam az elfogadható társadalmi erőszakra alkotott elképzelések ütközésének történetét az ilongotok és köztem folyó párbeszéddé. Az anekdota narratív formája a kulturális minták keresésénél jobban megfelel a kulturális határvidékek feltérképezésének. Ha a kulturális határok nyíltan váltanak ki és tükröznek ideológiai vitákat, a kulturális mintákban gondolkodás hallgatólagosan teszi ugyanezt. Akár a múzeumban, akár a bolhapiacra találjuk, a kultúrába mindig előre bele van kódolva az összeütköző ideológiák politikája.

Bár a legtöbb kultúrainterpretáció belép az azt létrehozó politikai konfliktus erőterébe, nem hittem volna, hogy az ilongotok modern háborúról alkotott képe valaha is megjelenik a nemzeti média ideológiai vitájának arénájában. Az egész egy évvel később megjelent cikkkel kezdődött, amelyben szerepelt az iménti anekdota egy változata. A cikk a Stanford University karoknak és alkalmazottaknak szóló heti hírújságjában, a *Campus Report*-ban jelent meg, 1984. október 10-én. A sztorit aztán átvették a nemzeti hírügynökségek.

Tizenegy nappal később a *Chicago Tribune*-ben egy rövid hír jelent meg *A fejezet törzs feladja a leckét* címmel:

„A Fülöp-szigeteken élő ilongot törzs tagjai fejezetek, mert az idegenek lefejezése dühük és gyászuk kifejezésének formája hozzátartozók halálakor. Renato Rosaldo, a Stanford University antropológia tanszékének tanára az ilongotok között az életnek és az erőszaknak a nyugati társadalmakban általánosan elfogadottól kifejezetten eltérő megítélését fedezte fel. Miközben az ilongotok a fejezetet olyan szertartásnak tartják, mely meg-

szabadítja a gyászolót terhétől, sokkolja őket a háborúzó katonák és hadseregek gondolata. A fejezetek számára visszatartó volt az az elképzelés, hogy valaki a társait életük veszélyeztetésére utasíthassa, a katonáskodást pedig a test áruba bocsátásaként értelmezték.”²⁶

Ez a hír később más újságokban is feltűnt, olyan címeken, mint az *Indianapolis Star*-ban 1984. november 4-én megjelent „A háború sokkolja a fejezeteket”. A sztori tömören adta vissza azt a megrendítő döbbenetet, ami az ilongot percepciók kapcsán elfogott.

Az ilongotok azon morális meggyőződése, hogy senkinek sincsen joga ahhoz, hogy másokat testük „eladására” utasítson, eredetileg a vietnámi háborúval kapcsolatos szolgálatmegtagadások idején ragadta meg figyelmemet. Az ilongotok modern hábo-

- (1988); Clifford és Marcus (1986); Marcus és Fischer (1986) és Tyler (1987)
4. Wolf (2000)
 5. Haller (2002) és Clifford (1986:9)
 6. Clifford (1988:22). George E. Marcus főként az európai filozófia háború utáni hermeneutikai, fenomenológiai és szemiotikai irányzatait említi Marcus (1986:166).
 7. Harraway (1991)
 8. Clifford (1986:6)
 9. Michael Keith (1992:558) szerint Anthony Giddens kettős hermeneutikája valójában három fordítási szakaszból áll: (1) a kutatás tárgya kutató percepciója, (2) a kutató percepciója szöveg, (3) szöveg az olvasó értelmezése.
 10. Marcus (1998:111–112)
 11. A párbeszédre épülő írás lehetőségeit és példáit lásd: Clifford (1988).
 12. Például Keith (1992).
 13. Például Hammersley és Atkinson (1995:21).
 14. Bartlett (2003)
 15. <http://www.stanford.edu/dept/anthroCASA/people/faculty/rosaldo.html>
 16. Rosaldo (1986 és 1989)
 17. Rosaldo és Colier és Wirth (1982)
 18. Rosaldo, Lavie és Narayan (1993)
 19. Rosaldo és Inda (2001)

rúról alkotott képe részben egybeesett azzal, amit a háborúellenes mozgalom tagjai gondoltak, ugyanakkor attól számottevően különböző életvilágból származott. Mindennapi életükben az ilongotok viszonylag „anarchisták” voltak; gyakran mondták, hogy senkinek sincs joga ahhoz, hogy megmondja másnak, mit tegyen. A modern nemzetállam kontextusában az ilongot „anarchizmus” felforgatóvá válik, mert veszélyezteti azt az elképzelésünket, hogy bizonyos emberek – akár életük veszélyeztetését is követelő – parancsokat adhatnak másoknak.

