

# **Ökológia - kultúra - embertudomány**

***Környezet és ember a paradigmaváltások korában***

**Egyetemi-főiskolai szöveg- és szemelvénygyűjtemény**  
***(kizárólag oktatási használatra!)***

**Szerkesztette és bevezetővel ellátta**  
**A.Gergely András**

**Budapest - Sopron 2003**

## **TARTALOM**

**Bevezető egy tantárgyi alapozó kurzushoz**

**Franz Boas: A primitív ember értelme**

**Lányi András: Az ökopolitika és a hagyomány**

**Philippe Descola: Az okság fogalma**

**Dawn Chatty: Vándorló népek és a környezet megőrzése**

**Borsos Balázs: Félig festett zebra a Múzeum-körúton**

**Firnicz István: Környezeti kihívás - társadalmi válaszok**

**Vesna V. Godina: Mi hibás az emberi (társadalmi) evolúció koncepciójában?**

**Marta Crivos - Fernando Tula Molina: Antropológia és evolúció a La Plata-i Természettudományi Múzeumban**

**Jávor Benedek: Zöldek a sasfészekben**

**Az ATTAC-ról dióhéjban**

**Ernest Gellner: Culture in Agrarian Society**

**Anthropology and the Environment**

**Anthropology and the Environment**

**Introduction to Environmental Anthropology**

**M. Laura Draetta: Social Sciences and the Environment:  
New Research Practices for Emerging Social Ecology**

**Environmental Ethics**

**Carole M. Counihan: Food as Tie: Negotiating Intimacy  
and Autonomy in the Florentine Family**

**Wenonah Lyon: A szimbolikus jelentésnek a társadalmi  
kontextusa és határai**

**Elmen R. Service: A dél-amerikai yaghanok (jamanák)**

**Catherine Marquette: Cultural Ecology**

## Bevezető egy tantárgyi alapozó kurzushoz

Korunk egyetemi-főiskolai oktatáspolitikája kétségtelenül komoly lépéseket kíván tenni a tudományterületek modernizálása, korszerűvé és „konvertálhatóvá” tétele, ezáltal sokoldalú alkalmazása ügyéért. E tantárgy- és ismeret-korszerűsítés hatékonyabban terjed ki a műszaki-technikai, informatikai és számítástechnikai, biológiai és élettudományi szakterületekre, mint a jóval nehezebben „modernizálható” társadalomtudományokra. A fejlődés és a komplexitás felé nyitottabb társadalmi mozgások, politikai és életmód- vagy életminőség-szintű változások egyre inkább megkövetelik a társadalom mélyebb, egyszersmind kiterjedtebb ismeretét. Elegendő itt talán nem többre, mint az ökológiai félelmekre, a környezettudatot magatartásra, a válságteóriákra utalni, melyek a kríziskezelés feladatát róják az amúgy elvontabb vagy „elszálltabb” szellemi szférákban járatos kutatókra. Nehéz, sőt egyre lehetetlenebb ezért azt a fajta kibúvót keresni, amelyet a humán tudományok oly sokszor megtalálnak akkor, midőn választ (vagy válaszokat) kell (kellene) keresniök a társadalmi (és gazdasági, politikai) változások új vagy megújuló kihívásaira.

A környezettel foglalkozó természettudományok, főként az ökológia tudományterületén persze jó ideje már karakteres kihívások jelzik, hogy a diszciplináris osztottság megnehezíti a válaszadást a környezeti körülmények romlására. Nem elegendő víztisztító berendezésben gondolkodni, ha a természetes élőhelyek egyes típusai pusztulnak; nem elég csak a gyár-kéményekre szerelni szűrőberendezéseket, ha az autóforgalom behálóz egyre több települést vagy tönkreteszi a városkörnyékek rekreációs övezeteit; nem megoldás a vízlépcső, ha kipusztul környékén az élő fajok néhány tucatja, s nem kielégítő az sem, ha néhány jószándékú védegyleti aktivista fához láncolja magát, megakadályozandó kivágását... Nem elegendő eltiltani az embereket a vadászattól és a halászáttól, a műtrágya-használattól és a vegyi kezeléstől, ha ezekhez anyagi érdeke, megélhetési kényszere vagy helyi hagyománya köti őket...

A példák hosszan sorolhatók, s a természeti környezettel foglalkozók bizonyosan jobban is ismerik a válságosra fordult környezeti feltételek károsító mechanizmusait, drámaiban írnák le pusztuló növény-, állat- vagy rovarfajok jövőjét, ijesztőbbre formálnának a társadalmi túlélésre vonatkozó összképet, mint azt a humán tudományok képviselői akár csak el tudnák képzelni. De a gazdaság, a politikai rendszerek és a társadalom átalakulási folyamatára érvényesen e „humán felfogásoknak” is vannak olykor megfontolnivaló képletei, rendszerszerű megközelítései, folyamatszerű ábrázolásai azokról a jelenségekről, amelyek látszólag „csak” (vagy tisztán) a társadalmat érintik...! Be kell immár látni, hogy ökonómiáról beszélni társadalom nélkül, ökológiáról gondolkodni a társas kapcsolati rendszerek és működésmódok áttekintése nélkül épp olyan félreértés, mint egy élőhely flóráját függetleníteni a széljárástól vagy a talaj geológiai rétegződésétől.

Az itt összeállított szöveg- és szemelvénygyűjtemény mindezek okán egy sajátosan interdiszciplináris felfogásból indul ki. Oly módon tekinti a társadalmi (sőt: társas, közösségi) feltételek együttesét, hogy nem kíván e kapcsolatrendszerbe kívülről és fölülről mesterséges kerítéseket beépíteni, nem próbálja mereven elválasztani a természet- és társadalomtudományok közös létét és rendszerszerű összefüggéseit. Ugyanakkor azt sem próbálja vállalni, hogy e kettőt, melyek évszázadok vagy ezredév óta külön-külön utakon (is) járnak, most és itt egybe-kösse, s mindkettőnek elegendő szélességű „autópályává” vastagítsa, közös vonalvezetésük ívét a jövőbe meghosszabbítsa. Ehelyett viszont kínál olyan átlátásokat, párhuzamokat, kölcsönhatásokat, ritmusokat, harmóniakat és értékrendi párhuzamokat, amelyek nélkül sem a tudományágak, sem közös és együttes függésrendszerük nem tárgyalható érdemben. Nem

kíván persze „mindenre alkalmas megoldást” kínálni, csupán egy eddig még talán elhanyagolt, vagy kellőképp figyelembe nem vett szellemi lehetőséget villant föl; olyan lehetséges gondolkodásmód, szinkronitás és diakronitás együttese ez a nézőpont, amelyet bátran követhet, alkalmazhat mindkét tudományterület kutatója. Ha másért nem, legalább közös érdekelt-ségünkért, reménytelibb jövőnkért, a veszélyekkel és valóságokkal együttesen számolni képes egyensúlykeresés esélyeként...

Az a tudományok közti (interdiszciplináris) felfogásmód, melyet helyzetének és fontosságának rövid leírásával próbáltunk jelezni, *ökológiai antropológia* névre hallgat. Mint az elnevezés is egyértelműen mutatja, e két tudományterület közrehatásából, egymást megtermékenyítő felfogásából, összefonódásából áll - ám ekként nem (okvetlenül) képvisel még önálló helyet a tudományok rendszerében. Mint új diszciplinának, erénye, hogy megpróbálja föloldani a humán és „reál” tudományok közötti (nem kevésbé mesterséges) merevségeket, megpróbál átlátását biztosítani az *emberről* és az *emberért* felelősen gondolkodó tudás-területek között, illetve közös érdeklődési pályákat, kölcsönösen elfogadható szempontokat kíván föllelni olyan felfogásmódokat követve, melyek mindkét területen immár elfogadottakká váltak, de egymásra hangolódásukkal eddig még keveset foglalkoztak. Kár lenne itt oly szimpla hivatkozásokba kapaszkodni, melyek szerint egykoron a polihistorok még át tudták tekinteni az emberre, társadalomra, természetre, hitekre (sőt bolygókra-csillagokra) vonatkozó tudás egészét, ma pedig ez már szinte lehetetlen... De arra érdemes és kell is utalni, hogy az emberi társadalmak fejlődésének reménye, a különböző társadalmakat éppen „fejlettségük” alapján mérlegelő, besoroló vagy akár csak összehasonlító szándékok más megítélésbe kerültek át napjainkra, mint láthattuk őket a felvilágosodás időszakában vagy a 19. század végén. A biológusok, a filozófusok, a moralisták és a szociológusok egyként belátták (vagy korszakonként újra fölismerték), hogy az ember fejlődésének kiindulópontja, folyamata és végcélja sem nem egyértelműen meghatározható, sem nem egyformán értékelhető, sem nem összehasonlítható azon a módon, ahogyan ezt Szent Ágoston, Vico, Lamarck, Linné, Condorcet, Darwin, Hegel, Marx, Engels (és követőik) tették. A humánbiológia, a genetika vagy épp az etológia jeles kutatói (Konrad Lorenz, Jane von Lawick-Goodall, Ludwig von Bertalanffy, E. T. Hall, Csányi Vilmos) olyan módon találtak rá a 16-17. században közgondolkodásba került (s addig nem létező!) *fejlődésgondolat*ra, hogy annak immár filozófiai, szociológiai, viselkedés-rendszertani, valláselméleti, kulturális antropológiai kiegészítését is szükségesnek vélik. Sőt, nem ritkán éppen ezek az elméletek - melyek eredményeket és elmaradottságokat, konfliktusokat és harmóniákat, ellentmondásokat és kölcsönös függéseket is felölelnek - találnak rá ismételtén azokra a válaszokra, amelyeket korábban a természet- és társadalomtudományok külön-külön fogalmaztak meg, olykor szkeptikusan, olykor reménytelenül, olykor (politikuskok vagy ideológusok által) előírtan, de összességében mégis egymástól elkülönítve. Ezeket teszik ezeket most ismét közös alapúvá. A válaszok egy része nem akadékoskodik sokat az ellen, hogy az emberi természet (s ezáltal a társas viselkedés, a kapcsolatok rendszere, a kölcsönhatások megannyi módja és formája) biológiai eredetű; más kutatói csoportok harcosan kiállnak amellett, hogy minden biológiai alap és hatás is kultúráktól függő, vagy tanult és tanítható, örökségként kapott és generációról generációra tovább is adható. E két igen eltérő felfogásmód csak az emberi gondolkodástörténet kiemelkedő szakaszaiban, csak néhány (főleg európai és amerikai) térségben, s csupán csekély hatásfokú tudatosság állapotában talál egymásra, szemben például a vallások némelyikének rendszerével, amelyek univerzális megoldást, egyetemes tudást, „örök” hagyományt, elvitathatatlan értékrendet, szakrális normarendszert kínálnak, eltekintve olyan kételyektől, mint az emberlét értelmének megfoghatósága, a morál sokféle rendjének párhuzamossága, a halál ténye és a halál utáni lét kérdése, a változás és az örökkévalóság értéke, az átalakuló ember civilizációs technikái és a pusztítás-pusztulás rémképe stb.

Vissza kell utalnunk arra a fenti megállapításra, hogy az emberiség létének és változásainak célja, léptéke, értelme és haszna sokféle felfogás szerint került megítélésre. Más a teológiai válasz az emberlét kezdeteire és végcéljára, más a morálfilozófiai válasz a lét milyenségének változásaira, más a viselkedéslélektani magyarázat a civilizációs javak hozzáférhetősége, elérhetősége, hasznossága szempontjából, és megint másként ad feleletet az emberiség hihetetlen létszámbeli gyarapodását aggályosan szemlélő társadalomtudomány is arra a kérdésre: képes lesz-e az emberiség a megfelelő, a méltó, a biztató válaszra, amikor a jelenlét formáit és a lét esélyeit latolgatja. Az alább egybeválogatott szöveggyűjtemény mindezeket korántsem tudja pótolni, sem helyettesíteni, sem univerzálisabb válaszokkal felülmúlni: felfogásmódok tükre, visszhangja próbál csupán lenni, melynek változása (és változtathatósága, árnyalása) aszerint is lehetséges, hogy mely területek, milyen súllyal, milyen korszakból, mely társadalom válaszdói által fogalmazódnak meg; vagyis aszerint, kiktől válogatjuk össze a kortárs tudás alapjait, a kereső szempontokat, a fölmerülő kérdésekre adott válaszokat.

Ehhez a széleskörű, de térben-időben igen korlátozott szemelvény-gyűjteményhez nem csupán a válogatás szempontjait kívánom bemutatni. Ezek ugyanis (szándékom szerint) térben is (magyar, európai, amerikai, „primitív” világokból való), időben is („öröknek tekintett”, századfordulós, kortárs stb.) azt illusztrálják, hány- és hányféle megközelítési, megértési mód lehetséges, illetve ezekkel utalnak újabb másokra, amelyek időben megelőzték vagy szaktudományos alapon vitatták egy-egy teória érvényességét. De ezeken felül szándékom az is, hogy a társadalomtudományokkal közelebbről nem ismerkedő, de a belátások hasznát utóbb saját tudásterületükön is felfedező értelmiségi megközelítéshez olyan tudományközi nézőponttal járuljak hozzá, amely nem pusztán kiegészül e komplexebb felfogásmóddal, de egyensúlyba is kerül önmaga hiányzó tudástartományával.

### **Főbb kérdések és kihívások**

Az ökológiai antropológia (bár alig néhány éve-évtizede fogalmazta meg először e felfogásmód létét és lehetőségeit egynéhány kutató) ember és környezete viszonyában kínál új felismeréseket. Kötet-hosszan lehetne ismertetni a szemléletmódokat és iskolákat (s teszik is jópáran, lásd Borsos Balázs összefoglalóját 2001, vagy Lányi András kötetét, 1995), de itt szándékosan egyszerűsítve az interdiszciplináris felfogásmód számunkra való „hasznát”, röviden úgy jellemezhető, mint példa arra az alapkérdésre: hogyan látják a társadalomtudományok az ember és természeti környezete *viszonyát*.

Viszonyt mondok, s ezzel hatások, kölcsönösség, élő kapcsolat is feltételeződik! Van-e ilyen, s ha van, miért nincs? Mi nincs, vagy mi hiányzik ebből a viszonyból? Képes-e az ember önmaga természetéhez való viszonyát *kívülről* látni? Vagy elegendő-e, ha belülről, saját érdekei és létcéljai felől látja a természet kiaknázhatóságát, lesi a maga hasznát, s elorozza azt, amit szükségesnek („szükségletnek”) ítél...?

Azt, hogy a természet miként „tud” önmagáról, hogyan reagál az őt érő (külső és belső) kihívásokra - ezt a társadalomkutatónál jobban tudja a természettannal ismerkedő, az élővilágot „élő világként” értelmező bármely szakember... Az emberrel foglalkozó tudományterületek „megadják” az „érvényesnek” tekintett válaszokat - jelesen a maguk módján... De ama kardinális pont, ahonnan a természettel és a társadalommal foglalkozó felfogásmódok más-más irányba indulnak, ritkán kínál mindkettőjük számára biztos és egyezményes alapot. Az eltérések módja és iránya lehetővé teszi a két út közötti megkülönböztetést az alábbi (a képlet kedvéért igencsak leegyszerűsített módszerbeli és szemléletmódbeli) változatban:

### *a természettudományok*

- az oksági relációkat keresik és mutatják föl;
- a történések rendjét nevezik meg és tapasztalati úton általánosítják;
- eszköztáruk a vizsgálhatóság, az ellenőrizhetőség, a megismételhető kísérletek elvégzésére alakult ki;
- megfigyelési tárgyak és eredményeik a metrizableitás (valamiféle mérce alapján elvégezhető, számszerűsíthető) szempontja alapján jelenik meg;
- vizsgálati helyzeteikre a laboratóriumi elvontság, „patikatisztaság” jellemző, melyben zavaró momentumnak, „információs zajnak” nincs helye;
- belső normájuk az objektivitás, a szubjektum befolyásától mentes „adatkinyerés” és adatközlés; horizontjukon a nagy rendszer(ek) ideája lebeg, gyakorta ezek megnevezése és leírása a céljuk, bár nem mindenkor foglalkoznak a legszélesebb horizonton és legmélyebb komplexitás értelmében vett emberi relációkkal
- a mérési eredmények alapján születő elméletek nemcsak vállalhatók, de időtállóak is (legalább céljuk mindenkor ez volt);
- a megismerési folyamatot és a tervezhetőséget praktikus momentumok, célok és eszköz-rendszerek határozzák meg.

Ebből a megközelítésmódból azonban hiányzik annak (legalább elvi) elismerése, hogy a mérések nemcsak objektívek tudnak lenni, de a kutatás és innováció egyéb mentális feltételek függvénye is (például nevelési rendszeré, kutatói példaké, zseniális oktatóké, „eszement” kísérletezőké stb.). Hiányzik továbbá a hit, a befolyásoltság, a mámor, a vallás, a vonzalom, a poézis, a csók íze és a töltöttkáposzta élménye is. Hiányzik a *cselekvő* ember viszonya a dolgokhoz, jelenségekhez... (Mindez nem jelenti azt, hogy Albert Einstein ne lett volna vallásos vagy muzsikusz is, vagy Stephen W. Hawking ne lett volna mozgáskorlátozott...)

### *a társadalomtudományok*

- az okok mögött szándékot, célt, érdeket, körülmények hatalmát, esendő embert, véletlent is figyelembe vesznek;
- a történések rendszerében az emberi képességek, nyitottságok, hatások és kölcsönhatások, motivációk másik (olykor párhuzamos, olykor szembenálló) rendszerét is figyelembe veszik;
- eszköztáruk a beláthatóság, áttetszőség, esetlegesség, változékonyság, megismételhetetlen egyediség, vitatható hipotézisek és megkérdőjelezhető általánosíthatóság mentén alakult ki;
- megfigyelési tárgyaik és eredményeik egy sajátlagos mérce alapján elvégezhető felmérés részei, ám korántsem mindig számszerűsíthető jelenségek egyes csoportjai, amelyek bemutatása és értelmezése korántsem független a felmérő céljaitól, értékrendjétől, hangoltságától, érzékenységétől stb.;
- vizsgálati helyzetek helyett sokszor virtuális, elvont, szinte alig létező világok szuverén leképezéseire építik tudásszintjüket, s ennek mindenkor része, velejárója a zavaró momentumok, „információs zajok” kalkulálása is, sőt: olykor épp ezek adják a pontosítás (mögöttes jelentés, motiváció, „üzenet”-megértés) lehetőségét is;

- belső normájuk az objektivitásra törekvést kiegészítő kutatói involváltság, a szubjektum befolyásától korántsem mentes megértés, a sokszor szubjektív hangú értelmezés, a kritikai tartalom, a különböző összefüggésekkel számoló, de a „végső tudás” megszerezhetőségében kételkedő alapállás;

- horizontjukon a nagy rendszer(ek) mellett a kis rendszerek, mikrovilágok, kölcsönös belső függésrendszerek belátása is szerepel, a megnevezést és értelmezést egyenrangúként kezelik;

- a felmérési eredmények alapján (nem igazán vagy egyre kevésbé) próbálnak időtálló állításokra vállalkozni (legalább céljuk mindig lehetett egyéb is, pl. befolyásolás, motivációk felismerése, rejtett összefüggések föltárása);

- a megismerési folyamatot sokszor az élet sodrásától függő, számos esetben esetleges vállalkozásnak tekintik, a tervezhetőséget nem okvetlenül tekintik egyfajta végcélnek, sőt a lehetséges konkrétságban is csak feltételes hatások befolyásának tudomásul vétele alapján szólnak.

Ebből a megközelítésmódból láthatóan hiányzik annak (sokszor elemi) elismerése, hogy a mérések objektívek is tudnak lenni, és hogy a kutatás és megértés sokszor szubjektív függvénye a megközelítésmódoknak.

Jelen van továbbá a hit, a befolyásoltság, a mámor, a vallás, a vonzalom, a poézis, a csók íze és a töltöttkáposzta élménye is. Alapmérce a *cselekvő* ember viszonya a dolgokhoz, jelenségekhez, a megismerő szubjektum nyitottsága és befolyásoltsága... (Mindez persze nem jelenti azt, hogy Johann Sebastian Bach ne lett volna vallásos és muzsikusz személyisége dacára roppant rendszerszerűen gondolkodó is, vagy Gandhi ne lett volna törekeny személyisége ellenére tömegeket megmozgató, modernizátor...)

Mesésebben elmondva a társadalomtudomány is hasonlítható - minél „tudományosabb” akar lenni, annál inkább - egy olyan ökológushoz, aki már régóta csak helikopterről nézi („tekinti át”) az élőhelyek állapotát, mikrovilágát - általánosságban persze így is sok mindent tud és meglát, a látottakról „igazat” szól, sok szempontból érvényeset is mondhat, hiszen egykor jól megtanulta, sőt megismerte a kutatási területet - de valójában sosem beszél konkrétan egyetlen élő harangvirágról vagy tintagomba-illatról. A fordulat a társadalomtudományokban is, az egyedi megismerés esetében is akkor következik be, amikor kiváló ökológusunk végre leszáll a terepre (vagyis a társadalomba) és képes lesz leírni azt a sokszínűséget és sokszerűséget, ami akár egyetlen jelenséget is bizonynyal körülvesz, s egyazon biztonsággal fogja majd látni a fát és az egész erdőt is. De azért ez nem a leggyakoribb jelenség: a társadalomtudósoknak is vannak térképeik, adatsoraik a tömegesen létező emberekről, akiket nem személyiségük, adottságaik vagy egyedi voltuk alapján jellemeznek, hanem előfordulási minták alapján: például a *statisztika* vagy a *demográfia*, amelyek nagy embertömegekről alkotnak képet, mégpedig ezt sem egyedekre koncentrálnak, hanem *adatokkal* beszélnek el megfigyeléseiket. A *história* például, mely a történések folyamatát követi figyelemmel, kitüntet egy pontot az emberiség életútján, s abból a mai nap felé közelítve mondja el feltételezéseit vagy adatait, olykor feltételezve, hogy mindennek fejlődési célja, útja, tempója van - s e téren még változás is bekövetkezett, mert az egyívű, egycélú, egyvonalú fejlődés elméletét több másik egészítette ki, s a 20. században már a többvonalú fejlődés-teóriák korántsem voltak ritkák, az egyenes mozgásirányt pedig olykor cikkcakkosnak, olykor nekilendülőnek, máskor megtorpanónak, vagy hullámszerűnek is leírták. A (humán)*geográfia* pedig, mint alkalmazott embertudomány a térbeliség számos mozgásos vagy változó kiterjedésű jelenségét követte nyomon, egyfajta zárt körnek tekintve a létezési módokat és pályákat - de sokszor még így is hiányzott közlendőiből egy-egy esendő emberi momentum, perszonalis érdek, leplezett cél. Az *ökológia* a mikrojelenségek és a makroviszonyok összefüggéseit vizsgálja, problémák és válságok gazdasági-környezeti relációit elemzi, s mint

az „ébredés” vagy félelmes fölismerések tudománya a totális válsághelyzet előtti pillanatokban küld riasztó értesítést az óvatlan társadalmak felé (a Római Klub kiáltványától a Johannesburgi Csúcsig megannyi formában és hangsúllyal). Az *ökopolitika* sok esetben ugyanennek folyamatszervező fegyvertára immár, eszközként él a szinkron és a diakron folyamatok elkülönítésével, programként pedig a központi döntéshozó folyamatok helyett a decentralizált (helyi, autonóm, öntevékeny) mozgalmak és történések fontosságára fókuszál, megfogalmazva a makro helyett a mikro fontosságát, mint azt a „gondolkodj globálisan, cselekedj lokálisan” elhíresült alapelv is jelzi), a harmónia fokozódó hiányát és a diszharmóniák fenyegető hatásait, az egyensúly-szabályozás és a válságkezelés technikáinak elkerülhetetlenségét. A *szociológia* rendszerben gondolkodik, hierarchiákba és függésvizonyokba ágyazza a társadalmi történéseket, az egyes jelenségeket is a tömegesség alakjában teszi kutatás tárgyává, s eszköztárában hangsúlyosan van jelen a kinagyított értelmezések mögötti kutathatóság, az operacionalizálás, a bizonyíthatóság igénye, de szándékát tekintve a komplexitás felé fordul végső soron.

Nem próbálok itt minden tudásterületre kitérni. Nyilvánvaló, hogy a pszichológia például eltér a vázolt képletektől a vallásjelképek kutatása is, a családtörténetírás úgyszintén... Ami fontos itt: *deskriptív* (leíró) *tudástípusok* alakulnak ki, melyek a társas kapcsolatok sűrűjében megneveznek és nyomon követnek téri és időbeli dimenziókban olyan létező formákat, amelyekről a megnevezés kockázatával állíthatnak olyasmit, ami egyediségében érvényes, ugyanakkor kivetíthető, „felszorozható”, némiképp általánosítható is.

Az a tudásterület, s főleg szemléletbeli, módszerbeli másságot is kialakító megismerési mód, amiről fentebb is szóltam, a *kulturális* és az *ökológiai antropológia* a társadalom és az ember kulturális komplexitásáról kíván többet megtudni. Nem csupán egy-egy egyénről, de nem is nagy tömegekről. Nemcsak egy adott pillanatban, s nem egyetlen megnevezési vagy leírási módot előírva, hanem a megjelenítés felelősségét a kutatóra hárítva ugyan, de azzal az esetlegességgel, amely például alkalmas lehet arra, hogy egy „pislantást” értelmezni tudjunk... Miféle eszköz ez, s mire jó ekként...?

Talán legfőképpen a dolgok, jelenségek, tárgyak, viszonylatok bemutatása ez, amely valamilyen fajta „sűrű leírás” formájában is eléggé bizonytalan tud lenni. Ez a bizonytalanság a természettudományok vagy élettudományok esetében a hipotézis vagy teória csődjét, érvénytelenségét, igazolhatatlanságát is jelentheti... Nem így az antropológiában, ahol az ember „mint a kultúra maga szötte hálójában” vergődő lény, egyazon kérdéssel tucatnyi másakra tapint rá, egyazon gesztussal is több mindent fejezhet ki, s környezetének értelmező válaszai, reakciói megerősítik vagy gyengítik a gesztus üzenetét, mondanivalóját, értelmezési rendszerét. Ilyen példa olvasható a kortárs antropológusok egyik koronázatlan királyánál, Clifford Geertz-nél, aki a „Sűrű leírás” című tanulmányában módszerbeli és szemléleti igénnyel vezet be minket a megértés, a megismerés, a jelentéstulajdonítás, az ábrázolás rejtelseibe. Ez az írása magyarul megjelent kötetében sűrű harminc oldal, s éppen az általa világosan bemutatott árnyaltság-igény, az árnyalatvesztések és félreértelmezések példái okán elég veszélyesnek tűnik röviden elmondani, miről is ír. De a kockázatok és mellékhatások tudatában röviden mégis ismertetnem kell, hogy átláthatóvá tessesem a felfogásmód alapszándékát.

„Az operacionalizmusnak mint módszertani dogmának a társadalomtudományokban sohasem volt túl sok értelme, s mára - néhány alaposan kitakarított szeglettől eltekintve (skinneri behaviorizmus, intelligenciavizsgálatok stb.) - nagyrészt ki is halt. /.../ Az a kultúrafogalom, amely mellett síkraszállok... lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejtést tartom céloknak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát” (Geertz 1994:172).



Geertz a „sűrű leírást” mint modellértékű megközelítést (Gilbert Ryle-től kölcsönvett kifejezéssel) úgy illusztrálja, hogy „elmesél” egy történetet, amelyben valaki egy pillanatra lecsukja jobb szemhéját - de a szemlehunyás *pillanatnyi művelete mint esemény* is lehet akár fizioiógias történés (pl. tikkelés, pisantás) és gesztus-tartalmú üzenet (megerősítés, beugratás, jeladás, utánzás stb.), attól függően, milyen tartalmat hordoz. Ezt azonban egy tipikusan „objektív” fotográfia alapján sem egyszerű eldönteni. A kérdés tehát sokszor csak az: vajon a pisantás jelentése hogyan illeszthető a „korrelációs mátrixok alapján történő klaszteranalízis” feltáró mélységeihez, avagy a tudományos leírás operacionalizált eszköztárához...? Geertz válasza egy hosszú történet, amelyben egyazon társaságban mást és mást jelent ugyanaz a fizioiógias mozdulat a résztvevőknek, így hát más és más kontextusban kell értelmezni is.

Ezért mihelyt a kultúrát és magát az emberi viselkedést szimbolikus cselekvésnek (is) tekintjük, értelmét veszíti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár e kettő keveréke. Sziklák vagy álmok, helyi vagy globális, természeti vagy társadalmi, ősi vagy modern - mindegyik ebbe a világba tartozik, a kérdés inkább arra vonatkozik, mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén (Geertz, u.o. 177.).

A kulturális elemzés (és ekként a társadalmak természeti-környezeti-kulturális folyamatainak megértése is) „jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a leghelyesebb találgatásokból”. A leírásnak három jellegzetessége van: *értelmező*, a társadalmi beszéd*folyamatot* értelmezi (azaz megpróbálja kiszabadítani esetleges körülményeiből, kapcsolatokra, kifejezésmódokra, kommunikációkra koncentrálni), illetve tanulmányozható formában *rögzíti* - s egy negyedik tulajdonsága, hogy *mikroszkopikus* (kis szobában is történhetnek nagy események). A leírás során éppúgy nagybetűs realitásokkal kerülünk szembe: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Presztízs, amelyekkel a történészek, politológusok, közgazdászok, szociológusok - csak éppen otthonos környezetben és otthonos formában találunk rájuk, épp ez az etnográfia előnye. Hibája viszont, hogy ismeretlen indián törzsek között vagy óceániai szigeten gyűjtött anyagaikat nagy falitérképekre festeni kívánó kutatók becsvágya olyan modellek kifundálásában kapott fontos szerepet, amelyek a kutatások előrehaladását igazolandó, a helyi igazságoktól az általános elképzelések felé lendültek, s ennyiben többet ártottak, mint mindaz, amit a mintanagyságok megszállottjai (a szociológusok), a mérések fanatikusai (a pszichológusok) vagy a csakis aggregátumokban gondolkodó közgazdászok ki tudtak találni ellenük. A „mikrokozmosz modellek” és a „természetes kísérletek” túlzásai: „égbolt egy homokszemcsében, vagy a lehetőségek messzi túlpártja” (Geertz u.o. 189.).

Az ökológiai szemléletmód esetében ugyancsak egyszerre van szó globális történelemsről és helyi formációkról, a vizek és erdők mérföldnyi kiterjedéséről és egy élőhely mikrovilágáról. Az antropológia szemléletmódja a mikrovilágok kutatásában is ugyanazt a megismerő-értelmező, leíró-interpretáló „metodológiát” teszi szükségessé, mint a távoli tájak, elvarázsolt világok kultúrái és társadalmi esetében...! Vagyis „bármire”, bárminek értelmezésére alkalmas lehet. S ha kutatásról, beilleszkedésről, tapasztalatok regisztrálásáról van szó, akkor a megismert vagy merészen körvonalazott jelenségek értelmezése maga is egyfajta „szövegolvasás”, a környezet, vagy a természeti kultúra szövetének, szövésmintájának „letapogatása”, amely nemigen nélkülözheti a kutatói önértékelést, az összehasonlítást a semmilyen mértékben nem nélkülözhető az empátia gyakorlását, a szerep- és nézőpont-változtatás állandó kísérletét. A „megnevezés joga” éppúgy a kutatóé, mint a megismerhető jelenségek esetében a természettudósé. Amit e tudományos sodrásban a kutató tehet: feltételezi, megkeresi és felmutatja a vélhető vagy megnevezhető értéket. Feladatnak ez sem kevés...

Az antropológiai szemlélet eleve a komplexitásból indul ki, onnan, ahol a szociológia már lemondóan elhagyja a vizsgálhatónak tekintett tartományt. Az antropológia is tényekből építi tudását, eseményekre fordít figyelmet, de a kulturálisan értelmezhető jelenségek komplex egységét, sokszoros összefüggésrendszerét kívánja megérteni, beláttatni, továbbgondolásra ajánlani. Nincsenek „végső válaszai” (vagy ha vannak is, ezek nem kötelezőek a másként gondolkodókra, máshol kutatókra, más összefüggéseket keresőkre nézve). S ha egy olyan jelenséget tekint tárgyának, amilyen a vallás, az emberi testről kialakult kép vagy a csereviszonyok és ajándékok rendszere (Marcell Mauss például mindhármat tanulmányozta, miközben legfontosabb társadalommorfológiai tanulmányát az eszkimókról írta, lásd Mauss 2000), akkor is egyszerre tekinti fontosnak a jelenségek *kívülről* látását és *belülről* áttekintését. Ez az *étikusnak*, illetve *émikusnak* nevezett felfogásmód, melyek egységét, kölcsönhatásban létét, kölcsönös függését és folytonos változásait az antropológusnak hűen kell követnie.

Az antropológiai gondolkodásmód sokáig a kultúra megismerését és rendszerének feltérképezését tekintette feladatának (a „lajstromba vételt” akkor állították le, amikor a minták száma meghaladta a fél ezret, s rá kellett jönni, hogy minden értelmezhető a kultúra rendszerében, s alig van olyan emberi jelenség, amelynek ne lenne a kultúra dimenziójában is sajátos tartalma, funkciója, hatása). Léven szó itt nem valami antropológia-elméleti bevezetőről, engedjessék csupán azt hangsúlyozni, hogy a kultúra eredeti jelentése és tartalma, a *cultivare* leginkább a természetbeni munkálkodásra vonatkozott, a műveléssel kapcsolatos volt, növényi kultúrák, szőlőművelés, talajelőkészítés, mezőgazdasági technikák tartoztak jelentéskörébe. Az antropológusok (bár elsősorban a társadalomkutatókhoz sorolják őket), kezdetben épp annyit foglalkoztak a kortárs vagy történeti népek (pl. indiánok, ázsiai és dél-amerikai magaskultúrák, afrikai törzsi életmódok stb.) természethasználati jellemzőivel, mint a kulturális örökség részeként megbecsülhető régészeti, építészeti, vallási, irodalmi, eszközhasználati sajátosságokkal. Az antropológia a megélhetés, az életmód, az életformák és értékrendek jelenkori, ill. történeti sajátosságait kutatja, s (bárha olykor távolinak tűnő kultúrákról szól, pl. kanadai eszkimókról, szibériai sámánokról, melanéziai kereskedelemről, inka vallási rítusokról, római városünnepekről, japán családszervezési tradíciókról stb.) mondanivalója a kortárs gondolkodás számára is van. Sőt: a magát környezeti és gondolkodási válsághelyzetben érző emberiség, a nyugati kultúra csödjén sopánkodó szakemberek nem kevés csodálattal tekintenek a (véltetően) negyven-hatvan ezer éves melanéziai kultúra mindmáig változatlan fennmaradása felé - vajon hogyan csinálhatják, hogy még mindig életben vannak, mi pedig 2-3000 év alatt szinte „elhasználtuk” kultúránkat és a minket éltető természetet, talán épp a kultúrávesztés, vagy elhasználás nyomán?

Az antropológia által fölített kérdések számos választ kaptak a társadalomtudományok művelőitől, s ezek rövid szemléléseivel most itt csupán főbb vonalait idézhetjük föl mindannak, aminek ökológiai vonatkozásai vannak.

Mint jeleztem, a 19-20. századi embertudományi gondolkodásra jelentős hatással volt az *evolúciós* felfogástól áthatott értelmezés: egy képzeletbeli (vagy a történelmi időben tényleges kezdetként megnevezett) kiinduló ponttól napjainkig ívelően ment végbe az ember (és környezete) szerves fejlődése, s jutott el napjainkra a globális összefüggésekig (jelzésszerűen a nullától a százig, közbülső szakaszon valahol a korai ember megjelenése található):

0 ---:-----> 100

Hasonló folyamatábrán mutatható be az elemitől és egyszerűtől a komplex és kölcsönös függésektől meghatározott (interdependens) rendszerek alakulása:

-----> □

Ismét más összefüggésben a kicsiny és átfogható felől a többfelé ágazó és fraktálszerűen szétszórt rendszerek felé vezető úton is meghatározható egy jelenség helyzete, formája, jövője:

○ -----> \*❁❁❁

Az antropológiai gondolkodásban mindezen variációk elméletileg (és a kultúra saját rendszerében, valamint a környezet és az ember kapcsolatában) egyaránt átfognak sajátos fejlődésképleteket. *Bronislaw Malinowski* például az ember hét vitális szükségletéről beszél (táplálkozás, reprodukció, testi kényelem, biztonság, pihenés, mozgás és növekedés), mint olyan rendszerről, amely a biológiai és pszichológiai funkciók kiteljesedését, amely segíti az egyéni szükségletek átalakulását társadalmi szükségletekké, vagyis kulturálisan és intézményesen nyernek kifejezést. Alfred Reginald Radcliff-Brown pedig az egyénre nem fordít figyelmet, inkább a társadalmi rendszer funkcióit tekinti át, nem véve figyelembe, milyen szükségletek hívták ezt életre (bővebben e kérdésekről lásd Bohannon - Glazer szerk. 1997:376-405). Az antropológiai evolúció a kultúra (vagy kultúrák) rendszerszerű összefüggéseire és rétegzett belső tartalmaira tekintettel részint az egyvonalú (univokális, lineáris) evolúció ábrázolására törekedett:

\* ----->

részint a több ágon, lényegében párhuzamosan vagy több szinten is mutakozó fejlődés bizonyíthatóságát tételezte.

Hasonló felosztási elképzelés övezte az időfolyamatokat is: tételezték az egyes kultúrák egyidejű fejlődését, mások a sokidejű, kölcsönös, egymásra ható felfogások mentén ábrázolták teóriáikat (bővebben e kérdésekről lásd Bohannon - Glazer szerk. 1997; Róheim, 2001; Sperber 2001). Ugyancsak hatásos elméletek alakultak ki annak tételezésével, hogy minden kultúrának vannak egyetemes jellemvonásai, a hasonlóságok (vagy épp az eltérések) átadás ill. átvétel során kerültek más kultúrákba, esetleg azon lehet vitatkozni, melyik az eredeti, melyik a régebbi, egy helyről indultak-e a kultúra szétterjedésében megfigyelhető hatásvonalak, vagy több ponton azonos úton-módon ment végbe a változás, és ennek oka a szétterjedés (diffúzió) vagy átvétel (akkulturáció és adaptáció) volt. Elfogadtak részleges átvételről, megtorpant fejlődésről, egymásra épülő komplexitásokról, mintakövetésről, kölcsönzésekről szóló elméleteket ugyancsak (bővebben Bohannon - Glazer kötetében).

Mindezen teoretikus (és nemegyszer kitartó kutatásokkal évek hosszú során át alátámasztani próbált) megnevezések és feltételezések mindenképpen alkalmazkodni próbáltak három, az antropológia tudományosságot szolgáló alapfeltételhez: 1) empirikus kutató(ko)n alapuló teóriák szereztek maguknak igazi presztízst; 2) a kutatások valamely kultúra, közösség, társadalom valóságos terepén folytak; 3) a különböző témakörök a tudományág idővel önállósodott részei lettek: pl. a vallással kapcsolatos kutatások vallásantropológiává, a várossal kapcsolatosak városantropológiává, a szimbólumok elemzésére vállalkozók szimbolikus vagy interpretatív antropológiává, a gazdaságot elemzők gazdaságantropológiává, a rokonsági kapcsolatokat értelmezők szociálatropológiává váltak. Hasonló történt a politikai, a nemzeti, a történeti, a vizuális, a nyelvi, az orvosi, az ökológiai és más területekkel is - ám mindezek között nincsenek merev diszciplináris határvonalat, egy-egy eljárást, kutatási módszert, értelmezési eszközt vagy teóriát az egyes ágazati antropológiák is kézenfekvő módon használnak fel.

A jelen esetben bennünket közelebbről érdeklő ökológiai felfogások sincsenek előzmények nélkül. Az evolúciós teóriák az élő és az élettelen formák kulturális jelentéstartalmainak értelmezői is voltak, az életmódra és a megélhetés-túlélés esélyeire vonatkozó felfogások nem nélkülözhatték a kollektív tudat megismerését, sem az értékrend átalakulási folyamatait, sem a

kapcsolathálózatok, normák, eszközhasználati típusok, ökokulturális sajátosságok megnevezését - vagyis a *megélhetési módok teljességéről* kellett beszélniök.

Ebben a metszetben csupán vázlatosan nevezhetők meg ezek a belső, tudományrendszertani és tudománytörténeti értelemben fontos elemek, de mint ilyenek leírhatók a következő ábrával:



Nagyon sematikus tehát a kultúrából származó (vagy a kultúrában megtanult) funkcionális elemek mindig valamely térben és időben érvényesülnek, s többnyire szimbólumok fejezik ki őket, a kultúra a struktúra (vagy struktúrák) talapzatán áll, s a strukturális változások adják a történelem folyamatát.

A kultúra megnevezése, értelmezése, határainak kijelölése, belső összefüggéseinek feltárása ennél fogva részint a történelem menetében nyomon követhető változások fölismeréséhez vezet, részint eszközül szolgálhat a humán szféra sajátosságaira vonatkozó tudás bővítéséhez. Az antropológiai gondolkodás ehhez a *rákérdezés* eszközét adja (mi, miért, mióta, mi mindennel összefüggésben, milyen kölcsönhatásokkal együtt, miféle rendszert alkotva, milyen értelmezési lehetőségeket kínálva fogalmazható meg, s hogyan változik maga a kutatás tárgya, a kutató és a következtetések rendszere is), továbbá az értelmezés kötelezettségét, lehetőségét és igen széles (akár szubjektívnek is tekinthető) interpretációs horizontot kínál.

Mindezek ismeretében, s a szükségképpen szűkítés „bűnét” vállalva talán rátérni a *kulturális ökológia*, vagy *ökológiai antropológia* felfogásmódjainak ismertetésére.

A tudományterület alapvetését kidolgozó, az első teóriákat megfogalmazó kutatójának az amerikai *Julian Steward* tekinthető (1902-1972), aki 1929-ben az arizonai sziklarajzok elemzését kezdte meg, s mintegy tíz esztendőn át folyó kutatása a nagy indián kultúrák széles ívű katalógusának összeállítását eredményezte (1938), ezt később kiegészítette még egyes horda-szintű társadalmak (kb. 25-250 fős csoportok) gazdasági tevékenységének elemzésével, az ültetvényes társadalom elemzésével, majd az iparosítási folyamat hatásainak áttekintésével (1956). Felfogásmódjára hatással volt a marxista gondolkodástörténet jellegzetes korszakára reflektáló vita, amely akörül folyt, hogy egy kultúra van, vagy kultúrák vannak, illetve (az 1930-40-es évek teóriái mentén) a klasszikus evolúció helyett a multilineáris evolúció kínál-e inkább érvényes magyarázatot. E vitában a kultúra egyes elemeinek harmóniájára épp annyi érv jutott, mint az elemek konfliktusait megnevező teóriákra, s a strukturális meghatározókra épp annyi, mint a funkcionális összefüggéseket firtatókra. Kitértek az apajogú leszármazási ág fontosságára az anyajogú társadalmat tételezőkkel szemben, a lokális változások súlyára a globálisakkal ellentétben, az exogámia gyakorlására a nőcsere és anyajog értelmezésével szemben, a földtulajdon fontosságára a művelési ágak tekintetében, a rokonsági ágazat és a területi kapcsolatok ellensúlyainak meglétére az egyiket vagy másikat meghatározónak tekintőkkel szemben, s az öröklés fontosságára a birtokszerzés vagy területhasználat korábbi és más módjaival szemben. Steward fölhasználja azt a teóriát, mely szerint a kultúra nem úgy

terjed, mint szél sodorta mag, mely talajt érve gyökeret ver, hanem azt keresi, hol létezett már olyan kulturális talaj, amelyre a kultúra magvai megtelepedhettek, illetve olyan közeg, amely a magszerű rétegzettség mellett a magot hajtássá, („növényi”) kultúrává éltető közeget biztosítva érlelő környezetté válhatott.