Az ilongotok modern háborúról alkotott képéről szóló történetemet Reagan 1984-es elnökké választásának előestéjén meséltem el újra. Az individualizmus és a szabad vállalkozás jogának nevében az észak-amerikai rezsím drámaian növelte az állam hatalmát, és a nemzet történetének legnagyobb békeidő alatt zajló fegyverkezését segítette elő. A heves fegyverkezés érája alatt a radikális jobboldal óriási támogatást érzett maga mögött, s buzgón sietett az ellenzék megfélemlítésére és elnyomására. Az ilongotok modern hadviselésről alkotott nézetei által – ebben a kontextusban – képviselt fenyegetés nem hagyta hidegen a *Washington Times* publicistáját, John Loftont. 1985 első napján késő délután hívott fel, hogy „interjút” készítsen velem. Miután elmondta, hogy szeretne a *Campus Report*-ban megjelent cikk kapcsán kérdéseket feltenni, üdvöztözni kezdett velem. Nem tartott túl sokáig, míg rájöttem, ez nem interjú. Verbális támadás volt, azzal a céllal, hogy megfélemlítsen. Újévi ajándékom eléggé megőrázott.

Miután elmeséltem kollégáimnak az incidenst, megtudtam, hogy a *Washington Times* Moon tiszteletes Egyesítő Egyházának* tulajdonában van. Néhány héttel később kaptam meg kivágva „John Lofton naplójá”-nak újságból kivágott példányát. A cikk címe „És így jutnak a profok egyről a kettőre” volt.

Jegyzetek

A fejezet egy korábbi verziója: „Where Objectivity Lies: The Rhetoric of Anthropology”, in *The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*, ed. John S. Nelson, Allan Megill, Donald N. McCloskey. Univ. of Wisconsin Press, Madison, 1987. 87–110. o.

* A chicano (nőik esetén chicana) az Amerikai Egyesült Államokban élő mexikói – javarészt indián – származású kisebbséghez tartozók gyűjtőneve. (A fordító megjegyzése.)

1. Américo Paredes: „On Ethnographic Work among Minority Groups: A Folklorist’s Perspective”, in *New Directions in Chicano Scholarship*, ed. Ricardo Romo, Raymond Paredes. La Jolla, Calif. Chicano Studies Monograph Series, 1978. 2. o.

A történetet újra elmondó Lofton a *Campus Report*-ban megjelent cikkéből vett idézeteket bőkezűen fűszerezte az olvasói felfordult gyomráról szóló megjegyzéseivel: „Kérem, tűnődjenek el, ha gyomruk elbírja, a Stanford University tanára, Renato Rosaldo szomorú állapotán... (és ehhez jobb, ha hasra lefekszenek, sőt beülnek egy kád gyomornyugtató gyógyszerbe).” Majd kitért a telefonbeszélgetésünkre, de elfelejtette megemlíteni, hogy üvöltözött velem. Semmi kétség, az ellenségem volt.

1985. május 14-én újra felbukkant a történet a *National Enquirer*-ben, de az ilongotok modern háborúról alkotott képének említése nélkül. A cikk ehelyett az ilongotok vélekedésében a gyászolás dühe és a fejedászat között fennálló kapcsolatra koncentrált. Ahogy az gyakran lenni szokott, a cikk címének – „Borzalmas Fejedászok: A nagyvárostól 90 mérföldre élő bizarr törzs még mindig lefejez embereket” – kevés köze volt annak tartalmához. Valójában nem volt más, mint az ilongot kulturális szokások egy teljesen hibás fordítása. A történet – a történeteknek megfelelően – ebben a formájában az ilongotok közreműködésének végét jelentette a nemzeti médiavitában.

A kritikai kultúrakutatás már belépett egy olyan világba, ahol sem kritikus olvasóit, sem az általa ábrázolt társadalmakat nem lehet többé épp csak körülírni. Ahogy az ilongotok megjegyzéseket tehetnek a modern háborúval kapcsolatban, John Lofton és a *National Enquirer* is belehallgathat az én szakmai beszédembe, és én is az övékbe. Ez nem teszi az életünket kényelmesebbé, és nem lesz egyszerűbb ilyen sokszínű közönségnek könyvet írni, mint a klasszikus korszakban, de segít láthatóvá tenni, hogy a kulturális interpretációk egyszerre az ideológiai küzdelmek arénáinak szülöttei és szereplői. Ilyen körülmények között sem a semleges nyelv, sem a nyers tények nem élnek meg.

2. Uo. Kiemelés az eredetiben.

3. Egy antropológiai kutatócsoport Dél-Texasban azt sem vette észre, hogy ottlétük alatt megjelent egy jelentős helyi politikai mozgalom, a La Raza Unida párt.