Már Steward nézeteiből is látható, hogy a humán- vagy szociálökológia nemcsak a hely és a terület fizikai, biológiai, emberi, kulturális jelenségeinek együttesét szemléli, hanem amíg a humánökológia a biológiai, faji, genetikai változatokkal foglalkozik, a szociálökológia immár a környezethez való alkalmazkodás, a homo sapiens kialakulása, az eszközhasználat, az emberi értelem, a beszéd (a szó és a fogalomalkotás), valamint a kommunikáció szélesebb körére vonatkozóan tesz megállapításokat. E két út, mondhatnánk két aldiszciplína találkozott a chicagói egyetemen (Chicagói Iskola), ahol a városkutató szociológusok (Park, Burgess, McKenzie, később Whyte, Ogburn, Redfield) a társadalmi csoportok és városi közösségek városi tagolódását, szegmentálódását, funkcionális övezeteik kialakulását tanulmányozták, nem kevésbé számolva a (közösségi) kultúra funkcióival és funkcionálisan kialakult tereivel, térhasználati szokásokkal, jelentéstartalmakkal, térbirtoklási módokkal.

Steward és munkatársai (hallgatói, követői) számára a környezet nem egyszerűen szimpla közeg volt, hanem életmódot meghatározó feltétel-együttes, determináló hatásmechanizmus, amely adaptációs (alkalmazkodási, betagolódási) mintákat kínál és ezeket segítő norma-rendszert alakít ki. A kultúra tehát nem a művelődési intézmények használatának rendszerét jelenítette meg, hanem létmódot és annak természeti areák (közegek, tartományok) által körülvevett együttesét, amelyek így nem csupán hasonlóságokban vagy eltérésekben mutatkoztak meg, hanem szerepet kapott bennük a történetiség is, a hozott készletek egész mintázata, melyek mint társadalmi-vallási-politikai-gazdasági tényezők befolyásolták a környezet kulturálisan megszabott hasznosítási lehetőségeit is. Városi környezetben ilyen volt például a lakóhelyek, a megélhetés, a cserekapcsolatok, a térbeli mozgások sokszínű hálózata, természetközeli környezetben pedig a térhasználat funkcióváltozása (kertből házhely, környékből szeméttelp, erdős, mezőgazdasági művelésű tájból ipari övezet, szabad időből „telekre kiutazás” vagy létfenntartó és korszerűsítő barkácsolás lett). A természeti (vidéki) és a városi szembeállítódása, kontrasztjuk megerősödése, megélhetési megoldások nagymérvű változása, be- és kiköltözések presztízs-növelő folyamatai, lakóövezetek érték- és jelentéstartalmának változásai stb. nyomán történt. A *környezet* felfogásában az antropológia hatása azzal járt, hogy részint megengedő, részint tiltó eszköztárként kezdtek rá gondolni, úgy, ahogyan azt a „primitív” társadalmak esetében már megfigyelték, s a kortárs társadalomban kutatott jelenségek repertoárja elkezdett eltérő minták formájában „visszaköszönni”: a primitív gazdaság tevékenységi normái, művelési mintái, viselkedési rituáléi, az elosztások formái részben visszaköszöntek a városi miliőben (ha más formában is). Analógiák voltak megfogalmazhatók továbbá a társadalmi csoportnagyságok függvényében (a hordák kis létszáma, sűrű helyváltoztató mozgása, az ültetvényes gazdálkodók időszakos vagy részleges letelepedettsége, az öntözéses földművelők magas munkaerő-igénye, a magaskultúrák kereskedelmi hálózatainak nagyfokú szervezettsége - mindegyikből kiviláglott, hogy egyfajta kultúra helyett kultúrákról van szó). Steward tehát a kulturális típusok „tanát” a központi (szervező, ellenőrző, serkentő, alapot adó) mag meglétére vezette vissza, megfogalmazta az integráló hatásokat és a diffúziók fontosságát, elméleti bázist kínálva ezzel nemcsak az empirikus (tapasztalati-, tény-) kutatások indulásához, de az összehasonlító kultúrakutatások megindulásához is (bővebben lásd Bohannon - Glazer 1997: 437-450).

Steward nyomában *Leslie A. White* járt (1900-1975), aki 1927-től a Buffalo Egyetem antropológiai tanszékének oktatójaként és a Henry Lewis Morgan útmutatásait követő evolucionisták egyikeként olyan kultúratudományt (kulturológiát) próbált kialakítani, amelynek alapjait az evolúciós fejlődésben látta, az emberi viselkedés alapjaként pedig a

homo sapiens szimbólumalkotó képességét nevezte meg. Ő annak az iskolának képviselője volt, amely a kultúrák helyett *a* kultúra létében hitt, s a fejlődést az ember leglényegesebb megjelenésformájaként a természeti energiák megszelídítésében, emberi uralom alá vonásában, a művelésben (kultivare) nevezte meg. Felfogásmódjában, amely elveti a pszichologikus és individualista magyarázatot a különböző társadalmak kulturális hagyományainak összecsengését illetően, hármas rendszert találunk: elsődlegesen technológiai, szociológiai, valamint ideológiai rendszert különböztetett meg, ezek együttesének tartotta a kultúrát, de úgy vélte, hogy mindennek alapja az egyes alrendszerek szerepe és technológiai mögöttése, eszközhasználati, energetikai és mechanikai bázisa. Ugyancsak hármas tagolású rendszerbe illesztette a kulturális fejlődésfolyamatot, amelynek az ember létével összefüggésben 1) a domesztikáció (állatok háziasítása, növényi kultúrák termesztésre beállítása), 2) a földtulajdon megszerzése és fenntartása, valamint 3) az energiaháztartás kialakítása és karbantartása szempontjából van főszerepe. Egészében úgy értékelte, hogy a haladás, a fejlődés és a civilizáció a technológiák függvényében alakult és vált a társadalmi rendszeren belüli, azt körülvevő, s így meghatározó örökséggé, az evolúció pedig a növekedési ráta függvénye, nem a fajé, fizikai típusoké, intelligenciáé vagy ösztönkészleteké (bővebben lásd Bohannon - Glazer 1997: 457-486).

Az evolúciós elméletek közül is érdekesen emelkedik ki *Marshall D. Sahlins* (1930 - ) „neoevolucionista” életműve, mely a szociobiológia hatását elkerülni próbáló amerikai teóriává, ún. „univerzális evolúció-elméletté” vált. Teóriája vitában állt Steward nézetével, aki feltételezte, hogy ha minden társadalom végigment ugyanazokon a fejlődési fázisokon, akkor az unilineáris fejlődés kell mértékegysége legyen a kultúra jelenlegi állapotának. Sahlins viszont a létező kultúrákat specifikus fejlődésre és általános evolúciós útra vezette vissza, amely számtalan vonal mentén alakult, s időnként fokozatokban is eltérő, ezenfelül adaptációs módokban és reprodukciós stratégiákban is különbözik, vagyis a környezeti alkalmazkodás hol erőforrás- és energia-függő, hol pedig az élettér szűköségétől kényszerített - de minden kultúra a maga állapotában nagyszerű és egyedi módon igazolja az eltéréseket, sajátosságokat, melyek alapján nem lehet összehasonlításra és minősítésre alkalmas rangsort kialakítani közöttük. Sahlins úgy látta, hogy a fejlődési fokozatok nem magukban állnak, hanem összefüggésekben, vagyis mindegyik több létező kultúrát köt össze. Ha a haladást koordináta-rendszerben ábrázoljuk, felfelé haladó átlós vonala az idő horizontján mindig mérhetően mutatja az egysejtűek, halak, hüllők, madarak, gerincesek, emlősök kialakulási és fejlődési-komplexitási szakaszait. Ugyanez a létező emberi kulturális csoportok esetében is fennállna, de a valóságban a sziú indián, az eszkimó és az angol kultúra nem egymás fejlődési végletei, hanem egyidejűleg létező fejlődési utak, melyek között nincs rangsor, magasabb vagy alacsonyabb evolúciós állapot. Tehát a biológiai evolúció igenis egymásra épülő fejlődési szintekből áll, egy-két kitéréssel, de a kulturális nem, így egyik inkább unilineáris, a másik pedig multilineáris. A módosulásokkal járó leszármazás, az adaptáció eltérő mintái, az integráció szintjének kiterjedései nem kulturális hajlamtól, beállítódástól, érdeklődéstől függenek, vagyis a modifikációk nem összehasonlíthatóak. Számos nagy civilizáció elpusztult az utóbbi 2000 évben, akár a jólét csúcsán is, mert „a versenyfutást nem a gyorsabb, a csatát pedig nem az erősebb nyeri”, hanem a kultúra általános és specifikus szintjének változásaiból áll össze az a struktúra, amely könnyebben vagy nehezebben képes fennmaradni, de az összevetés nem lineáris és nem pusztán hierarchikus, inkább formák történetének felel meg (bővebben lásd Bohannon - Glazer 1997:487-514).

Nem lesz mód a jelen keretek között teljes tudománytörténeti vázlatot adni, de egy, *A kultúra, az ember és a természet* című kötetével korszakosat alkotó antropológust még okvetlenül említeni kell. *Marvin Harris* (1927 - ) teóriáját a kulturális materializmus kidolgozójának járó tisztelettel említik, kézikönyvekben megjelent írásai is (pl. antropológiaelméleti összegzése

vagy kultúratudományi vitairata) olyan hatást gyakoroltak, mint a *Tehenek, disznók, háborúk és boszorkányok* című kötete. Módszere és szemléletmódja a társadalom jobb megértését szolgáló, finomított összehasonlító eszköz, mely az émikus megközelítésen (a „fonémikus” szóból eredő fogalmon) alapul, melyben a kultúrát úgy értelmezi, mint látásmódot, melyet az adott közösség saját képviselői, formálói, használói tudnak magukénak. Az evolúció fogalmát nem az „előrehaladás” értelmében veszi, nem a kultúra kialakulása foglalkoztatja, hanem a specifikus kulturális jegyek megléte és funkcionálása egy adott kultúrán belül (pl. miért nem esznek az indiaiak tehenhúst?). Vagyis specifikus evolúciós vagy adaptációs kérdések feldolgozásával, pl. a húsevés és a vallás, a tehén és a tejellátás, az éhezés és a nyájak pusztulása értelmezésével ad választ arra, amire a materialisták történeti vagy ideologikus válaszai (pl. vallási tilalom, hagyomány, fertőzésveszély) nem kielégítőek. Úgy látja, hogy szociokulturális és társadalmi interakciók kérdésekre kell választ adni, ha arra kérdezzük rá, népek vagy csoportnak tekintik-e inkább magukat, művészetnek és vallásnak tekintik-e inkább a tudást, vagy tulajdonnak és leszármazási előjognak. „Az egyes társadalmak kulturális repertoárjai a populációnak és társadalmi életének fennmaradásához járulnak hozzá. Emiatt merül fel annak szükségessége, hogy szociokulturális rendszerekről beszéljünk, ezzel egy populáció, egy társadalom és egy kultúra összekapcsolódását kifejezve, s emberek, gondolatok és cselekmények kötött rendjét megalkotva. Az ilyen kapcsolódások és elrendeződések rendszerjellege egyáltalán nem tekinthető magától értetődőnek, inkább stratégiai feltevésként fogható fel, amit csak akkor igazolhatunk, ha kimutatjuk, hogy serkentő és ellenőrizhető elméletekhez vezet” (518). Ilyen elmélet gyanánt az általa megalkotott kulturális materializmus univerzális struktúráját előbb tesztelni próbálja George Peter Murdock, Talcott Parsons, Clark Wissler és Benjamin Lee Whorf elméletein, majd bizonyítja, hogy dogma-értékű az „a hiedelem, mely szerint a társadalomtudósoknak nem kell választaniuk a kutatási stratégiák között, mielőtt az emberek társadalmi életének vizsgálatára vállalkoznak” (550). Vagyis a struktúrák és szuperstruktúrák belátásához biztosan kell látni a helyét az infrastruktúrának és azoknak a visszacsatolási folyamatoknak, amelyek révén a hatalmi-politikai rendszer dehumanizálás nélkül tud visszahatni a társadalom reprodukciós céljaira. A kulturális materializmus a viselkedéssel is foglalkozik, midőn szeretné megérteni: mi az emberi célok oka, hogyan alakul ki egyfajta mentális és morális univerzum a cselekvések mögött, miként áll össze csoportos tudás és tapasztalat az emberi társadalmak termelési és önfenntartási rendjében, illetve milyen bio-pszichikai állandók vannak jelen a termelési mód és termelési viszonyok rendjében (az energiagazdaság alapján, a munkaerő értéke és gyarapítása révén, valamint a populáció növekedése és a megélhetés okai szerint). Harris kimutatja, hogy egy-egy bizonyos viselkedési opció miért valószínűbb a másikinál, taszítások és vonzások, nyomásgyakorlás és más „metafizikai erők” jelenléte miként befolyásolja az egyének viselkedését, és milyen beszédaktus határozza meg az emberi együttműködések alapjait, találmányok és technikák megvalósítását, egyensúlyok és csoportok jóléte-fennmaradása formáit. „A kulturális materialisták állítják: ... minden más kulturálisan meghatározott gondolatot és cselekvést, ami ezeket az egyéneket és csoportokat foglalkoztatja, valószínűleg közvetlenül vagy közvetetten meghatározza ennek az egyensúlynak a sajátos jellege. De mindezt nem abból a végleges meggyőződésből kiindulva állítjuk, mintha tudnánk, hogy a világ milyen is valójában; csupán azért állítjuk, hogy megpróbáljuk a lehető legjobb elméletet felállítani arról, hogy valószínűleg milyen is a világ” (530).

Harris szavai nem közvetlen analógia alapján kerültek ide (bővebben lásd Bohannon - Glazer 1997:515-551), de érdekesen egybeesnek Clifford Geertz megfogalmazásával, aki a kulturális jelentéstérben elhelyezkedő embert ugyanilyen védtelennek mutatja, a világról nyerhető bizonyosságokat ugyanilyen szkeptikusan cáfolja, s mégis arra biztat: lássuk be, hogy a többféle értelmezés nem árt, csupán használhat azoknak is, akik kialakítják őket, s azoknak is, akik belülről nézve másképp fogalmaznak saját világukról, mint a kívülállók

teszik ugyanerről. A társadalomtudományok rendszerszerű értelmezési módjai és a korlátozott szépségszisztem eluralkodása azonban nem a lemondás hangsúlyával szól, csupán az óvatosságával. Képzelt ökológusunknak lehet az a tapasztalat, hogy egyik gomba miben másabb, mint a másik, talán nem újdonság - de nem is okvetlenül kardinális kérdés az erdő túlélő stratégiái szempontjából. A társadalom és a természet harmóniájában (vagy íratlan békeszerződésében) eddig meglévő kiegyezések felborulása, korunk ökológiai krízise azonban sürgetővé teszi a belátások hitelességét. A kríziskezelés ma még talán elsősorban a nyugati társadalmak sorskérdéseként fogalmazódik meg, de jobbra csak azért, mert a nem-nyugati társadalmakat aligha kérdezte eddig bárki is: akarnak-e fölborult tankhajóktól és olaj-óceántól szenvedni, akarnak-e ólommal fertőzött vizek halaival táplálkozni; akarnak-e pusztító fertőzésektől kimúlni, számoltak-e a kulturális törésvonalak és ökológiai robbanások, vagy agrárpiaci mesterkedések és bolygóközi háborúzások védtelen kárvallottaivá lenni... Az alapkérdés egyre inkább a természeti erőforrás felhasználás és termelődés egyensúlyát visszaállítani szándékozó válságkezelés lesz.

### **A kulturális ökológia napjainkban**

A világ népeit az „embertudomány”, amely az emberi lény (és révén az emberiség) tanulmányozására vállalkozott azonos és eltérő jegyek alapján „osztotta el”, de az eloszlás, az eredet, a társadalmi besorolás, a fizikai típusok, a környezeti és társadalmi viszonyok komplex, kultúraként megjelenő összefüggérendszerében próbálta megismerni, szükségképpen jellemezte azzal, ahol és ahogyan élnek. Taglalva az embertani típusokat, nyelvcsaládokat, vallási és más ritualizálódott feltételeket, valamint végső soron a társadalmak fejlődésvonalán és az adott térben megtalálható társadalmakat, több nagyobb típust különített el. Az alapvető etnokulturális típusok:

*zsákmányolók* (köztük az arktikus eszkimók, az arktikus tűzföldiek, az ausztrálid sivatagiak, az ausztrálid bozót lakók, az esőerdeiek - pl. a janomami indiánok vagy a pigmeusok);

*speciális zsákmányolók* (pl. síksági indiánok, kaliforniai indiánok);

*nagyállattartók és pásztorok* (köztük a kelet-afrikai szarvasmarha-tartók, teve-tartók - tuaregek - valamint a földművelő-állattartók - Észak-Afrikában);

*ültetvényes kultúrák* (pl. India, Kína)

*földművelő kultúrák* (ezek számos típusa bolygószerre él);

*komplex gazdaságban élők* (példáikat főként a modernizálódott társadalmakban találhatjuk, bár a maga módján minden indián vagy afrikai falu komplex gazdaságként fogható fel).

Az antropológia vállalt feladata az egyes társadalmak tanulmányozása és összehasonlítása az indukció módszere révén (Franz Boas), a szokások tanulmányozása egy kulturális egész részeként, valamint elterjedtségük elemzése a szomszédos kultúrákban. Amikor az antropológia kutató nézőpontja és rákérdező módszere révén felfedi a szerkezeti tényezők hatását, a kultúrát alakító pszichológiai aspektusokat és a szokásokat, akkor a helyi-területi fejlődés történetét figyelembe véve nevezi meg azokat a kulturális alakzatokat, amelyek az alaptípusuk normái szerint megfigyelhetők, és nem a biológiai, evolucionista vagy összehasonlító szemléletmódot követi, hanem a kulturális integráció hatását és folyamatát. Ennek az integrációs mechanizmusnak régtől fogva módja volt egy-egy szubkultúra, csoportszintű társadalom vagy etnikai miliő szervező elvei alapján hatás alá vonni egyes típusokat, közösségeket vagy kollektív entitásokat - a globalizáció korában azonban erre már csak részben van esély. Az antropológusok (a kortárs világ egy korántsem elhanyagolható részében) egyre többször



kényszerülnek arra, hogy kérdezők helyett válaszadók legyenek... Így például a globális krízisek révén felmerülő kérdésekre az egyik válasz a kaoszelméletek elfogadása, a sorsára hagyott elégedetlenség tudomásulvétele. A másik - nem kevésbé kreatív, de jóval lokálisabb szinten megadott válasz - a kulturális ökológia útkeresése; olyan teóriák kerülnek itt elő, mint Marcel Mauss elmélete az ajándékok és viszonzásuk témaköréről (az 1925-ös tanulmány korszakos jelentőségű volt, Durkheim és Polányi Károly sikeréhez fogható), s végül is a nem-marxista teóriák közül a reciprocitás és redisztribúció kérdéskörének, a társadalmi munka- és érték-gazdálkodás sajátos rendjének megfogalmazásához vezetett (bővebben lásd pl. Pálinkás 2000:69-76). E nemcsak dologi cserére, hanem a munka-érték, az időháztartás, a rangok, a társadalmi szerepviselkedés, a szimbolikus tőkék piacára vonatkozó megfontolások a huszadik század végi gazdasági-, társadalmi-, morális- és értékválság kimondásáig jutottak el, látványosan jelezve például azt, hogy a társadalom egyedei közötti kooperáció lehetősége, szándéka és feltételrendszere, valamint a szerződési morál és a kölcsönösen tiszteltetben tartott jogképeség a versengő típusú társadalmakban is működési alapfeltétel, nélkülük végletes válságok kezdődnek meg, és a lerabló-zsákmányoló életmód önmagában nem élheti túl a totális szolgáltatásokban gondolkodó társadalmi közösségeket. Az ökológiai feltételeket ugyanis nem érdemes egyedül a gazdasághoz kapcsolni, mellette a társadalmi együttélésnek megannyi nélkülözhetetlen szabálya, racionalitása, normája, értéktartománya van... - beleértve a szokásokat, a társadalmi kommunikáció számos formáját, a nyelvet, a hitelképességet, a kölcsönösséget, a bizalmat stb.

A kultúra ökológiája kétségkívül visszatekint a természet és társadalom, kultúra és világ- (vagy válság-)értelmezés 1920-30-as évekbeli előképeire, az eredeti, ökológiára, az entitás és környezete, vagyis ebben az esetben a kultúra és a környezet viszonyára. A *cultural ecology* egyaránt hangsúlyos szópár, de korunk értelmezési tartományaiban az ökológia a kölcsönhatások tanulmányozása kíván lenni élő szervezetek eloszlása és mennyisége, egyensúlya és változásai szempontjából. S amiként az antropológia a viselkedés, felfogások, értelmezések és létmódok jelentéses univerzuma, a kultúra kontextusában értelmezett ökológia sem tud eltekinteni attól, hogy egy jelenség nem vonatkoztatható el saját háttérétől, történetétől, működési közegétől, „társadalmi környezetétől”. Ezt a háttérrel a kultúra adja, de nem elterpeszkedett felhővonulatként, hanem szinte természetes környezetként (létező szellemi-spirituális közegként): a természeti objektumok szintje „fölött” úgy létezik a környezet, mint kényszerfeltételek együttese, külvilág, működési közeg. A hagyományos élővilág-felosztásba ma már az ember is szerves lényként beletartozik. A kultúra által vezérelt létszférák, amelyeket az *ökológiai antropológia* tanulmányoz, leegyszerűsített formában a következő tudományterületeken jelennek meg: ilyenek a *viselkedéstudományok*, melyek ember és világ, mikro és makro, tér és idő dimenziójában taglalják a létmódok szerves egységét; a *kultúra ökológiája* (ebben az értelemben a kultúra attitűdök, magatartások, ismeretek, minták összességeként jelenik meg, pl. az antropológus Ralph Lintonnál, de Clifford Geertz-nél már kevésbé viselkedés, mint inkább jelentés-univerzum); végül a környezeti nevelés, a környezettervezés és a környezetvédelem szoros egysége, melynek környezetpolitikává és környezettudatos pedagógiává szervesülését intézmények, értékrendek, szemléletmódok egyaránt szolgálják.

Az ökológiai antropológiát - más néven, de nem teljesen azonos tartalommal - *környezeti antropológiának* is nevezik (lásd bővebben Borsos 2000), melynek fő kérdése, hogy *a kultúra természeti környezetében milyen jelenségek hatnak együttesen*. E tudományterület teoretikusai az alapkérdést nem a *valamennyi kultúrában* jelen lévő alrendszereket értelmezve válaszolják meg, hanem a kultúra kialakulása, szerveződése, „miértjei” és „hogyanjai” révén. Vagyis a kölcsönhatásokban. S teszik ezt úgy, hogy nem a biológiai ökológiából (ez egy szakkifejezés, melynek tartalmán folytonosan vitatkoznak, de kitartóan és egyre bővülő jelentéstartalommal mégis használják) eredeztetnek párhuzamokat, hanem a főntebb említett, Stewart által leírt (vagy az

őt megelőző időszakban *antropogeográfiának* nevezett), technikai-fizikai-geográfiai és elosztási determinizmusokban, talaj-éghajlat-társadalmi élet összefüggéseiben, valamint a Stewart elődei által tárgyalt ismétlődő szabályrendszerek szintézisében, illetve kulturális areákban és történeti hatásokban nevezik meg a lényegi történeteket. A kultúra ökológiája persze egyúttal *humánökológia* is, melynek azonban teljes tartalmára vonatkozó tudományos konszenzus még nem alakult ki (minderről részletesebben és áttekintően is Borsos Balázs értekezett hozzáférhető forrásanyagban, nem véletlen, hogy tanulmánya részét képezi szövegválogatásunknak is).

Említést érdemel még a kulturális ökológia eszköztára, tudományos horizontja és megközelítési szándéka abban a felfogásmódban is, melynek talán legfőbb hazai képviselője *Lányi András*. A korántsem titkoltan kombattáns környezetvédő író-tanár-esszéista-filozófus egyenesen a történetfelfogások és jelenkor-értelmezések kompendiumaként, összefoglaló morális stratégiájaként bánt a tudásanyaggal, amelyet a társadalomtudományok fölhalmoztak az évszázadok során - mintha bizony kezdettől nem is lett volna más célja az emberi tudásnak és létnek, mint ennek a magatartásnak összehangolása a természeti környezettel, biológiai eseményekkel és kulturális örökséggel. Lányi egész kötetet szentelt válogatott írásainak, amelyek ezt a programot illusztrálják (sőt: harsányan kikiáltják!), melynek teljes tartalmát itt nem közölhetjük újra. Ezért csupán egy izgalmas írást válogattunk be a tananyagként szolgáló szemelvénygyűjteménybe, tudatosítva azt a szándékot, mely az ökológia kulturális felfogásmódját tükrözi.

Nemcsak ez utóbbi írás, hanem a válogatás egésze arra épül, hogy az olvasó (hallgató) bizony kiegészítheti más tárgyú ismereteivel, illetve hasznosíthatja más gondolkörben és más tudományterületen is alkalmazható ismeretanyagként. A szöveggyűjtemény e funkciója kétségtelenül a tudományközi és a tudományok „bevált” határain túlívelő tudás- és gondolkodásmódok lehetőségeinek bővítése. Reméljük, hogy a tudni érdemes dolgok körét a látszólag tőlük távoli, egészében mégis nagyon közeli társadalomismeret nemcsak bővíti, nemcsak új tudástartományt hoz közelebb, hanem „felforgatóan” más megközelítési módja révén talán át is hatja...

*a szerkesztő*

### Ajánlott irodalom a Bevezetőhöz

**Bernstejn, B. M.:** A hagyomány és a szociokulturális (társadalmi kulturális) struktúrák. In Hofer Tamás - Niedermüller Péter szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport - OSZK Magyarországtudató Csoport, Bp., 1987., 115-126. p.

**Bodrogi Tibor:** Mesterségek, társadalmak születése. Fekete Sas Bt., Budapest, 2001.

**Boglár Lajos:** Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? In *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, KVAT Füzetek 1., 99-105. p.

**Boglár Lajos:** Szimbolizáció és akkulturáció. In Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk*. Osiris, Bp., 1995., 389-394. p.

**Bohannon, Paul - Glazer, Mark** szerk.: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem Kft, Budapest, 1997.

**Borsányi László:** A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 99(1), 1988., 53-82. p.

**Borsos Balázs:** Félig festett zebra a Múzeum körül. *Kultúra és Közösség*, II. folyam, V. évfolyam, 2000/4-2001/1:99-108. p.

**Cohen, Abner:** A szimbolikus cselekvés és az én struktúrája. In Hoppál Mihály - Niedermüller Péter szerk. *Jelképek - kommunikáció - társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp., 1983. 69-76. p.

**Douglas, Mary:** A két test. *Magyar Lettre International*, 18., 1995., 8-11. p.

**Durkheim, Émile - Mauss, Marcel:** Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim, É.: *A társadalmi tények meghatározásához*. Gondolat, Bp., 1978., 253-334. p.

**Ecsedy Csaba:** A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálantropológiában. In *Népi kultúra - Népi társadalom IV*. Akadémiai, Bp. 1970. 357-364. p.

**Fejős Zoltán:** Esélyekről - elmélettel vagy anélkül. *Replika*, 13-14. sz., 1994. június, 135-140. p.

**Geertz, Clifford:** A tények után. *Magyar Lettre International*, 18. sz. 1995/ősz, 26-29. p.

**Geertz, Clifford:** Az értelmezés hatalma. /Vál. és szerk. Niedermüller Péter/. Századvég, Bp., 1994:352-368.

**Hannerz, Ulf:** Elmélet az antropológiában: szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. /Kivonat/. In Hofer T. - Niedermüller P. szerk. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA NKCS - OSZK MKCS, Bp., 1988., 101-106. p.

**Hart, C. W. M.:** Kultúr-antropológia és szociológia. In: Balogh József. szerk. *Modern polgári szociológia*. Szöveggyűjtemény, V. kötet. ELTE BTK - Tankönyvkiadó, Bp. 1968. 222-245. p.

**Harris, Marvin:** A kulturális materializmus elméleti alapkérdései. In Bohannon - Glazer szerk. *Mérföldkövek...*, 1997:515-551. p.

**Krockow, Christian Graf von:** Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. =*Szociológiai Figyelő*, 1990/2. sz., 63-74. p.

**Kroeber, Alfred L. - Parsons, Talcott:** A kultúra fogalma és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika* 15-16. /1994. december/, 236-238. p.

- Lányi András:** *Együttéléstan*. Liget Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- Leach, Edmund:** *Szociálanropológia*. Osiris, Bp. 1996. 11-46. p. + bibl.
- Linton, Ralph:** *The Study of Man. An Introduction*. Appleton Century Crofts Company, 1936.
- Lévi-Strauss, Claude:** *Szomorú trópusok*. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994., 234-239, 258-307, 388-404. p.
- Malinowski, Bronislaw:** A csoport és az egyén a funkcionális elemzésben. In Bohannan - Glazer szerk. *Mérföldkövek...*, 1997:376-405. p.
- Mauss, Marcel** 2000 Társadalommorfológia. In *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 449-536. p.
- Newall, Victoria:** A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia*, 87. sz.; 432-437. p.
- Niedermüller Péter:** Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. *Replika*, 15-16. /1994. december/, 217-234. p.
- Niedermüller Péter:** Paradigmák és esélyek. In: Hadas Miklós szerk. *A kultúrakutatás esélyei*. =*Replika*, 13-14. sz., 89-129. p.
- Pálinkás János:** A csere nem piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség*, 2000:69-76
- Róheim Géza:** *A kultúra eredete és szerepe*. Animula Kiadó, Budapest, 2001.
- Sahlins, Marshall D.:** Specifikus és általános evolúció. In Bohannan - Glazer szerk. *Mérföldkövek...*, 1997:487-514. p.
- Sárkány Mihály:** Megjegyzések a komplex társadalmak szociálanropológiai vizsgálatához. In *Népi kultúra - Népi társadalom IV.*, Akadémiai, Bp., 1970., 243-257. p.
- Sperber, Dan:** *A kultúra magyarázata*. Osiris zsebkönyvtár. Budapest, 2001.
- Steward, Julian:** A kulturális ökológia fogalma és módszerei. In Bohannan - Glazer szerk. *Mérföldkövek...*, 1997:439-456. p.
- Sumner, William G.:** Kollektív viselkedési módok (I. fejezet), A viselkedési normák jellemző vonásai (II. fejezet). In *Népszokások*. Gondolat, Bp., 1978., 123-182, 211-224. p.
- White, Leslie A.:** *Az energia és a kultúra evolúciója*. In Bohannan - Glazer szerk. *Mérföldkövek...*, 1997:457-486. p.

## Felhangoló a témakörhöz készült szövegválogatás elé

Az alábbi szövegválogatás alkalmi, rövid tájékoztatás, kiegészítő szándékú és további forráskutatásra ösztönző kíván lenni, így nem tükrözheti a témakör szükséges és minimális szakirodalmát sem, csupán jelzés-értékű utalásokat tartalmaz egy interdiszciplináris közelítéshez.

Az első nagyobb szöveganyag a kulturális antropológia történetének egyik legjelesebb mesterétől való, aki megalapozója volt korunk (vagyis a huszadik század kilenczede) „embertudományi” érdeklődésének - akár követték és idézték, akár elvetették vagy vitatták megállapításait. Mondanivalója az ember és természeti környezete között kialakult szimbiózis megnevezése, a rasszok és kultúrák keletkezéstörténete irányában hozott változást. Követői gyakran meg is haladták ezt a felfogást azzal, hogy a kultúrák, „primitív” társadalmi megélhetésmódok sokféleségét értékelték többre a faji és biológiai körülmény-együttesnél, valamint aláhúzták a kultúrák közötti kölcsönhatások, „diffúziók” (szétterjedések), átvételek és fejlődésváltozatok fontosságát. A teljes tanulmány Franz Boas magyarul megjelent szövegválogatásában olvasható, e javított és szerkesztői jegyzetekkel ellátott változat az MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Munkafüzeteinek sorozatában jelent meg (No. 54.).

A következő szöveg nem véletlenül ugrik egy évszázadot, sőt szemléletmódjában - és ökológiai programként megfogalmazott céljaiban - immár a XXI. századot tükrözi. Lányi András írása a Védegylet egyik legutóbbi programjának mellékleteként „jelent meg”, s nem minden mozgalmi hangsúly nélkül sürgeti a globálissá vált katasztrófa-képzetek morális és programos leküzdésének széles körű vállalását. (Az előadás témájához ajánlható legfontosabb szakirodalom is Lányi András munkája, az *Együttéléstan* című kötet, a Liget kiadó gondozásában, 1999.)

Valamelyest más szemléletű, de a tudományos bírálat és elvont okoskodás színvonalán meglehetősen gondolatébresztő írás a harmadik forrásanyag: Philippe Descola, francia antropológus tanulmánya *A kulturális antropológia eszméi* című kötetből (Századvég, Budapest, 1993). Azoknak való, akik nem a „végzet” reménytelenségét vallják, hanem az okszerű cselekedetek, az előzmények nélkül nem létező emberi viselkedés, az önkritikus vagy önreflexív társadalmi működésmódok lehetőségeit képesek meglátni, illetve a világ működésének lehetséges magyarázatait keresik.

Mindezeket kiegészíti, s talán számos ponton meg is haladja egy, a *Kultúra és Közösség* című folyóiratban megjelent írás, Borsos Balázs tollából, aki az antropológiai gondolkodás és az ökológiai kérdések egymásra-találásából eredezteti a ma lehetséges értelmezések egyik, de ekként is igen izgalmas ágát. A tanulmány forrása: KéK, 2000/4-2001/1:99-108, itt a teljesebb változatot közöljük. (A szerző és vitatársai írásaiból egyébiránt most készül testesebb ökológiai antropológiai tanulmánykötet).

Mindhárom itt „tálalt” írás olyan, hogy vétek rövidítve ismertetni őket, ezért is állítottam össze belőlük ezt a „kiadványt”, mint oktatási háttéranyagot. Kiegészítettem mindezt olyan forráskutatásra is alkalmas hálózati címek megadásával és a forráshelyek vagy kutatóbázisok ismertetésével, ahol az érdeklődő további szövegek, képek, források, web-helyek fölfedezésében szerezhet örömet magának. E szövegek java része angolul van. Végül az antropológiai megismeréstörténet két dokumentumát közlöm, mindkettő továbbgondolásra érdemes írás, számos másikkal kiegészíthető. Természetesen ezek a helyek és szövegek nem a teljességet, csak néhány kortárs lehetőséget mutathatják fel a komplex kultúrakutatás és a környezeti feltételek sajátos, antropológiai megközelítéséből.

## Franz Boas A primitív ember értelme

### I. RÉSZ, 10. FEJEZET A kultúra értelmezései

[Akkortól fogva, mióta]<sup>1</sup> az emberi kultúrákat tanulmányozták, kísérleteket tettek arra, hogy egységes jelenségként értelmezzék azokat, holott még távolról sem gyűjtöttek össze megfelelő anyagot. A társadalmat organizmusnak tekintették, különféle funkcióit a test szerveihez hasonlóan magyarázták. A darwinizmus hatására változó alakjait úgy fogták fel, mint egy szervezet fejlődését, amelyet az ésszerű gondolkodás hajt előre. A primitív ember szellemi tevékenységét a gyermekéhez hasonlították és viszont, s így a gyermeki értelem fejlődésében az emberiség értelmi fejlődésének megismétlését látták. E felfogás szerint a gyermek értelme megmagyarázza nekünk a primitív értelmet. Újabban a primitívek értelmét az elmebetegekéhez hasonlították, mintha az idegen kultúrák teljesen normális embereinek szellemi tevékenységét meg lehetne magyarázni a magunk kultúrájában élő elmebetegekével.

A primitív kultúrát olyan jelenségnek tekintő próbálkozások, amelyek az egyetemesen érvényes teória elfogadása előtt fáradságos elemzést kívánnak meg, aránylag újak.

A most említett szempontok közül csak nagyon kevés használható problémánk megoldásánál. A szervezettel való javasolt párhuzam nem segít abban, hogy tisztán lássuk a primitív ember magatartását. A gyermek szellemi életével való párhuzamosságot nehéz alkalmazni, mert az európai gyermekélet kultúráját és a felnőttek a primitív társadalomban folyó életét nem lehet összehasonlítani egymással. A felnőtt primitívet legalábbis a maga kultúrájában élő gyermekkel kellene egybevetnünk. Kétségtelen, hogy valamennyi faj gyermekeinek fejlődése hasonló, amennyiben testük fejlődésétől függ, és eltérő azoknak a követelményeknek megfelelően, amelyeket az őket körülvevő kultúrába való fokozatos beavatásuk támaszt velük szemben. Az egyetlen kérdés az lehetne: kifejleszt-e az egyik kultúra olyan tulajdonságokat, amelyeket a másik elhanyagol.

A pszichózisok alakjainak és a primitív életnek az összehasonlítása még szerencsétlenebb. A lelki avarok megnyilatkozása szükségképpen attól a kultúrától függ, amelyben az emberek élnek, s a pszichózis formáinak megjelenése a különféle kultúrákban nagyon értékes tanulmány lehet a pszichiáter számára, de semmilyen kézzelfogható analógiára nem támaszkodik az a kísérlet, amely [az egészséges primitív élet és a mi civilizációnkban mutatkozó elmezavarok párhuzamba állítására irányul]. Az [amerikai] északnyugati partvidéki indiánok megalomániás dicsekvése és színészkedése nem teszi őket azonosakká a megalomániás elmebetegekkel, hanem kultúrájuk valószínűleg sajátos formába öltözteti ezt a fajta örültséget. Különösen Freudnak [a primitív kultúrát és az európai viselkedést pszichoanalitikus módon összehasonlító értelmezése] nélkülözi a tudományos alapot. Számomra ez a képzelet játéka tetszik, amelyben sem a primitív, sem a civilizált élet képe nem támaszkodik semmilyen szilárd bizonyítékra. Az a kísérlet, hogy minden lelkiállapotot vagy megnyilatkozást megállapítható okoktól meghatározottnak fogjon fel, összekeveri az okság és az előre megmondhatóság fogalmát. Minden eseménynek megvan persze az oka, de az okok nem

---

<sup>1</sup> Az alábbiakban a több mint negyedszázada készült fordítás javított és szerkesztett, helyenként jelentősen pontosított vagy korszerűsített változatát találja az olvasó. A szerkesztői kiegészítéseket vagy változtatásokat, helyenként interpretációkat is szögletes zárójel jelzi.

függenek össze egy folytonos szálon. Számtalan esetleges ok lép közbe, amelyeket nem lehet előre megjósolni, de nem is lehet rekonstruálni mint olyanokat, amelyek a múlt folyamatát meghatározták.

Behatóbb figyelmet érdemelnek azok a kísérletek, amelyek a primitív alakoktól a modern civilizációig fejlődő kulturális életet egyetlen evolúció vonalának vagy néhány külön vonalnak akarják látni. A kérdés az, hogy fajra, térre és időre való tekintet nélkül felismerhetjük-e a kultúrfokok sorát, amelyek az egész emberiség történetének szakaszait képviselik úgy, hogy egyeseket valamely korai korszakba tartozó típusoknak, másokat újaknak tekinthetünk.

Tylor, Bachofen, Morgan és Spencer vizsgálódásai az antropológia adataira terelték a figyelmet, mint amelyek a civilizáció fokozatos fejlődését és [a felemelkedést] illusztrálják. Az antropológia [ez] ágának kialakulását Darwin és követői munkássága ösztönözte, és alapeszméje csak az lehetett, hogy a biológiai evolúció elméletét a szellemi jelenségekre alkalmazták. Az a felfogás, hogy az etnikai élet megnyilvánulásai egy időbeli sorozatot képviselnek, amely az egyszerű kezdettől egyetlen vonalban haladt a modern civilizáció összetett típusáig, alapgondolata volt az embertani tudomány eme ágának.

Az elméletet támogató érvek a [kultúra-típusoknak] különféle népeknél világszerte megtalálható hasonlóságaira és a mi civilizációnkban élő oly különös szokások előfordulására épülnek, amelyeket csak régebbi szokások túlélő maradványaiként érthetünk meg: a korábbi időben komolyabb jelentőségük volt, és a primitív népek közt még teljes erővel hatnak.

A civilizáció fejlődése általános elméletének kitűnő példája a földművelés és az állatszelidítés Otis, T. Mason, W. J. McGee és E. Hahn által leírt elmélete. Kimutatják, hogy a társadalmi élet kezdetén az állatok, a növények és az ember együtt éltek a közös természeti környezetben, s életfeltételeik következtében bizonyos növények elszaporodtak - mások rovására - az emberi tábor közelében, bizonyos állatokat pedig megtűrték a tábor kísérőiként. A kölcsönös megtűrés és a közös érdek előmozdításának állapota - ha szabad ezt a kifejezést használni - szorosabb kapcsolatot eredményezett a növények, az állatok és az ember között, amelynek végül is a földművelés megindulása és az állatok megszelidítése lett az eredménye.

A művészet fejlődését is ilyen módszerekkel rekonstruálták. Minthogy a művészet legkorábbi nyomai állatokat ábrázolnak [- a más természetű tárgyak és a mértani formák csak azután következnek -], feltételezték, hogy minden geometriai motívum ábrázoló rajzokból fejlődött ki.

Ugyanígy következtettek arra, hogy a vallás a természetről való elmélkedés eredménye.

A módszer lényege az volt, hogy a megfigyelt jelenségeket a beléjük magyarázott elvek szerint rendbe rakták, és ezt időrendnek fogták fel.

Próbáljuk világosabban értelmezni, mit foglal magában az egyvonalú kulturális fejlődés elmélete. Azt jelenti, hogy az emberiség különféle csoportjai egy nagyon korai időszakban a kultúra hiányának általános helyzetéből indultak ki, és az emberi értelem egységének meg a külső és belső ösztönzésekre való hasonló reagálásuknak következtében nagyjából mindenütt ugyanazon a módon fejlődtek tovább: hasonló találmányokat, hasonló szokásokat és hiedelmeket alakítottak ki. Az elmélet feltételezi az ipari és a társadalmi fejlődés kölcsönös összefüggését is, tehát mind a találmányoknak, mind a szervezeteknek és a hitnek meghatározott egymásutánját.

Minthogy a primitív ember korai történetére világszerte hiányzanak a történeti adatok, erre a föltevésre a történelmi bizonyításnak csak három forrásával rendelkezünk: az óvilág civilizált népeinek legősibb történetében foglalt bizonyító anyaggal, a modern civilizációban élő

maradványokkal és a régészettel. Az utóbbi az egyetlen módszer, amellyel a történelem nélküli népek vonatkozásában megközelíthetjük a problémát.

Míg bizonyára igaz az, hogy lehet analógiákat találni a primitív népek képviselte kulturális típusok [és azon állapotok] között, amelyek a jelenlegi civilizált népek őseinél a történelem hajnalán uralkodtak, és hogy ezeket az analógiákat a maradványok nyújtotta bizonyítékok támogatják, a régészeti anyag nem támasztja alá a teljes általánosítást. Hogy egyáltalán legyen valami jelentősége, a párhuzamos fejlődés elmélete megkívánná, hogy a találmányok egymásutánja az emberiség mindegyik ágánál - legalábbis megközelítőleg - ugyanazt a sorrendet kövesse, és ne mutakozzanak lényeges kiesések. A tények, amennyire ma ismerjük őket, teljesen ellene mondanak ennek.