4. Paredes, „On Ethnographic Work among Minority Groups”, 5. o.

5. Uo. 28. o.

6. Talal Asad hasonlóan érvel: „The Concept of Cultural and Translation”, in *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, ed. James Clifford, George Marcus. Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1986, 141–164.

o. Lásd még Renato Rosaldo, „When Natives Talk Back: Chicano Anthropology since the Late Sixties”, in *The Renato Rosaldo Lectures, 1985*, Tucson, Ariz.: Mexican-American Studies and Research Center, 1986, 3–20. o.

7. Horace Miner: „Body Ritual among the Nacirema”, *American Anthropologist* 58 (1956): 503–507. o. Magyarul: Az iakirema törzs testi rítusai. In *Lettre*, 18 (Orzóy Ágnes fordítása).
8. A hétköznapi és szaknyelv közti különbségtévesen Clifford Geertzről származik, aki az „élményközeli” és „élménytávoli” fogalmakkal fejezte ki ezt a különbséget (amit viszont Heinz Kohut pszichoanalitikustól vett át). Őt idézve: „Egy élményközeli fogalom olyasmi, amit egy személy – egy páciens, egy szubjektum, esetünkben egy etnográfus – saját maga természetesen és könnyedén használhat, hogy meghatározza, mi az, amit ő vagy a társai látnak, éreznek, gondolnak, képzelnek stb., és amit azonnal megért, ha mások használják. Élménytávoli fogalom az, amit az ilyen-olyan szakértők – analitikusok, kísérletezők, etnográfusok, akár papok vagy ideológusok – arra használnak, hogy megvalósítsák tudományos, filozófiai vagy gyakorlati céljaikat.” (Geertz: „From the Native’s Point of View”, in *Local Knowledge*, 57. o.)
9. A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, New York, Free Press of Glencoe, 1964, 241. o.
10. Thorstein Veblen közgazdász és Irving Goffman pszichológus észak-amerikai kultúráról szóló írásaikban mesteri szinten művelték a távolságtartó, normalizáló beszédmódot, analitikusan hatékony, szatirikus módon. Egy többéves véletlenszerűen kiválasztott reprezentatív példában az ivás és drogozás a következőképpen jelenik meg: „Az étrend szertartásos megkülönböztetése leginkább az italok és narkotikumok méregtelenítő használatában látható. Ha ezek a fogyasztásról szóló cikkek költségesek, akkor nagyszerűnek és tiszteletreméltónak tűnnek.” Thorstein Veblen: *The Theory of the Leisure Class*, New York, Random House, 1934, 70. o. Lásd még Irving Goffman: *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Anchor, 1959.
11. *San Jose Mercury News*, January, 17, 1987.
12. Az indonéziai Sulawesiben élő torajak között például a halál kidolgozott kulturális gócpont. Lásd Toby Alice Volkman, *Feasts of Honor: Ritual and Change in the Toraja Highlands*, Urbana, University of Illinois Press, 1985.
13. Jack Goody, *Death, Property and the Ancestors*, Staford Calif., Stanford University Press, 1962. 87. o.
14. Uo.
15. Uo. 88. o.
16. Uo. 91. o. (Kiemelés tőlem.)
17. Uo. (Kiemelés tőlem)
18. Lásd Renato Rosaldo, „The Story of Tukbaw: »They Listen as He Orates«”, in *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, ed. F. E. Reynolds, Donald Capps, The Hague, Mouton, 1976, 121–151. o. és Renato Rosaldo, „Illogot Hunting as Story and Experience”, in *The Anthropology of Experience*, ed. Edward Bruner, Victor Turner, Urbana, University of Illinois Press, 1986, 97–138. o.
19. Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1963, 70. o.
20. Uo.
21. Uo.
- * Lefordíthatatlan szójáték. A „where objectivity lies” egyúttal azt is jelenti: „hol rejlik az objektivitás”. (A fordító megjegyzése.)
22. Clifford Geertz, „Ritual and Social Change: A Javanese Example”, in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, 154. o.
23. Uo., 156. o.
24. Loring Danforth, *The Death Rituals of Greece*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1982, 11. o.
25. Uo., 13. o.
26. *Chicago Tribune*, October 21, 1984.
- * A koreai származású Sun Myung Moon tiszteletes Egyesítő Egyháza a világ egyik legbefolyásosabb szektája. A tömeges esküvőiről is ismert egyház üzleti érdekeltségeinek értékét körülbelül tízmilliárd dollárra becsülik. Moon tiszteletes olyan kétes hírű jobboldali szervezeteket is támogat, mint az Egyház nézeteinek legitimálását célzó Világ Média Szövetség (World Media Association) és a Nemzetközi Kulturális Alapítvány (International Cultural Foundation). Az egyház a szexualitást kizárólag gyermeknemzés céljából tartja elfogadhatónak, s alapértékei között szerepel a homofóbia, az antikommunizmus és az új messiás, Sun Myung Moon feltétlen tisztelete. (A fordító megjegyzése.)



Hajdú József: Teatojás I., 2002