A földművelés és pásztorkodás fejlődésének példája jól illusztrálja néhány ellenvetésünket, amelyet az általános elmélet ellen tehetünk. A primitív élet egyszerű feltételei között a család élelemszerzéséről mindkét nem gondoskodik. Az asszonyok növényeket és olyan állatokat gyűjtenek, amelyek helyben maradnak, vagy nem tudnak gyorsan elmozdulni, amilyenek az álcák és a férgek. Ez bizonyára annak a következménye, hogy a terhesség és a kis gyermekek gondozása [a mozgásban] akadályozza őket. A férfiak szerzik meg az eleven vadat, madarat és halat. Vadásznak és halásznak. A primitív ember életformáinak rendszerezési kísérlete arra vezet, hogy a gyűjtögetőket és a vadászokat a sor elejére tegyük. A következő hely azoké, akik az élelemszerzés technikai módszereiben előbbre jutottak, vagy akik szorosabb kapcsolatba kerültek a növényvilággal, amennyiben a lakóhelyük közelében termő növényekre tulajdoni jogokat szereztek. Ezek a viszonyok mind a nő élete és a növényekkel való foglalkozása körül csoportosulnak. Így jelentős megszakítás nélkül jutunk el a korai földműveléshez. Ezt az elrendezést abból a lélektani okból fogadjuk el időrendi értékűnek, hogy meg vagyunk győződve a technikai haladás folytonosságáról, amellet ott az a fontos tény is, hogy mindvégig a lakosság ugyanazon részének, azaz a nőknek a foglalatosságáról beszélünk. Az időrendi értelmezést az a megfigyelés is támogatja, hogy a földművelés kezdetén általában megvan a vad növények gyűjtögetése is, és míg a növénygyűjtögetés előfordul a földművelés nélkül is, az ellenkezőre nincs példa.

A férfiak tevékenysége elsősorban az állatokra irányul. A vadászatról a pásztorkodásra való átmenetet nem lehet olyan könnyen kimutatni, mint a növények gyűjtögetéséről a földművelésre való áttérést. Mégis legalábbis valószínű, hogy az állatok - majdnem kizárólag csordában járó állatok - megszelídítése a vadásznak a vad csordához való kapcsolatán alapul. Mihelyt a vadász élelem-utánpótlását ugyanabból a csordából kezdte szerezni, s az azt üldöző állatok megölésével meggátolta, hogy szétszóródjék, olyan állapot alakult ki, mint amelyeket a szibériai csukcsoknál és korjakoknál találunk. Minthogy ebben az esetben is a népességnek ugyanazt a részét - ti. a férfiakat - érintette az ember és az állat közötti viszony, lehetséges a folyamatos fejlődés.

Ezeket a megfontolásokat a régészeti anyag is támogatja. Ha felfogásunk helyes, a termesztett növények azokból a vad növényekből származnak, amelyeket az ember ismert. Ezt az átmenetet az Európában honos növényeknél kimutatták. Elméletünk alapján gyakori keresztezésekre kell számítanunk a vad és a szelídített alakok között. A szelídített állatok tekintetében állapotokat figyelhetünk meg ma is a szibériai rénszarvasokon és az eszkimó kutyákon.

Ilyen módon az egyvonalú fejlődés elméletével kapcsolatos alapvető fontosságú kérdéshez jutunk: mi az időbeli sorrend a földművelés és a pásztorkodás között? Ha lélektani szempontból közeledünk ehhez a kérdéshez, az a nehézség merül fel, hogy immár nem egyetlen típusú foglalkozásról beszélünk, amelyet ugyanaz a csoport űz, hanem két foglalkozásról, amelyeknek technikája különböző, és két különálló csoport folytatja. Az



állatok megszelídítéséhez vezető tevékenységnek semmi köze sincs ahhoz, amely a növény-termesztéshez visz el. Nincs olyan kötelék, amely valószínűvé tenné e két foglalkozás időrendi kialakulásának kapcsolatát. Azért hiányzik, mert az érintett személyek nem ugyanazok, és a foglalkozások egészen elválnak egymástól. A lélektani szempont nem segít abban, hogy időrendet állapítsunk meg a földművelés és az állattartás között.

Azt hiszem, ez a példa illusztrálja az egyik fő kétséget, amelyet a kultúra evolúciós elméletének rendszeres, mindent felölelő alkalmazása ellen támasztani kell. A fejlődés lépéseinek a kultúra olyan oldalához kell kapcsolódniuk, amely ugyanazt az embercsoportot érinti, és amelyben ugyanazt a tevékenységet folytatják. A kultúra lazán kapcsolódó vagy egyáltalán össze nem függő oldalai közötti állandó kapcsolat valószínűtlen, ha a tevékenységek közt nagyok a különbségek, s ezekben az egyének különböző csoportjai vesznek részt. A kronológiai adatokat mindezekben az esetekben más forrásokra kell alapítani.

Biztos következtetéseket csak a régészeti anyagból vonhatunk le, valamint a primitív népek bizonyos állapotaiból. Ha ki lehet mutatni, hogy bizonyos iparok kizárólag más, egyszerűbb kézművességgel kapcsolatban fordulnak elő, az utóbbiak egymagukban ugyancsak, de az előbbiek az egyszerűbbek nélkül sohasem, akkor valószínűnek látszik, hogy az egyszerűbb munkafajta az ősi. Ha ez nem abszolút szabályszerűséggel ugyan, de elég gyakran fordul elő, a fejlődés felismerhető tendenciáiról beszélhetünk. Segítségül szolgálhat a földrajzi elterjedés is, mert ahol csak egy ipar összefüggő elterjedését találjuk meg, valószínű - bár korántsem szükségszerű -, hogy a legerősebb a legrégebbi. Kérdéses, lehet-e ezt az érvet a technika birodalmán kívül is alkalmazni.

Minél inkább elkülönülnek az egyes jelenségek, annál kevésbé kapcsolódnak egymáshoz, így végül is a kultúra fejlődésének egyes fázisaiban megnyilvánuló történeti haladás tendenciája dacára sem lehet az egész kultúrának olyan harmonikus sémáját felállítani, amely mindenütt érvényes (Thomas).

Így egyáltalán nem látszik biztosnak, hogy a civilizáció fejlett szakaszában élő minden népnek keresztül kellett mennie a fejlődésnek mindegyik szakaszán, amelyet a világszerte előforduló összes kultúrátípus vizsgálatából szűrtünk le.

Hasonló ellenvetéseket lehet tenni [a családfejlődés elméletének] általános érvénye ellen. Azt állították, hogy a család szervezete a nemek közötti szabálytalan és változó viszonyokkal kezdődött. Később a család egysége az anyából és gyermekeiből állott, s ez az anya szüleivel, fivéreivel és nővéreivel maradt kapcsolatban. Csak sokkal később alakult ki az a forma, amelyben az atya volt a család feje, s ez az ő szüleihez, fivereihez és nővéreihez kapcsolódott. Ha a kultúra fejlődése egyetlen vonalon haladt, a család legegyszerűbb formái a kultúra legegyszerűbb típusaihoz tartoznának. Ez pedig nem így van, mert az össze-hasonlító tanulmányozás az elterjedés teljes szabálytalanságát mutatja. Egyes igen primitív törzsek, mint az eszkimók és az Észak-Amerika északnyugati fennsíkjain lakó indiánok mindkét oldalon, az atyáén és az anyáén számítják a rokonságot; más magas kultúrájú törzsek csak az anyáát ismerik el, egyesek viszont, amelyeknek gazdasági és ipari élete egyszerűbb típusú, az atyáát követik (Swanton). Az adatok ellentmondóak, és nem teszik lehetővé azt a következtetést, hogy a gazdasági élet és a családszervezet szerkezetükben közeli kapcsolatban állnának.

Elméleti megfontolások azt sugallják, hogy a szokások semmiképpen sem alakulnak ki csak egyetlen módon. Itt a vérfertőzés és a totemizmus kapcsolata szolgálhat például. Az incestus-csoportok a rokonság uralkodó rend-szere és a hozzá kapcsolódó eszmék szerint változnak. Gyakran azt hiszik, hogy az incestus-csoport benső kapcsolatban áll valamelyik állattal, növényvel, vagy más tárggyal, a totemjével. Más esetekben nincs ilyen kapcsolat. Az antropológiai elmélet úgy jellemzi a totemizmust, mint a társadalom korai szakaszát,

amelyből a későbbi alakok kifejlődtek. A vérfertőzés fogalma olyan egyetemes, hogy az emberiség vagy már szétszóródása előtt ismerte, vagy egyes csoportjaiban egymástól függetlenül, igen korán alakult ki. Ahol létezik incestus-csoport, két-irányú fejlődés lehetséges. Létszámának növekedésével a csoport megmaradhat egységnek, vagy külön csoportokra bomolhat fel. A csoport fogalmi egységének meg kell maradnia, különben az alcsoportok elvesztenék korábbi rokonságuk tudatát, amikor a többi alcsoporttól elválnak. A fogalomalkotás vagy úgy történhetik, hogy az egész csoportot felismerhető közös szokásokkal vagy funkciókkal jelölik meg, vagy egy olyan rokonsági terminológia útján, amely a tagokat a nem-tagoktól megkülönbözteti. Az ilyen terminológia igen nagyszámú egyént ölelhet fel, mert egy ismert közvetítő útján még a távoli tagok is azonosíthatók. Ebből az következik, hogy ha az egység nem jut fogalmi kifejezésre, az egész csoport totemizmusa nem [fejlődhet] ki. Egyetlen forma kedvező számára: az, amelyben a csoportot névvel vagy közös szokásokkal jelölik.

Ha egyetlen forrásból különböző szokások alakulhatnak ki, amint ez a példa mutatja, nincs jogunk feltételezni, hogy minden magas fejlődési fokra eljutott népnek keresztül kellett mennie a primitív kultúrájú törzseknél ismert minden szakaszon.

Még komolyabb ellenvetést tehetünk egy másik megfigyelés alapján. Az emberi fejlődés azonosságának érvénye arra a feltevésre épül, hogy ugyanazok a kulturális vonások mindig egyezők, egyedi okokból alakultak ki, és hogy a lépések logikai vagy lélektani egymásutánja egyúttal időrendi sort is képvisel. Kimutattuk, hogy bizonyos területeken, amikor azonos társadalmi csoportok egyes foglalkozásokat megszakítás nélkül folytatnak, lehet az elmélet fenntartásának valami jogosultsága. De nem akkor, ha ezek a feltételek nem állnak fenn. Így az a feltevés, hogy az anyaági intézmények megelőzik az apaágiakat, általánosításra épül: amiért bizonyos számú esetben az apaági családok anyaágiakból fejlődtek ki, minden apajogú családnak ugyanígy kellett kialakulnia. Nincs semmi bizonyíték arra, hogy a családszervezet történetét sajátos feltételek egyetlen csoportja irányítaná, hogy a férfi vagy a nő családja, vagy bármely más csoport döntő befolyást gyakorol, és annak sincs benne rejlő oka, hogy az egyik típus megelőzte a másikat. Ezért kimondhatjuk, hogy az apaági családok bizonyos esetekben az anyaági intézményekből keletkeztek, másokban nem.

Ugyanígy arra következtetnek, hogy amiért a túlvilági élet számos elképzelése nyilván álmokból és hallucinációkból fejlődött ki, minden ilyenféle eszmének ez volt az eredete. Ez csak akkor igaz, ha ki lehet mutatni, hogy ugyanazok az eszmék semmiképpen sem származhattak más okokból.

Vegyünk egy másik példát. Azt állították, hogy az arizonai indiánoknál a fazekasság a kosárfonásból alakult ki, s ebből arra a feltevésre jutottak, hogy az emberiség kulturális fejlődésében a fazekasságnak mindenütt a kosárfonást kell követnie. Ezt a konklúziót nyilván nem lehet fenntartani, minthogy a fazekasság más módokon is kialakulhat.

Ami azt illeti, nagyszámú esetet lehet felsorolni, amelyben a különálló kezdetekből kiinduló konvergens fejlődés ugyanarra az eredményre vezetett. Fent utaltunk a primitív művészet példájára, s említettem azt az elméletet, hogy a mértani forma a realista ábrázolásokból alakul ki, amelyek a jelképes konvencionalizmuson át a pusztán esztétikai motívumokig vezetnek. Ha ez igaz lenne, a legkülönbözőbb tárgyak hozhattak volna létre ily módon azonos díszítőelemeket, s így a fennmaradó motívumnak nem lenne ugyanolyan realiztikus eredete. De fontosabb ennél, hogy azonos típusú geometriai motívumok jöttek létre a művészek abból a törekvéséből, hogy játsszék technikájával, ahogyan a virtuóz játszik hangszerén; hogy a kosárfonás mestere fonalainak elrendezését váltogatva ugyanolyan mértani minták kialakításához jutott el, amilyenek másutt a realiztikus ábrázolásokból származtak. Továbbmehetünk egy lépéssel, és megláthatjuk, hogy a technikából kialakult mértani formák

állatalakokra emlékeztetnek, s ezért úgy módosították őket, hogy realisztikus formákká legyenek. Így hát a díszítőművészet esetében ugyanazok a formák éppen úgy állhatnak a fejlődési sor kezdetén, mint a végén (Boas).

Azoknak az érvelésével szemben, akik a kultúrák fejlődési vonalait próbálják megrajzolni, figyelembe veendő ellenvetés az, hogy a tárgyalt adatok nem összehasonlíthatók. A figyelem lényegében az etnikai vonások hasonlóságára irányul, míg az egyedi változatokat figyelmen kívül hagyják. Mihelyt ezek felé fordulunk, észrevesszük, hogy az etnikai jelenségek azonossága felszíni inkább, mint lényegi, látszólagos inkább, mint valóságos. A nem várt hasonlóságok annyira lekötötték figyelmünket, hogy figyelmen kívül hagytuk a különbségeket. A különféle társadalmi csoportok fizikai vonásainak tanulmányozásában éppen a fordított szellemi beállítottság mutatkozik. Minthogy az emberi alak fő vonása-inak hasonlósága magától értetődő, figyelmünk a struktúra különbségeire irányul.

Az összehasonlítás lehetőségének hiányára könnyen hozhatunk fel példákat. Amikor a túlvilági életről mint egyik olyan eszméről beszélünk, amely az emberi társadalomban mint lélektani szükségszerűség alakul ki, nagyon összetett adatsóporttal van dolgunk. Az egyik nép azt hiszi, hogy a lélek abban a formában folytatja létét, amelyben valaki halála idejében volt, anélkül, hogy megváltozhatnék. A másik azt, hogy a lélek későbbi időpontban mint ugyanannak a családnak egyik gyermeke születik újjá. A harmadik azt, hogy a lelkek állatok testébe költöznek; ismét mások pedig azt, hogy az árnyak nyomon követik emberi foglalatosságainkat, arra várva, hogy egy távoli időpontban visszatérhessenek a mi világunkba. A felsorolt különféle elképzelésekbe belejátszó érzelmi és racionális elemek teljesen eltérőek, és megfigyelhetjük, hogy a túlvilági élet eszméjének változatos formái olyan [lelki] folyamatok során jöttek létre, amelyeket egyáltalán nem lehet összehasonlítani. Az egyik esetben a gyermek és [elhalt rokonai közötti hasonlóság], a másokban az elhunyt élete utolsó napjainak emléke, ismét másokban a szeretett gyermek vagy szülő utáni vágyakozás, vagy akár a halálfélelem - mindezek hozzájárulhattak a túlvilági élet eszméjének kialakulásához, egyikük itt, a másikuk ott.

Ezt a felfogást egy másik példa is alátámasztja. Utaltunk már a „totemizmus”-ra, egy olyan társadalmi formára, amelyben bizonyos társadalmi csoportok valamilyen módon rokonságot tartanak bizonyos állatfajtaival vagy tárgyak csoportjával. Ez a „totemizmus” általában elfogadott meghatározása, de meg vagyok győződve [arról], hogy a jelenség ebben az alakjában nem egyetlen probléma, hanem a legkülönbébb lélektani elemek [sorát] öleli fel. Bizonyos esetekben a nép tagjai azt hiszik, hogy annak az állatnak leszármazói, amelynek védelmét élvezik. Máskor egy állat vagy valamilyen tárgy megjelent a társadalmi csoport őseinek, és megígérte neki védelmét, majd az állat és az ős közti barátság átszállott a leszármazókra is. További esetekben a törzs egyik társadalmi csoportjáról azt hiszik, hogy hatalma van mágikus eszközökkel, könnyedén megszerezni bizonyos fajta állatot, vagy szaporítani annak számát, s ezen a módon természetfölötti [kapcsolata alakul ki]. Fel kell ismerni, hogy az antropológiai jelenségek, amelyek külső megjelenésükre hasonlóak, itt - lélektanilag szólva - megintcsak teljesen különbözőek, és ennél fogva nem lehet belőlük leszűrni valamennyiükre érvényes lélektani törvényt (Goldenweiser).

Egy másik példa sem lesz haszontalan. Az erkölcsi értékeket szemlélve megfigyelhetjük, hogy a civilizáció haladásával a cselekedetek értékelése fokozatosan megváltozik. A primitív népek között az emberi életnek kevés értéke van. Kicsiny az a társadalmi csoport, melynek tagjaira altruista kötelezettségek érvényesek, a csoporton kívül pedig a személyes haszonnal járó bármely cselekvést megengednek, sőt helyeselnek. Innen kiindulva azt látjuk, hogy [fokozódik] az emberi élet megbecsülése, és egyre szélesedik az a csoport, amelynek tagjaira egymás közti altruista kötelezettségek vonatkoznak. A nemzetek közötti újkori kapcsolatok

mutatják, hogy ez a fejlődés még nem jutott el végső állomásáig. Ezért úgy látszik, hogy a társadalmi lelkiismeretnek olyan [bűncselekményekkel kapcsolatos] tanulmányozása, mint az emberölés, lélektani értékű lehet, és fontos eredményekhez vezethet az erkölcsi értékek eredetének felderítésében. Etnológiai szempontból az emberölést nem lehet [egyedülvaló] jelenségnek tekinteni. Egységgé csak azzal válik, hogy az emberölést meghatározó jogi fogalmakat alkalmazzuk rá. Mint cselekményt az emberölést egy olyan helyzet következményeként kell felfogni, amelyben az emberélet megbecsülését erősebb motívumok győzik le. [Egységességet csak a társadalom] emberölésre való reagálásában lehet találni, amely a bosszú megengedésében, a jóvátétel fizetésében vagy a büntetésben fejeződik ki. Az ember, aki a rosszért rosszal fizetve megöli ellenségét; az az ifjú, aki még megrokkánása előtt megöli apját azért, hogy az jó erőben folytassa életét a túlvilágon; az az atya, aki népe jólétéért áldozatul hozza gyermekét - annyira eltérő motívumokból cselekszik, hogy lélektanilag megengedhetetlen tetteik összehasonlítása. Sokkal helyesebbnek látszik, ha az ellenségnek bosszúból való megölését vagyonának ugyanazon okból való elpusztításával hasonlítjuk össze, vagy egy gyermeknek a törzs érdekében való feláldozását bármely más, erős altruista motívumokból végrehajtott cselekménnyel vetjük egybe, mint ha összehasonlításukat az emberölés közös fogalmára alapítjuk (Westermarck).

Ez a néhány adat elegendő annak kimutatására, hogy [ugyanazon etnikai jelenség különböző forrásokból fejlődhet ki. Ebből] azt a következtetést vonhatjuk le, hogy minél egyszerűbb a megfigyelt tény, annál valószínűbben fejlődhetett ki itt az egyik, ott a másik forrásból.

Ha elemzésünkben ezekből a megfigyelésekből indulunk ki, komoly kifogásokat lehet tenni a feltevés ellen, hogy valamennyi emberfajnál általános rendben következnek egymás után a kultúrfokok. Inkább két tendenciát kell elismernünk: különböző szokások és hiedelmek hasonló formák irányában közelednek, és a szokások különböző irányokba fejlődnek. Hogy ezeket az alaki hasonlóságokat helyesen értelmezzük, meg kell vizsgálnunk történeti fejlődésüket, és csak akkor tekinthetjük [a szóbanforgó jelenségeket egyenlőnek], ha a különböző területeken ugyanolyan a történeti fejlődés. Ebből a szempontból a kulturális érintkezés tényei új jelentőséghez jutnak.

[Boas itt kitér arra, hogy a kultúrát más módokon is értelmezték a rokon tudományok szakemberei. A geográfusok például úgy próbálják a kultúra formáit megmagyarázni, mint a földrajzi környezet szükségszerű eredőit. Ezt persze nem nehéz fontos hatásként szemléltetni]. Az ember egész gazdasági életét annak az országnak természeti kincsei határolják körül, amelyben él. A falvak elhelyezkedése és nagysága a rendelkezésre álló élelmiszerellátástól függ, a közlekedés a járható utaktól és víziutaktól. A környezeti hatások nyilvánvalóan mutatkoznak meg a törzsek és népek területi határaiban; az élelemszerzés évszakos változásai időszaki vándorlásokat okozhatnak. Befolyását a különféle területeken lakó törzsek hajlékai is bizonyítják. Az eszkimók kunyhói, az indiánok fakéregből készült wigwamjai, a sivatagi törzsek barlanglakásai illusztrálják azt a módot, ahogyan az emberek a rendelkezésükre álló anyagokhoz mérten az időjárásnak való kiszolgáltatottság ellen védekeznek. Az élelem szükségessége nomád életmódhoz vezethet, és amikor a háztartási eszközöket hátton kell vinni, a kerámia helyettesítőiként a bőrből való edények és kosarak kerülnek előtérbe. A szerszámok sajátos formáit is módosíthatják a földrajzi viszonyok. Így az eszkimóknak az ázsiai alakokkal rokon összetett íja különleges formát ölt, mert hiányzik az íj testéhez szükséges hosszú, rugalmas anyag. A környezet hatását megtaláljuk még a szellemi élet bonyolultabb formáiban is, például a vulkánok tevékenységét vagy a különös felszíni formákat magyarázó természeti mítoszokban, vagy az évszakok helyi jellemzésére vonatkozó hiedelmekben és szokásokban.

Mégis a földrajzi feltételeknek csak arra van erejük, hogy a kultúrát módosítsák, önmagukban azonban nem teremtenek semmit. Ez ott a legvilágosabb, ahol az ország természete gátolja a kultúra fejlődését. Egy adott környezetben élő és külkereskedelmet nem folytató törzs szülőföldjének természeti kincseire van korlátozva. Az eszkimóknak nincs említésre méltó növényi élelmük; Polinézia korallszigeten élő lakói nélkülözik a követ és a nagy emlősök bőrét; a sivatagi népeknek nincsenek folyók, amelyek halat adnának, vagy közlekedési utat nyújtanának nekik. Ezek az evidens korlátozások gyakran létfontosságúak.

Más kérdés, közvetlen okai-e a külső feltételek az új találmányoknak. Megértjük, hogy a termékeny talaj rávisz egy gyorsan szaporodó, földművelő népet munkája technikájának javítására, de azt már nem, hogyan lehet [ez] a földművelés feltalálásának oka. Bármilyen gazdag egy ország ércekben, ebből nem jön még létre a fémfeldolgozás technikája, s bármilyen gazdag megszelídíthető állatokban, ebből még nem lesz állattartás, ha a nép egyáltalán nem ismeri a háziállatokkal való bánásmódot.

Ha azt állítanánk, hogy a földrajzi környezet az egyetlen meghatározó, amely a valamennyi emberfajnál azonosnak feltételezett értelemre hat, szükségképpen arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy azonos környezet ugyanazon kulturális eredményekre vezet mindenütt.

Ez nyilván nem igaz, mert az ugyanolyan fajta környezetben élő népek kulturális formái éles különbségeket mutatnak. Nem kell ezt azzal illusztrálnunk, hogy összehasonlítsuk az amerikai telepeseket az észak-amerikai indiánokkal, vagy az Angliában egymást követő megtelepült népeket, amelyek a kőkorszaktól kezdve a modern angolokig fejlődtek. De kíváncsok lennének kimutatni, hogy a primitív törzsek között maga a földrajzi környezet semmiképpen sem határozza meg a kultúra típusát. Ennek a bizonyítékát megtaláljuk a vadász-halász eszkimók és a rénszarvastenyésztő csukcsok (Bogoras, Boas), az afrikai pásztor hottentották és a régi nagyobb területükön élő vadász busmanok (Schultze), vagy a délkelet-ázsiai negritók és malájok életmódjában (Martin).

A környezet mindig egy már létező kultúrára, nem pedig egy feltételezett kultúra nélküli csoportra hat. Ezért csak annyiban lényeges, hogy a tevékenységeket korlátozza, vagy elősegíti. Még azt is ki lehet mutatni, hogy a környezet egy bizonyos fajtájával talán összhangban lévő régi szokások tovább élnek új feltételek között, amikor a népnek inkább hátrányára, mint előnyére szolgálnak. A magunk civilizációjából merített példa erre az ismeretlen életfajta felhasználására való képtelenségünk, amit az újonnan betelepített országokban észlelünk. Egy másik példát a rénszarvastenyésztő csukcsok szolgáltatnak. Nomád életük során egy rendkívül bonyolult szerkezetű sátrat hurcolnak magukkal, amely típusában a tengerpart [mellett] lakók régi, állandó házához felel meg, de éles ellentétben áll az eszkimó sátor egyszerűségével és könnyűségével. 14 Az eszkimóknak csodálatosan jól sikerült alkalmazkodniuk földrajzi környezetükhöz, de még közöttük is vannak szokások, mint karibu és a foka kevert felhasználására vonatkozó tabu, amelyek meggátolják [a térség] nyújtotta lehetőségek teljes kihasználását.

[Boas úgy látja: ezért látszik úgy, hogy a környezetnek jelentős hatása van az ember szokásaira és hiedelmeire, de csak annyiban, amennyiben hozzájárul a szokások és hiedelmek sajátos formáinak meghatározásához. Ezek mégis elsősorban kulturális feltételeken alapulnak, amelyek egymagukban más okok következményei. S ezért állítják a humángéográfia kutatói (akik javarészt magát a komplex kulturális fejlődést is a földrajzi-környezeti feltételekkel szokták magyarázni, hogy mindezen okok a korábbi, főképp a környezet nyomására keletkezett állapotokból fakadnak. Ámde ez] elfogadhatatlan, mert minden egyes kulturális vonás megvizsgálásának tanúsága szerint a környezet befolyása a környezet és a társadalmi élet bizonyos fokú kiegyenlítését eredményezi, de az uralkodó állapotoknak egyedül a környezet hatására alapozott teljes magyarázata sohasem lehetséges. Nem szabad

megfelelkeznünk arról, hogy akármilyen nagy hatást tulajdonítunk a környezetnek, ez a hatás csak úgy érvényesülhet, ha az értelemre irányul, [következésképpen az értelem jellegzetességeinek meg kell mutatkoznuk az eredményes társadalmi tevékenységben]. Éppen olyan kevésbé képzelhetjük el azt, hogy a szellemi életet egyedül a környezettel megfelelően megmagyarázhatjuk, mint azt, hogy a környezet csak a népnek a természetre [gyakorolt] hatásának tulajdoníthatjuk, amely hatás - mint mindnyájan tudjuk - megváltoztatta vizek folyását, kiirtotta az erdőket, és módosította az éghajlatot. Más szóval teljesen önkényes eljárás azt a szerepet elhanyagolni, amelyet a lélektani vagy társadalmi elemek játszanak a világszerte nagy bőségben mutatkozó cselekvési formák és hiedelmek meghatározásában...

A kulturális elemeknek a fajra, a környezetre és a gazdasági feltételekre tekintet nélkül fennálló hasonlóságát úgy is meg lehet magyarázni, mint a párhuzamos fejlődés eredményét, amely az ember lelki alkatának világszerte megnyilvánuló hasonlóságán alapul.

Bastian elismeri a földrajzi környezet nagy fontosságát a hasonló etnikai jelenségek alakításában, de alkotó erőt nem tulajdonít neki. Számára az egymástól távol eső vidékeken található gondolkozási formák azonossága bizonyos határozott gondolattípusok létezését jelentette, amelyek az ember bármilyen környezetében és bármely társadalmi viszonyai között megvannak. Ezeket a gondolkodási alapformákat, „amelyek vas szükségszerűséggel kialakulnak, ahol csak ember él”, „elemi gondolatoknak” nevezte. Tagadta annak lehetőségét, hogy az egyetemes előfordulású találmányok, eszmék, szokások és hiedelmek végső forrásait felfedezzük. Akár többféle forrásból eredtek, akár helyi eredetűek, akár átvettek, mindenképpen megvannak. Az emberi értelem olyan, hogy spontán módon kialakítja azokat, vagy átveszi, ha rendelkezésre állanak. Az elemi gondolatok száma korlátozott. A primitív gondolkodásban [csakúgy], mint a filozófusok elmélkedésében újra meg újra ugyanazok az eszmék jelennek meg, a környezet adta sajátos alakban, mint „népgondolatok” (Völkergedanken).

Az elemi gondolatok Bastian szemében metafizikai egységek. Eredetüket semmilyen további elmélkedés sem derítheti fel, mert mi magunk is kénytelenek vagyunk ugyanazon elemi gondolatok formáiban elmélkedni.

Sok esetben az elemi gondolat világos kijelentése megadja nekünk létének lélektani okát. Például: pusztán az az állítás, hogy a primitív ember az állatokat minden emberi tulajdonsággal felruházottnak tekinti, mutatja, hogy az állatok számos tulajdonságának és az emberi tulajdonságoknak az analógiája vezetett arra a nézetre, hogy minden állati tulajdonság emberi. Az a tény, hogy az árnyak világát oly gyakran helyezik nyugatra, azt mutatja, hogy a naplemente és a csillagok eltűnése e helyhez kötött. Más esetekben nem olyan magától értődőek az okok, így a házassági korlátozások szélében elterjedt szokásaiban, amelyek annyi kutatónak okoztak fejtörést. [E probléma] nehézségét mutatja az a sok hipotézis, amelyet a jelenségek és különböző szakaszainak magyarázatára kitaláltak.

Semmi okunk sincs rá, hogy Bastian lemondását magunkévá tegyük. A társadalmi életet alakító dinamikus erők ugyanazok ma, mint amelyek ezer évekkel ezelőtt formálták az életet. Követni tudjuk azokat az értelmi és érzelmi hajtóerőket, amelyek ma irányítják az embert, amelyek tetteit és gondolatait alakítják. [Ez elvek alkalmazása] számos problémánkat tisztázni fogja.

Eddigi meggondolásaink alapján értékelni tudjuk azt az állítást, hogy egy faj biológiai jellege határozza meg kultúráját. Fogadjuk el egy percre, hogy az egyén magatartását genetikai összetétele szabja meg. Mirigyeinek működése, alapvető anyagcseréje stb. a személyiségében kifejeződő elemek. A személyiség ebben az értelemben az élettanilag determinált érzelmi, akarati és értelmi jellegzetességeket jelenti, amelyek megszabják az egyén reagálásának módját az őt körülvevő kultúrára. A biológiai alkat nem teremti meg a kultúrát, csak befolyásolja az egyénnek a kultúrára való reakcióit. Amilyen kevésbé teremtenek kultúrát a

földrajzi környezet vagy gazdasági feltételek, éppoly kevéssé hoz létre egy faj biológiai jellege egy meghatározott típusú kultúrát. A tapasztalat azt mutatta, hogy ha a legtöbb fajhoz tartozó embereket egy bizonyos kultúrába helyeznek el, annak részesei tudnak lenni. Ennek példái Amerikában Juarez, Mexikó elnöke, vagy Észak- és Dél-Amerika magas képzettségű indiánjai. Ázsiában Japán és Kína újkori története. Amerikában a művelt néger tudósok, orvosok, ügyvédek, közgazdászok sikerei bizonyosságot tesznek arról, hogy egy egyén faji helyzete nem akadályozza meg a modern civilizációból való részesedését. A kultúra sokkal inkább számtalan közreható [tényező eredője], és semmi sem bizonyítja, hogy az emberi fajok közötti - és különösen a fehér fajhoz tartozók közötti - különbségeknek bármilyen irányító hatása volna a kultúra fejlődésének folyamatára. Az egyéni típusok mindig, már a jégkorszakban is, egy létező kultúrát találtak, amelyre reagáltak.

Az egy fajon belül mutatkozó egyéni különbségek körét sohasem vizsgálták meg kielégítő módon. Kimutattuk, hogy az egy-egy fajt alkotó egyének testi felépítése nagyon változatos. Nem tudunk még pontos adatokat szolgáltatni az alapvető fiziológiai vonások változékonyságáról. De minden megfigyelés az egyes faji egységek nagy változatosságát bizonyítja. A majdnem leküzdhetetlen nehézség abból áll, hogy a fiziológiai és lélektani folyamatokat és különösen a személyiséget nem lehet egy abszolút, a környezeti elemektől mentes mértékre vonatkoztatni. Bizonyíthatatlan tehát az az állítás, hogy egy fajnak határozott személyisége van. Láttuk, hogy az egy-egy fajt alkotó egyének változatossága folytán a kevéssé változó embertípusok nagyobb csoportjai közötti különbségek sokkal kisebbek, mint a minden egyes csoportot [alkotó] egyének közöttiek, s így nagyon valószínűtlen a személyiségek biológiailag meghatározott megoszlásának a kultúra formájára tett bármilyen jelentős hatása. Sohasem bizonyították be, hogy az azonos társadalmi környezetben élő, de különböző európai típusokat képviselő normális egyének eléggé nagy sora - az egyik típus talán szőke, magas, hosszúfejű és nagyorrú, a másik sötétebb, alacsonyabb, kerekfejű, rövidebb orrú - különbözőképpen viselkedik. Az ellenkező, hogy ugyanazon típusú emberek - mint a csehországi németek és a csehek - egészen más magatartást tanúsítanak, sokkal inkább előfordul. Egy másik ragyogó példa az, ahogyan a fehér hódítás előtti büszke indiánok személyisége megváltozott utódaik degenerálódásával.

## 11. FEJEZET

### A primitív ember értelme és a kultúra haladása

[Boas a kultúra értelmezéstörténetében mindenekelőtt a faji, gazdasági és földrajzi determináció mindenhatóságát cáfolja. Úgy érvel, hogy] az egyes kulturális jelenségeket magyarázva, félrevezető minden kísérlet, amely azt feltételezi, hogy a kultúra történetében az egyszerű megelőzi a bonyolultat. Mindamellet az értelem fejlődése, amely a gondolkodásban, a találmányokban, a nagyobb létbiztonságot biztosító megoldásokban meg az élelem- és lakásszerzés örökké nyomasztó szükségének enyhítésében fejeződik ki, olyan differenciálódást hoz létre a közösség tevékenységében, amely változatosabb, gazdagabb színt ad az életnek. Ebben az értelemben elfogadhatjuk a „kultúra haladása” kifejezést, amely az általános, [mindennapi] nyelvhasználatnak is megfelel.

[Úgy tűnhet, ezzel a meghatározással] a primitívség definícióját is megtaláltuk. Primitívek azok a népek, amelyeknek tevékenységei kevéssé változatosak, melyeknek életformája egyszerű és egysíkú, s amelyeknek kultúrája formára és tartalomra nézve szegényes. Találmányaiknak, társadalmi rendjüknek, értelmi és érzelmi életüknek is mind gyengén fejletteknek kellene lenniük. Ezt akkor fogadhatnánk el, ha a népi élet mindezen oldalai között szoros kölcsönhatás állna fenn. Vannak népek, például Ausztrália lakói, amelyeknek anyagi kultúrája nagyon szegényes, de társadalomszervezete rendkívül összetett. Mások, például a kaliforniai

indiánok, kiváló technikai és művészi alkotásokat hoznak létre, de életük egyéb oldalai nem ilyen bonyolultak...

A kulturális értékek szétáradását tárgyalva kimutattuk, hogy nem létezik a külső befolyásoktól teljesen érintetlen nép, hanem valamennyi vett át szomszédaitól találmányokat és eszméket, asszimilálva azokat. Vannak olyan esetek is, amelyekben a szomszédok eredményeit nem asszimilálják, hanem változatlanul veszik át. A törzs minden ilyen esetben gazdasági és társadalmi függőségbe jut. Erre különösen Indiában találunk példákat. A ceyloni vedda vadászok kétségtelenül külön törzset alkotnak. De foglalkozásukat csak azokkal az acélszerszámokkal tudják üzni, amelyeket egyes szomszédaitól kapnak, nyelvüket és vallásuk jó részét is egészében vették át. Még szembetűnőbb a todák gazdasági függősége. Kizárólag bivalycsordáik gondozásával foglalkoznak, és minden egyéb életszükségletüket azzal elégítik ki, amit szomszédaitól a tejtermékért cserébe kapnak. Ezt a függőséget más módon és legalább átmenetileg azokban a harcos államokban találjuk meg, amelyek rablásból élnek, alávetik szomszédait, és elrabolják munkájuk eredményét. Igazában mindenütt, ahol a különböző országok élnek árucserét folytatnak egymással, többé-kevésbé megvan a gazdasági és kulturális kölcsönös függőség is.

Hogy egy nép kultúráját primitívnek minősítsük, az három kérdés megválaszolásától függ: először, hogyan fejeződik ki a szegénység a kultúra különféle ágaiban, másodsor, az egész népet egységnek lehet-e tekinteni a kulturális javak szempontjából, harmadszor, mi a kapcsolat a kultúra egyes ágai között, valamennyinek [egyformán] szegényesen fejlettnak kell-e lennie, vagy lehetnek közöttük fejlettek és elmaradottak is.

Ezekre a kérdésekre a technikai ügyesség tekintetében lehet a legkönnyebben válaszolni, mert minden új technikai találmány hozzájárul a korábbi teljesítményekhez. Elégképp ritkák azok az esetek, amelyekben a nép által felkapott és kifejlesztett új találmány korábbi értékes technikát szorít ki, amint a fémművesség a kőmegmunkálás helyébe lépett. Ilyenkor rendszerint az történik, hogy az elérni kívánt célnak megfelelőbb technika helyettesít egy kevésbé megfelelőt. Ezért könnyű lenne a találmányokban való gazdagságuk alapján osztályozni a kultúrákat, ha előfordulásukban valami szabályszerűség lenne. De láttuk, hogy ez nem így van. Vajon találmányokban gazdagabbnak kell-e tekintenünk egy pásztornépet egy földművelő törzsnél? Kevésbé primitívek az Ohotszki-tenger vidékének szegény törzsei a művészi szempontból fejlettebb északnyugat-amerikaiaknál, mert ismerik a fazekasságot? Primitívebbek-e Mexikó őslakói egy szegény néger törzsnél, amely ismeri a vasolvasztás mesterségét? A kultúrának a találmányok sora alapján való merev, abszolút értékelését nem tarthatjuk helyesnek. Láttuk már, hogy ezek a találmányok nem állíthatók kronológiai rendbe.

Nyilvánvaló, hogy ítéletünket nem alapozhatjuk egyedül a találmányokra. Annál magasabbra értékelünk egy kultúrát, minél kevesebb erőfeszítésre van szüksége az életszükségletek kielégítéséhez, és minél nagyobbak azok a technikai vívmányok, amelyek nem a mindennapi igényeket szolgálják. Ítéletünket befolyásolják azok a kulturális célok is, amelyekre az új találmány irányul. Az eszkimók kivételes technikai ügyessége és találékonysága ellenére sem becsüljük sokra kultúrájukat, mert minden ügyességüket és energiájukat a mindennapi vadászat és a zord éghajlat elleni védelem emésztí fel. A busmanok, az ausztrálieiak és a veddák helyzete hasonló az eszkimókéhoz. Valamivel többre értékeljük a kaliforniai indiánok kultúráit, mert elég sok szabad idejük van, amelyet nem a kizárólag nélkülözhetetlen tárgyak technikájának tökéletesítésére használnak fel. Annál magasabbra értékelünk egy kultúrát, minél változatosabb az életet kellemessé tevő technika játéka. Ahol van fonás, szövés, kosárfonás, fa- vagy csontfaragás, művészi kőmegmunkálás, építészet, fazekasság vagy fémművesség, ott kétségtelen, hogy a nép túljutott a legegyszerűbb primitív állapotokon.



A természet ajándékaihoz nem sokszor lehet elegendő mennyiségben és olyan könnyedén hozzájutni, hogy alkalom jusson a játékra is. Szerszámainak semmiféle tökéletesítése sem kíméli meg a vadászt attól a sok fáradozástól, amellyel a maga és családja fenntartásához szükséges élelmet megszerzi, s ahol az élet (szükségletei, a mostoha éghajlat vagy szűkös vadállomány miatt) osztatlan figyelmét követeli meg, nincs ideje a technika játékos kialakítására. Ennek gazdag kifejlődését csak olyan vidékeken találjuk meg, ahol az élelem bőséges, és kevés erőfeszítéssel megszerezhető. Ilyen gazdag vidékek a növényi termékekben bővelkedő trópusi tájak, valamint a halaktól nyüzsgő folyók és tengerpartok. Ezeken a vidékeken az élelem tárolásának művészete felszabadítja az embert, és szabad időt biztosít neki a játékos foglalkozásokra. Más tájakon a bőséges táplálék csak úgy szerezhető meg, ha az ember természetes élelemszerzését mesterségesen, állattartással vagy földműveléssel bővítik ki. Ezért állanak ezek a találmányok olyan benső kapcsolatban a kultúra általános haladásával.

Meg kell gondolnunk egy másik szempontot is. Feltehetjük, hogy az ember minden ősi technikai haladása kitervelt találmányok helyett úgy jött létre, hogy technikai leltárát kis véletlen felfedezések bővítették. Csak később jöttek rá, hogy ezek a felfedezések új, használható megoldások. Bár a kitervelt találmány jelentéktelen szerepet játszott az ősidőkben, a felfedezéseket egyének tették. Ezért valószínű, hogy az előzőkhöz annál gyorsabban járultak újak, minél több egyén osztozott egy bizonyos foglalkozásban. Hajlandóak vagyunk ebben látni az egyik fő okot, amely az ugyanazt a foglalkozást űző népes csoportok gyors ütemű kulturális változását előidézte.

A szűkmarkú természet szabta korlátozások miatt egy vadászörzs létszámának gyarapodása mindig szoros határok között marad. A népesség csak ott tud gyorsan növekedni, hol mindig bőséges élelem áll rendelkezésre. Ilyen alkalmat teremthet a halban való gazdagság; az állattartás felduzzasztja az élelem mennyiségét, de csak a földművelés útján jöhet létre olyan nagyszámú népesség, amely összefüggő területen lakik, és létfenntartását ugyanarra a foglalkozásra alapítja. Ezért minden fejlettebb technikai kultúrának a bázisa a földművelés (Carr-Saunders).

Ezekből a megfontolásokból két további következtetést vonhatunk le.

A szellemi munka követelményei nyilván hasonlóak azokhoz, amelyeket a technikai találmányok állítanak. Nincs alkalom a szellemi munkára, amíg valakinek minden idejét a jelen szükségletei veszik igénybe. A szellemi tevékenység részben a technikai haladásban fejeződik ki, de még inkább a külső és a belső élettapasztalatok felhasználásában. Ebben a tekintetben is a kultúra haladásának objektív mértéke az emberi tapasztalat kincstárának ésszerű formák közötti, folyamatos és átgondolt kidolgozása, a tudás növekedése. Annál gyorsabb a haladás, minél több időt szentelnek neki. A szükséges szellemi munka részben a tévedések kiküszöbölésére, részben a tapasztalatok rendszerezésére vezet. Mindkettő nyereség, az igazság újfajta megközelítése és a tudás rendszeresebb fejlesztése. Ebben az értelemben a tudás terjedelmét és jellegét a kulturális haladás eszközének tekintjük.

A kultúra egy másik eleme közeli rokona a játékos technika haladásának. A technikai ügyesség a művészet fejlődésének alapkövetelménye. Nincs díszítőművészet, ha az emberek nem teljesen urai technikájának. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a technika fejlődésében lényeges feltételek irányítják a művészetét is, és hogy a technikai jártasság sokoldalúságával együtt növekszik a művészi formák változatossága is.

Mielőtt az értelmi tevékenység más területe felé fordulnánk, vizsgálatunk eredményét abban az állításban összegezzük, hogy a technikában, a szellemi tevékenységben és a díszítőművészetben van a kultúra értékelésének határozott, objektív kritériuma.

A második megvizsgálandó kérdés az, milyen mértékben részese egy nép minden tagja a kultúra vívmányának. A legszegényebb kultúrákban, amelyekben minden egyén energiáját a puszta életszükségletek [megszerzése köti le] annyira, hogy az élelem és lakás biztosítása minden cselekedet, gondolat és érzelm mindennapos fő tartalma, és ahol nem alakult ki a munkamegosztás, az élet szokásai annál egyöntetűbbek, minél egyoldalúbbak az élelemszerzés módszerei. Az eszkimóknak télen tengeri emlősökre, nyáron szárazföldi állatokra kell vadászniuk, és mindenkinek a gondolatai erre a foglalatosságra összpontosulnak. Ez az egyformaság nem az eszkimók földrajzi környezetének szükségszerű következménye, mert a munkamegosztás még az egyszerű feltételek között is lehetséges. Így a hasonló éghajlati viszonyok között élő csukcsok két gazdasági csoportra oszlanak, amelyek némileg függenek egymástól: az egyik rénszarvastenyésztéssel, a másik a tengeri emlősök vadászatával foglalkozik. Így a vadásznépeknél is az egyik ember inkább az egyik fajta, másik a másik fajta állat kergetésére szánja magát. A vadászok életmódja nem kedvez az individualizált csoportok kialakulásának, de itt is - mint másutt - létezik egy megoszlás, a férfi és a nő közötti. A férfi vadászik vagy halászik, a nő növényeket és el nem menekülő állatokat gyűjt. Végzi a házimunkát, és gondozza a kisgyermeket. [Amíg az élet egész folyását ezek a foglalkozások töltik ki, nincs idő a játékos technikára]. Mihelyt alkalom nyílik kifejlődésére, az egyének ízlése és képessége szerint differenciálódnak a foglalkozások. Megtaláljuk a fafaragókat, kosárfonókat, takácsokat és fazekasokat. Lehet, hogy nem szentelik magukat kizárólag az egyik vagy másik foglalkozásnak, de többé-kevésbé egyik vagy másik irányba hajlanak. Megtaláltunk azután a gondolkodókat és a költőket, mert az eszmék és szavak játékának már igen korán megvan a vonzereje, talán még egy olyan korszakban is, amikor nincs alkalom a játékos technikára; mert bár a vadászat és a háztartási tevékenység nem enged időt a kézművességre, a vándorló vagy várakozó vadász meg az élelmet gyűjtögető és gyermek gondozó anya talál alkalmat és időt a képzelet játékára és az elmélyült gondolkozásra.

Ahol egy nép meghatározott csoportja mesteri fokon űz egy technikát, abban alkotó művészé is válik. Ahol a férfi tesz szert nagy ügyességre bizonyos technikában, [ott] ő az alkotó művész. Így Amerika északnyugati partján a festés és a fafaragás a férfiak művészete, míg a pueblók szép fazekassága és a kaliforniai kosárfonás a nőké. A technika oly mértékig ura a művészi életnek, hogy az északnyugati parton a nőkből láthatóan hiányzik a képzelőerő és erőteljesség. Szövésekben és hímzésekben csak utánozni tudják a férfiak művészetét. Másrészt a puebló és a kaliforniai indián férfiak láthatóan kevésbé vannak a művészet adományával megáldva. Amikor mindkettő, a férfi és a nő is a tökéletesség magas fokára fejlesztette a maga technikáját, két különböző művészi stílus alakulhat ki, mint az alaszkai tlingiteknel. Ezeknél a nők bonyolult egyenes vonalú mintákkal díszített, technikailag tökéletes kosarakat készítenek, míg a férfiak művészete erősen stilizált állatalakokat produkál. Elég e helyütt rámutatni, hogy a tevékenységek növekvő differenciálódása a kulturális tevékenység gazdagodásával jár.

Mégis a differenciálódás a népesség egyes részei foglalkozásában olyan egyoldalúságot eredményezhet, hogy az egyes osztályok kultúrája sokkal szegényebb, mint egy olyan népé, amelynél a tevékenység kevésbé differenciált. Ez különösen igaz akkor, amikor a gazdasági fejlődés során a népesség nagy csoportja kerül olyan helyzetbe, hogy minden energiájukra szükség van napi igényeik kielégítéséhez, vagy amikor az alkotó életben való részvételük lehetetlenné válik, mint a mi modern civilizációnkban. Bár az ilyen esetben az egész nép kulturális produktivitása magasrendű lehet, a lélektani értékelésnek figyelembe kell vennie a nagy tömegek kulturális szegénységét.

A kultúrának eddig tárgyalt különféle oldalain a nagyobb vagy kisebb teljesítmény, s így az értékelés objektív mértéke majdnem magától értetődő, de vannak mások is, amelyeknél nem olyan könnyen dönthető el, hogy mit jelent a kultúra szegénysége. Előbb már rámutattunk,

hogy maga a tudás nem jelenti a kultúra gazdagságát, hanem a kultúra koordinálása szabja meg ítéletünket. Mindamellet a tapasztalat, az erkölcsi fogalmak, a művészi forma, a vallási érzés értelmi koordinálásának értékelése annyira szubjektív jellegű, hogy a kulturális értékek növekedését nem egykönnyen határozhatjuk meg.

A kultúrának bármilyen értékelése azt jelenti, hogy kiválasztunk egy, a mozgás célpontjának tekintett pontot, ez pedig modern civilizációnk mértéke. A tapasztalat és a rendszerezett tudás gyarapodásával változás történik, amit haladásnak nevezünk, bár maguk az alapeszmék talán nem is módosultak. Így az embert magában foglaló zárt társadalmi csoport emberi-erkölcsi kódexe mindenütt ugyanaz: elítéli az emberölést, a lopást, a hazugságot, a nemi erőszakot.

Még nehezebb a társadalomszervezet haladását meghatározni. A szélsőséges individualista az anarchiát tartja eszményének, mások meg az önkéntes alávetésben hisznek. Az egyén társadalmi ellenőrzése vagy a vezetésnek való alávetettség az egyéni szabadság vagy a csoportnak mint egésznek hatalomátvétele mind tekinthető ideálnak. A haladást csak arra a különös eszményre való tekintettel lehet meghatározni, amelyre gondolunk... A modern civilizáció kialakulása során [ama státus] merevsége, amelybe az egyén beleszületett, önként vagy kényszerítve belekerült, sokat enyhült; igaz, ma feléledését tapasztaljuk a náci Németországban, ahol a zsidó jogállását nem személyes tulajdonságai, hanem születése határozzák meg... [A fordítás az 1938-ban New Yorkban megjelent kötet alapján készült - a szerk.]

A primitív ember gondolkodási formáinak rekonstrukciós kísérleténél olyan régről kell követnünk az eszmék történetét, amennyire csak lehet. Ha a legkorábbi felismerhető formákat a modern gondolkodás formáival összehasonlítjuk, betekintést nyerhetünk a primitív gondolkodás jellegzetességeibe. Tisztáznunk kell magunkban, milyen hosszú korszakon át létezhetett a magunkéhoz hasonló szellemi élet. Ezt a problémát két úton közelíthetjük meg, az őstörténet és a nyelv segítségével. Egyiptomban és Nyugat-Ázsiában több mint 7000 éve magas fejlettségű kultúrák léteztek. Az őstörténeti adatok bizonyossága szerint hosszú fejlődési szakasz előzte meg létrejöttüket. Ezt a konklúziót a világ más részeinek leletei is megerősítik. Európa földművelése nagyon régi, s a vele járó kulturális feltételek teljesen hasonlóak az egészen bonyolult kulturális berendezkedésű mai törzsekéhez. Még korábban, a jégkorszak végén a magdalénien-kultúrában olyan erősen fejlet az ipar és a művészet, hogy a hasonló technikai teljesítményű mai törzsekével hasonlíthatjuk össze. Indokoltnak látszik az a feltevés, hogy az azonos kultúrájú törzsek kulturális színvonala más szempontból is egyező lehetett. Ezért joggal mondhatjuk, hogy 15 000 vagy 20 000 évvel ezelőtt az ember általános kulturális tevékenysége nem tért el a maitól.

A nyelvi formák sokasága és a nyelvszerkezet gyökeres változásainak lassú fejlődése is arra a következtetésre ösztönöz, hogy az embernek a nyelvben kifejeződő szellemi élete nagyon ősi lehet.

A hosszú időn át élő nyelvek alapformáinak állandósága folytán tanulmányozásuk messze az emberi gondolkodás ősi korába vezet vissza bennünket. Ezért hasznos lesz az emberi beszéd néhány lényeges vonásának rövid leírása.

Minden beszélt nyelvben elég tetemes, de határozott számú tagolást ismerhet fel az a csoport, amelynek nyelvi kifejezése alakul. A tagolások és tagoláscsoportok bizonyos száma nélkülözhetetlen a gyors beszédben. Minden tagolás egy hangnak felel meg, s a hangok korlátozott száma kell az akusztikus megértéshez. Ha egy nyelvben a tagolások száma korlátlan lenne, valószínűleg sohasem fejlődnek ki a gyors beszédhez megkívánt mozdulatok szükséges pontossága és a hangkomplexumok gyors felismerése. A tagolási mozdulatok számának korlátozása és állandó ismétlésük eredményezi azt is, hogy ez a pontos megfelelés automatikussá válik, és kialakul a tagolás és a megfelelő hang közti szilárd kapcsolat.

A tagolt beszédnek közös alapvonása, hogy a kiejtett hangcsoportok gondolatok továbbítására szolgálnak, és minden hangcsoportnak rögzített jelentése van. A nyelvek nemcsak összetevő fonetikus elemeikben és hangcsoportjaikban különböznek egymástól, hanem azokban az eszmecsoportokban is, amelyek határozott fonetikus csoportokban jutnak kifejezésre.

A fonetikus elemek lehetséges kombinációinak száma korlátlan, de csak egy meghatározott számuk van ténylegesen használatban. Ez azt jelenti, hogy korlátozott azoknak az eszméknek a teljes száma, amelyeket különböző fonetikus csoportok fejeznek ki. Ezeket a fonetikus csoportokat „szótövek”-nek nevezzük.

Minthogy a személyes tapasztalatnak, amelynek kifejezésére a nyelv szolgál, végtelenül változatos a skálája, és egész terjedelmét korlátozott számú szótövekkel kell kifejezni, ezért minden tagolt beszéd alapja a tapasztalatok széles körű osztályozása kell, hogy legyen.

Ez egybeesik az emberi gondolkodás egyik alaptulajdonságával. Valóságos tapasztalatunkban nincs két azonos érzéki benyomás vagy érzelmi állapot. Mi hasonlóságai alapján tágabb vagy szűkebb csoportokba soroljuk őket, s ezeknek határait a legkülönbébb szempontból vonhatjuk meg. Egyedi különbségeik ellenére tapasztalatainkban közös elemeket ismerünk fel, és kapcsolatosaknak, sőt azonosaknak tekintjük azokat, ha ugyan kellő számú közös jellegzetességük van. Így a külön eszméket kifejező fonetikai csoportok számának korlátozottsága annak a lélektani ténynek felel meg, hogy számos egyedi tapasztalat, mint ugyanazon gondolkozási kategória képviselője jelenik meg előttünk.

Az emberi gondolkodásnak és beszédnek ezt a vonását össze lehet hasonlítani a lehetséges tagoló mozdulatok egész sorának a korlátozásával, ami a szokásos mozdulatok korlátozott számának kiválasztásából áll. Ha a nyelv a fogalmak egész tömegét és változataikat teljesen heterogén és össze nem függő hangkomplexumokkal vagy szótövekkel fejezné ki, olyan állapot jönne létre, amelyben a szorosan kapcsolódó eszmék rokonsága nem mutatkoznék meg hangszimbólumaiknak megfelelő rokonságában, s így a kifejezéshez a külön szótövek végtelen nagy száma lenne szükséges. Ebben az esetben egy eszme és az azt képviselő szótó kapcsolata nem állandósulna eléggé ahhoz, hogy egy adott pillanatban gondolkodás nélkül ez hangozzék el. Ahogyan a tagolások automatikus és gyors használata azt eredményezte, hogy a tagolások végtelen körében csak egy korlátozott számot válogattak ki, ugyanúgy szűkítették osztályozás útján az eszmék végtelen nagy számát egy kisebb számra, amely a folytonos használat révén szilárd asszociációkat teremtett, s amelyet automatikusan lehet használni.

A primitív és a műveletlen ember viselkedése mutatja, hogy az ilyen nyelvi, osztályozások sohasem válnak tudatosakká, és így eredetüket nem a racionális, hanem az automatikus szellemi folyamatokban kell keresnünk.

A különféle kultúrákban ezek az osztályozások alapján eltérő elveken alapulnak. Ezért azoknak a kategóriáknak a megismerése, melyek szerint a különféle kultúrák osztályozzák a tapasztalatokat, hozzásegíthet a korai lélektani folyamatok megértéséhez.

Az osztályozás elveinek különbségét megtaláljuk az érzékelés birodalmában. Megfigyelték például, hogy a színeket teljesen külön csoportokba sorolják hasonlóságuk alapján anélkül, hogy a színárnyalatok elkülönítésének képessége további különbséget jelentene. Gyakran olyan kifejezésbe, mint „epeszínű” foglalják össze azt, amit mi zöldnek és kéknek nevezünk, a sárgát meg a zöldet pedig egy fogalomnak veszik, amelynek „a friss levelek színe” lehetne a neve. Az idők folyamán a további színek jelzésére újabb neveket alkotunk; ezeket a régebbi korokban, sőt részben még a mai mindennapi életben sem különböztetik meg. Alig lehet eléggé hangsúlyozni annak a ténynek a jelentőségét, hogy beszédben és gondolatban a szó különböző képet idéz fel a zöld-sárga vagy kék-zöld csoportok megkülönböztetése szerint.

Más érzékek esetében is vannak különbségek a csoportosításban. Így néha egyetlen csoportnak veszik a sósat és az édest, vagy a sósat és a keserűt.

Az osztályozás elveinek különbözőségét egy másik példa is illusztrálja, a rokonság és a sógorság terminológiája. Olyan különbözők ezek, hogy alig lehetséges az egyik rendszerbe tartozó kifejezés fogalmi tartalmát egy másiknak a nyelvére lefordítani. Így egy kifejezés jelentheti az anyát és mindegyik nővérét, vagy akár az anyát és bármilyen fokú unokanővéreit, amennyiben ugyanattól a női őstől leányágon származtak. Egy másik rendszerben a mi „fivér” kifejezésünk a bátyak és az öcsők csoportjaira oszlik. A csoportokat ebben az esetben sem szándékosan alakították ki, hanem vagy az egyéneket összekapcsoló vagy megkülönböztető szokásokból fejlődhettek ki, vagy hozzájárulhattak a rokoni és sógori csoportok tagjai közötti társadalmi viszony kikristályosodásához.

Azok az eszmecsoportok, amelyeket a sajátos szótövek kifejeznek, a különféle nyelvekben nagyon erősen különböznek egymástól, és semmiképpen sem alkalmazkodnak ugyanazokhoz az osztályozási elvekhez. Vegyük a „víz” példáját. Az eszkimó nyelvben „víz” csak a friss ivóvizet jelenti, a tengervíz egészen más kifejezés és fogalom.

Másik hasonló példának megemlíthetjük az eszkimó nyelv „hó” szavait. Itt található egy szó a „földön fekvő hó” kifejezésére, egy másik a „hulló hó”-ra, egy harmadik a „sodródó hó”-ra, egy negyedik a „hófűvás”-ra.

Ugyanabban a nyelvben a különböző helyzetekben levő fókát többféle szó fejei ki. Az egyik szó „főka” általános neve, a másik „a napon sütkérező főka”, a harmadik „egy jégtáblán úszó főka” kifejezése, nem is szólva a különböző korú, a hím és a nőstény fókák neveiről.

Arra a módra, ahogyan a nálunk egymástól független szavakkal jelzett kifejezéseket egyetlen fogalomba csoportosítják, a dakota nyelvet vehetjük példának. Ezek a kifejezések: „rúgni, csomókba kötni, megharapni, közel lenni, döngölni” mind egy közös elemből származnak, amelynek jelentése „megragadtatni”, s ez fogja őket össze, míg mi a különféle eszmék kifejezésére külön szavakat használunk.

Elégge nyilvánvaló, hogy az ilyen kifejezések kiválasztása bizonyos fokig a nép érdeklődésének [alapigényétől] függ; ahol egy bizonyos jelenséget számos vonatkozásban kell megkülönböztetni, amelyek független szerepet játszanak egy nép életében, sok független szó alakulhat ki, míg más esetekben megelégszenek egyetlen kifejezés módosításával.

Az osztályozás elveinek különbségeit, amelyekre néhány főnevet és igét hoztunk fel példának, a nyelvészeti jelenségekhez nem olyan szorosan kapcsolódó megfigyelésekkel is alátámaszthatjuk. Így bizonyos fogalmakat, amelyeket mi járulékosoknak tekintünk, néha független tárgyakként fognak fel. A legjobban ismert ilyenféle eset a betegség. Számunkra a betegség a test állapota. A legtöbb primitív nép és még társadalmunk nem egy tagja is a betegséget tárgynak tekinti, amely behatol a testbe, és el lehet távolítani belőle. Ezt sok eset illusztrálja, amelyekben szópással vagy kézzel távolítják el, meg az a hit is, hogy át lehet hárítani az ellenségre, vagy bezárni egy fába, hogy vissza ne térjen. Más állapotokat néha ugyanígy fognak fel: az életet, a kimerültséget, az éhséget és a test egyéb állapotait olyan tárgyaknak tekintik, amelyek a testben vannak, vagy kívülről hathatnak rá. Így még a napsugarat is olyan valaminek fogják fel, amit fel lehet venni vagy félre [lehet] tenni.

A nyelvi alakok egymagukban nem lennének nyomós bizonyítékai a járulékok fogalommal alakításának, hiszen mi is mondjuk, hogy az élet elhagyja a testet, vagy valakinek fejfájása van. Bár nálunk ez csak beszédmod, tudjuk, hogy a nyelvi kifejezés élő valóság a primitív népeknél, és sokféleképpen megnyilvánul hiedelmeikben és tetteikben.

A természetnek a primitívek között uralkodó antropomorf értelmezését is fel lehet úgy fogni, mint a tapasztalatok osztályozásának egyik típusát. Valószínűnek látszik, hogy az emberek és állatok, valamint némely élettelen tárgy mozgási képessége közötti analógia, s ezeknek az emberi tevékenységgel való összeütközése eredményezte mindezeknek a jelenségeknek egy kategóriába való összefoglalását. Azt hiszem, hogy az említett elképzelésen alapuló vallási eszmék eredete éppen olyan kevésbé támaszkodik okoskodásra, mint a nyelvi kategóriáké. Mégis, míg a nyelv használata automatikus, úgy, hogy a nyelvtudomány kialakulása előtt az alapeszmék sohasem válnak tudatosakká, ez gyakran megtörténik a vallás területén, és a nem tudatos kezdet mindig összefonódik spekulatív kifejlődésével.

Az osztályozási elvek különbözősége folytán mindegyik nyelv csoportosítása önkényesnek látszhatik, ha egy másik nyelv szempontjából nézzük; ami az egyik nyelvben egyetlen egyszerű eszmének tetszik, azt a másikban külön szótövek egész sora fejezheti ki.

Láttuk az előbb, hogy a kifejezések valamilyen fajtájú osztályozásának minden nyelvben meg kell lennie. Az eszméknek [ilyetén csoportokba sorolása], melyek mindegyikét független szótó fejezi ki, szükségesség teszi, hogy az egyetlen tövel nem egykönnyen visszaadható fogalmakat az elemi tövek kombinációjával vagy módosításával fejezzék ki, azokkal a végső eszmékkel összhangban, amelyekre azt a bizonyos eszmét visszavezetik.

Ez az osztályozás és annak szükségessége, hogy bizonyos tapasztalatokat más rokon jelenséggel fejezzenek ki - amely kölcsönös korlátozással meghatározza a kifejezésre váró különös eszmét -, bizonyos formai elemek meglétét vonja maga után, amelyek az egyes szótövek viszonyát meghatározzák. Ha minden eszmére megvolna egy-egy szótó, lehetségesek volnának a forma nélküli nyelvek. Minthogy azonban az egyedi eszméket úgy kell kifejezni, hogy tágabb fogalmak bizonyos számára vezetjük vissza őket, a kapcsolatokat kifejező módozatok a tagolt beszéd fontos elemeivé válnak. Ebből az következik, hogy minden nyelvnek kell tartalmaznia formai elemeket, amelyeknek annál nagyobb a száma, minél kisebb a külön eszméket megjelölő elemi szótöveké. Egy igen nagy, rögzített szókinccsel rendelkező nyelvben a formai elemek száma nagyon alacsony lehet.

Ezeket az elemeket nem lehet szorosan olyanokra korlátozni, amelyek a szavak közti logikai vagy lélektani kapcsolatokat fejezik ki. Majdnem minden nyelvben idetartoznak bizonyos kategóriák is, amelyeket meg kell jelölni. Így az európai nyelvekben semmilyen állítást nem tehetünk időbeli helyének meghatározása nélkül. Egy ember beteg, beteg volt, vagy beteg lesz. Az angol nyelvben nem hangozhatik el egy ilyenféle állítás időmegjelölés nélkül. Csak ha a jelen idő jelentését valamennyire kiterjesztjük, mint az ilyen mondatban: „A vas kemény”, akkor öleljük fel az idő minden formáját egyben. Ezzel ellentétben számos nyelvet ismerünk, amelyben nem esik hangsúly a múlt és a jelen különbségére, és ez a disztinkció nem kötelező. Ismét mások az idő gondolatát a hellyel pótolják, megkívánva annak jelölését, hol történik a cselekvés: hozzám, hozzád vagy hozzá közel, tehát a nyelvtani szerkezet szerint nem lehet helyileg meghatározatlan állítást tenni. Megint mások a tudás forrásának megjelölését kívánják meg, hogy egy állítás saját tapasztalaton, bizonyítékon vagy hallomáson alapul. Az olyan nyelvtani fogalmak, mint a többes szám, a [névelő] határozottsága vagy határozatlansága - vagy megvannak, vagy nem. Például ez az angol mondat: „Az ember elejtett egy szarvast”, a következő kötelező kategóriákat tartalmazza: „az” határozott, „ember” egyes szám, „elejtett” múlt, „egy” határozatlan egyes szám. Egy kwakiutl indiánnak azt kellene mondania: „az” határozott, „ember” egyes szám helymegjelöléssel, pl. közel hozzám látható, „elejtett” határozatlan idő, határozott vagy határozatlan tárgy, helymegjelöléssel, pl. távol levő és láthatatlan, „szarvast” egyes vagy többes szám, helymegjelöléssel, pl. távol levő és láthatatlan. Hozzá kell adnia értesülésének forrását, hogy az saját tapasztalata-e vagy

hallomás, és annak a megjelölését, hogy az ember, a szarvas vagy az elejtés szerepelt-e előzőleg a beszélgetésben vagy gondolataiban.

A kifejezés kötelező kategóriái élesen elválasztják egymástól a nyelveket.

Megemlíthetünk néhány kategóriát, amelyek ismeretlenek az európai nyelvekben. A legtöbb indoeurópai nyelv nemük szerint osztályozza a tárgyakat, s ezt az elvet az élettelen tárgyakra is kiterjeszti. Emellett egy formai osztályozást is használnak, amelyet azonban nem fejeznek ki [nyelvtani megoldások]. A ház áll, a víz folyik, a rovar ül, az ország fekszik. Más nyelvekben a tárgyak formájuk szerinti csoportosítása - [így pl.:] hosszú, lapos, kerek, álló, mozgó - a nyelvtani osztályozás elve; máskor ilyen csoportokat találunk, mint lelkes és lelketlen, női és nem női, törzsbeli és idegen. Ezek nemegyszer hiányoznak is.

Hasonló a helyzet az igével. Számos nyelv a mozgás általános csoportjait jelöli meg, az irányt pedig ilyen elemekkel fejezi ki, mint fel, le, valamibe, valamiből. Más nyelvekből hiányoznak az ilyen megoldások, s a „bemegy” és „kijön” szavakat külön tövekből alkotják. [...] A mozgás módját [is nyelvtani megoldással jelölik]: egyenes vonalban, körben, cikcakkban alárendelt elemekkel fejezhetik ki, vagy a mi ragozásunkban kifejeződő igemódosulásoknak formai igemódok felelhetnek meg.

Az ilyen osztályozások továbbélnék a modern nyelvekben, és mi kénytelenek vagyunk azok formáiban gondolkodni. Ezért felvetődik a kérdés, hogy a nyelv formája akadályozhatja-e a világos gondolkodást. Azt állították, hogy egy nép gondolatainak tömörsége és világossága nagymértékben nyelvétől függ. Az a könnyedség, amellyel modern európai nyelveinkben tág absztrakt eszméket egyetlen szóval fejezünk ki, s amellyel széles körű általánosításokat egyetlen egyszerű mondat formájába öntünk, egyike - mint állították - fogalmi tisztaságunk, gondolataink logikai ereje, s a lényegtelen részleteket azokból kiküszöbölő precizitásunk alapfeltételeinek. Látszólag sok minden szól e nézet mellett. Ha a mai angolt [az] egyik olyan indián nyelvvel hasonlítjuk össze, amely alakító kifejezésében igen konkrét, az ellentét valóban meglepő. Ha mi azt mondjuk: „A szem a látás szerve”, az indián nem képes a „szem” szót kimondani, hanem el kell döntenie, hogy ember vagy az állat szeméről van-e szó. [Nem fogja egykönnyen általánosítani az indián a szemet sem, mint a tárgyak egész csoportjának képviselőjét], hanem egyediesíteni fogja így: „ez a szem itt”. A „szerv” eszméjét sem tudja talán egyetlen szóval megjelölni, hanem olyan kifejezésekkel kell körülírnia, „mint a látás eszköze”, s így az egész mondat ilyen alakban jelenhetik meg: „Egy meghatározatlan személy szeme az ő látásának eszköze”. Mégis el kell ismerni, hogy az általános eszmét jól ki lehet fejezni ebben a specifikus formában. Nagyon kérdésesnek látszik, mennyire lehet bizonyos nyelvtani alakok használatának korlátozottságát valóban az általánosított eszmék megfogalmazása akadályának felfogni. Sokkal valószínűbbnek látszik, hogy ezeknek az alakoknak a hiánya abból származik, hogy nem volt rájuk szükség. Amikor a primitív ember társával beszélget, nem szokott absztrakt eszméket megvitatni. Érdeklődése mindennapi életének foglalatosságaira irányul, s amikor filozófiai problémákról esik szó, azok vagy határozott személyek vonatkozásában, vagy a vallási hiedelmek többé-kevésbé antropomorf alakjaiban jelentkeznek. A primitív beszédben alig fordul elő a tulajdonságok megvitatása függetlenül attól a tárgytól, amelyet e tulajdonságok jellemeznek, vagy tetteknek vagy állapotoknak a megbeszélése függetlenül attól a személytől, aki cselekszik, vagy aki bizonyos állapotban van. Így az indián rendszerint nem beszél a jóságról mint olyanról, de nagyon is beszélhet egy személy jóságáról. Nem szól a révület állapotáról attól a személytől elvonatkoztatva, aki ilyen állapotban van. Nem utal a látnoki képességre anélkül, hogy megnevezné azt a személyt, akinek ilyen képessége van. Ezért van az, hogy az olyan nyelvekben, amelyekben a birtoklás eszméjét a főneveknek alárendelt elemekkel fejezik ki, az összes absztrakt szó mindig birtokos elemekkel együtt jelenik meg. Mégis teljesen elképzelhető, hogy egy filozófiai

gondolkodásban járatos indián megszabadítja az alapvető főnévi alakokat a birtokos elemektől, s így olyan absztrakt alakokhoz jut el, amelyek a mi modern nyelveink absztrakt alakjainak felelnek meg. A Vancouver-sziget egyik nyelvével, amelyben egyetlen absztrakt kifejezés sem fordul elő birtokos elemei nélkül, a következő kísérletet tettem. Némi vita után igen könnyen ki tudtam alakítani az absztrakt kifejezés eszméjét egy indián tudatában, aki kijelentette, hogy a birtokos névmás nélküli szónak megvan az értelme, bár a nyelvben nem használják. Ezen a módon, pl. sikerült különválasztanom a „szeretet” és a „sajnálát” szavakat, amelyek általában csak birtokos alakban fordulnak elő, [úgy mint] „íránta érzett szeretete” vagy „írántad érzett sajnálatom”. [E felfogás helyességét] olyan nyelvekben is meg lehet figyelni, amelyekben a birtokos elemek mint önálló alakok jelennek meg.

Bizonyíték van arra, hogy más, [megannyi] indián nyelvre jellemző speciális elemeket is el lehet ejteni akkor, ha valamilyen okból a kifejezés általánosítása látszik kívánatosnak. Hogy egy nyugati nyelvből (a vancouver-szigeti kwakiutlból) vegyük a példát, az „ülő helyzet” eszméjét majdnem mindig egy elválaszthatatlan raggal együtt fejezik ki, amely a személy ülőhelyére utal, így „a ház padlóján, a földön, a parton, vagy egy rakás holmin, vagy egy kerek dolgon ül”. Amikor azonban bármilyen okból az ülés állapotát kell hangsúlyozni, olyan alakot is használhatnak, amelynek értelme egyszerűen „ülő helyzetben van”. (Ennek azonban a „tanácsban ülni” sajátos értelme van). Ebben az esetben is megtaláljuk tehát az általánosított kifejezés módját, de felhasználására ritkán, vagy talán sohasem nyílik alkalom. Azt hiszem, hogy ami igaz ezekben az esetekben, igaz minden egyes nyelv szerkezetére vonatkozóan. Az a tény, hogy az általánosított kifejezési formákat nem használják, nem bizonyítja a megalkotásukra való képtelenséget, csupán azt, hogy a nép életmódja következtében nincs rájuk szükség, de kifejlődnének, mihelyt szükség lenne rájuk.

Ezt a felfogást a primitív népek számrendszerének tanulmányozása is megerősíti. Közismerten léteznek nyelvek, amelyekben a számnevek nem mennek túl a három vagy a négyen. Ebből arra következtettek, hogy az ilyen nyelveken beszélő népek nem is képesek eljutni a magasabb számok fogalmáig. Azt hiszem, hogy a fennálló állapotnak ez az értelmezése egészen téves. Olyan népeknek, mint a dél-amerikai indiánok (akiknél az ilyen hiányos számrendszereket megtaláljuk) vagy az eszkimók (akiknek régi számrendszere nem mehetett tovább tíznél), feltehetően nincsen szükségük a nagyobb számok kifejezéseire, mert nincs sok megszámlolnivaló dolguk. Másrészt ugyanazok a népek, mihelyt érintkezésbe jutnak a civilizációval, és megszámlolnivaló értékmérőkre tesznek szert, teljes könnyedséggel vesznek át magasabb számneveket más nyelvekből, s egy többé-kevésbé tökéletes számolási rendszert alakítanak ki. Ez nem azt jelenti, hogy minden egyén könnyen elsajátítja a bonyolultabb rendszereket, ha életében nem is használta a magasabb számneveket, hanem azt, hogy egészében a törzs mindig képes a számolás szükségleteihez alkalmazkodni. Nem szabad elfelejteni, hogy a számolás csak akkor válik szükségessé, ha a tárgyakat általános formájukban tekintik úgy, hogy egyediségük teljesen elhomályosul. Ezért lehetséges, hogy valakinek van egy háziállatokból álló nyája, amelynek állatait névről és jellegzetességeiről ismeri, de sohasem akarja őket megszámlolni. Lehet az is, hogy egy hadi vállalkozás résztvevőit névről ismerik, de nem számolják meg. Egyszóval nincs bizonyítva, hogy a számnevek használatának hiánya bármilyen módon összefüggene a magasabb számok fogalmának megalkotására való képtelenséggel, amikor azok szükségesek.

[Boas tehát az alábbiak szerint összegzi nyelv és kultúra, primitív és modern nyelvhasználat lényegét:]

Ha helyesen akarjuk megítélni a nyelvnek a gondolkodásra tett hatását, azt is figyelembe kell vennünk, hogy jelenleg ismert európai nyelveket nagymértékben a filozófusok absztrakt gondolkodása alakította. Az olyan kifejezések, mint a „lényeg, szubsztancia, lét, eszme,



valóság”, amelyekből sok ma már köz-használatban van, eredetileg mesterséges megoldások az absztrakt gondolkodás fogalmainak jelölésére. Így azokra a mesterséges, a nyelvben nem a használt absztrakt szavakra hasonlítanak, amelyeket a primitív nyelvekben ki lehet alakítani.

Úgy látszik tehát, hogy az általánosított gondolkodásnak a nyelv alakjában rejlő akadályai csak kis jelentőségűek, és egymaga a nyelv feltehetően nem akadályozna meg egy népet az általánosabb gondolkozási formákhoz való eljutásban, ha [kultúrájának] általános helyzete megkívánná az ilyen gondolatok kifejezését; tehát, hogy ebben az állapotban a nyelvet a kulturális helyzet alakítja. Nem látszik tehát valószínűnek, hogy egy törzs kultúrája és beszélt nyelve között bármilyen közvetlen kapcsolat volna, hacsak nem annyiban, amennyiben a nyelv formáját a kultúra állapota alakítja, de nem úgy, hogy egy bizonyos kulturális állapotot a nyelv morfológiai vonásai határozzák meg.

Minthogy az emberi gondolkodásnak az az alapja, hogy a tapasztalatunk osztályozására való kategóriák tudatosakká válnak, a primitívek szellemi folyamatai és a mieink között abban van a fő különbség, hogy nekünk okoskodással sikerül a nyers, automatikusan kialakult kategóriákból a tudás egész területének jobb módszerét kialakítanunk, a primitívek pedig nem tették meg ezt a lépést.

A primitív ember hiedelmeinek [tanulmányozásakor] az az első benyomásunk, hogy míg érzékletei kitűnőek, a logikai értelmezésre való képessége fogyatékos. Hitem szerint ki lehet mutatni, hogy ennek az oka nem a primitív ember elméjének valamilyen alapvető tulajdonságában keresendő, hanem inkább [ama hagyományos eszmék jellegében], amelyeknek segítségével minden új érzékelést értelmez, [...más szóval:] amelyekhez minden egyes új érzéklet kapcsolódik, s amelyek a levont következtetéseket meghatározzák.

A mi közösségünkben egy sereg megfigyelést és gondolatot adnak át a gyermeknek. Ezek a gondolatok a jelenlegi és az elmúlt nemzedék gondos megfigyelésének és elmélkedésének [...] eredményei, de ezek a legtöbb egyénhez mint hagyományos anyag jutnak el, nagyon hasonlóan a folklórhoz. A gyermek a maga érzékleteit a hagyományos anyagnak ezzel az egész tömegével kombinálja, s ennek segítségével értelmezi megfigyeléseit. Egy jelenséget bizonyos számú ismert tényhez kapcsolunk, amelyeknek értelmezését ismertnek vesszük, és megelégszünk azzal, hogy az új tényt ezekre az előzőleg tudott tényekre vezetjük vissza. Ha pl. egy átlagember egy addig nem ismert vegyszer robbanásáról hall, megelégszik azzal az okoskodással, hogy bizonyos anyagok megfelelő feltételek mellett robbanékonyak, tehát az ismeretlen szubsztanciának is ez a tulajdonsága. Általában nem fog tovább érvelni, nem próbálja meg igazán megmagyarázni a robbanás okait. Ugyanígy hajlamos a laikus közönség minden ismeretlen új járvány esetén az azt okozó mikroorganizmust keresni, ahogyan régebben a miazmákban és mérgekben keresték az okot.

A tudományban is uralkodó eszme határozza meg az elméletek fejlődését. Így magyaráztak meg minden létezőt, legyen az lelkes vagy lelketlen, a legéletrevalóbb fennmaradásának elméletével.

A primitív és a civilizált ember gondolkozásmódjának különbsége láthatóan főként abban áll, hogy eltérő annak a hagyományos anyagnak a jellege, amelyhez az új érzéklet kapcsolódik. A primitív ember gyermekének oktatása nem a kísérletezés századaira, hanem nemzedékek nyers [tapasztalataira] alapozódik. Amikor a primitív ember elméjében egy új tapasztalat jelenik meg, a civilizált emberen megfigyelttel azonos folyamat az asszociációk egészen eltérő sorát idézi elő, s így egészen más típusú magyarázatra vezet. [Tudatában] egy hirtelen robbanás talán olyan mesékhez kapcsolódik, amelyeket a világ mitikus történetére vonatkozóan hallott, s ezért babonás félelem uralkodik el rajta. Az ismeretlen új járványt az emberiséget üldöző démonoknak tulajdoníthatja, s a létező világot úgy magyarázhatja, mint az átalakulások eredményét, vagy a Teremtő gondolatainak objektíválódását.

Ha felismerjük, hogy az átlagember sem a civilizáltak, sem a primitívek között nem viszi végig a jelenségek okozati magyarázatára tett kísérletet, hanem csak addig, amíg más, előző tudásával össze nem olvasztja azokat, fel kell ismernünk, hogy az egész folyamat eredménye teljesen a hagyományos anyag jellegétől függ. Ebben van a folklór rendkívüli fontossága a gondolkodásmód meghatározásában. Ebben van különösen az uralkodó filozófiai felfogásnak a néptömegekre [gyakorolt] óriási hatása, és az irányadó tudományos [elmélet] befolyása a tudományos munka jellegére.

Hiába próbálnánk megérteni a mai tudomány fejlődését a modern filozófia értő ismerete nélkül, hiába próbálnánk megérteni a középkori tudomány történetét a középkori teológia tudása nélkül, s így hiábavaló lenne a primitív tudomány megértésére való törekvés a primitív mitológia értő tudása nélkül. „Mitológia”, „teológia” és „filozófia” különböző kifejezések az emberi gondolkodás irányát alakító, azonos befolyásokra, amelyek meghatározzák az embernek a természet [jelenségeit megmagyarázó kísérletei] jellegét. A primitív ember számára - aki az égitesteket mint lelkes lényeket tanulta nézni, aki minden állatban az embernél hatalmasabb lényt lát, s aki [számára] a hegyek, fák és kövek élettel vagy sajátos erővel rendelkeznek - a jelenségek magyarázata egészen másként jelentkezik, mint ahogyan nálunk szokásos, minthogy mi következtetéseinket még mindig az anyag és az erő létezésére alapozzuk, amelyek a megfigyelt eredményeket létrehozzák. A relativitás, az anyag és az okság modern elméletei által az átlagember tudatában okozott zavar mutatja, milyen mélyen befolyásolnak bennünket a rosszul megértett elméletek.

Tudományos vizsgálatainkban mindig tisztáznunk kell a magunk számára, hogy magyarázataink mindig bizonyos számú feltevést és elméletet ölelnek fel, és hogy egy adott jelenség elemzését sohasem visszük végig. Ha nem így járnánk el, alig lenne lehetséges a haladás, mert minden jelenség alapos megvizsgálása végtelen mennyiségű időt venne igénybe. Mégis túlságosan hajlunk arra, hogy teljesen elfelejtsük azt az általános és legtöbbször számunkra pusztán hagyományos elméleti alapot, amelyre okoskodásunk épül, és hogy gondolkodásunk eredményét abszolút igazságnak tekintsük. Ezzel ugyanazt a hibát követjük el, amelyet minden kevésbé művelt ember [elkövet - és mindig is elkövetett -,] beleértve a primitív törzsek tagjait. Ők kevesebbel elégszenek meg, mint mi manapság, de ugyancsak igaznak tételezik fel a magyarázataikba belejátszó hagyományos elemet, s a rá épített következtetéseket ezért abszolút igazságnak fogadják el. Nyilvánvaló, hogy minél kevesebb az okoskodásunkba belejátszó hagyományos elem, és minél tisztábban próbáljuk látni érvelésünk feltevésszerű részét, annál logikusabbak lesznek következtetéseink. A civilizáció haladásának kétségtelen tendenciája, hogy kiküszöbölje a hagyományos elemeket, és egyre világosabban lássa okoskodásunk hipotetikus alapját. Ezért nem meglepő, hogy a civilizáció történetében az okoskodás egyre logikusabbá válik, nem azért, mert minden egyén logikusabban viszi végig gondolatait, hanem mert a minden egyénnek átadott hagyományos anyagot alaposabban és gondosabban gondolták át, és dolgozták ki. Míg a primitív civilizációban a hagyományos anyagban csak nagyon kevés egyén kételkedik, és veszi azt vizsgálat alá, a civilizáció haladásával nő azoknak a gondolkodóknak a száma, akik megpróbálják kiszabadítani magukat a tradíció láncából.

Ezt a haladást és ugyanakkor [a haladás] lassúságát illusztrálja egy példa, amelyet a különböző törzsekhez tartozó egyének közti kapcsolatok nyújtanak. Van számos olyan primitív horda, amelynek tagjai számára minden nem-hordatag ellenség, s azt tartják helyesnek, ha az ellenséget ki-ki ereje és képessége szerint károsítja. Az ilyen magatartás nagyrészt a horda szolidaritásán alapul, s azon az érzésen, hogy a horda minden tagjának kötelessége minden lehetséges ellenséget elpusztítani. Ezért mindenkit, aki nem tagja a hordának, a hordatagoktól teljesen eltérő csoportba tartozónak kell tekinteni, s úgy kell elbánni vele. A civilizáció haladása során nyomon követhetjük a testvériség érzésének

fokozatos kiterjedését. A hordabeli testvériség érzése a törzs egységének érzésévé tágul, a lakás szomszédságából eredő kötelékek elismerésével bővül, majd az egy nemzetbeliek testvériségének érzésévé szélesedik. Úgy látszik, ez az emberi testvériség erkölcsi fogalmának a máig elért határa. Ha elemezzük a nacionalizmus érzését, amely ma olyan erőteljes, és a kisebb egységek lokális érdekeinek helyébe lépett, azt találjuk, hogy [ez lényegében ama közösség felsőbbrendűségének] eszméje, amelyhez éppen tartozunk. A nacionalizmusnak ilyen módon kifejezett érzése és a horda szolidaritási érzése ugyanolyan jellegű. De az az erkölcsi álláspont, amely manapság igazolhatóvá teszi egy nemzet jólétének egy másik rovására való növelését, s az a tendencia, amely a mi magunk civilizációját magasabbra becsüli, mint a rajtunk kívül álló egész emberiségét, azonos a primitív ember cselekvésének rugóival, aki minden idegent ellenségnek tekint, és nem nyugszik, míg az ellenséget meg nem ölte. Elég nehezen ismerjük el, hogy azért tulajdonítunk értéket a magunk civilizációjának, mert mi is részesei vagyunk, és születésünk óta [...] irányította minden cselekedetünket; mégis elképzelhető, hogy vannak talán más civilizációk is, amelyek esetleg más hagyományokra és az érzelem és értelem más egyensúlyára épülnek, de nem kevésbé értékesek a mienknél, bár képtelenek vagyunk értékeiket megbecsülni, mert nem befolyásuk alatt nőttünk fel. Az emberi tevékenységnek az antropológiai kutatás kifejlesztette általános [értékelése - mint elmélet - nagyobb türelemre] tanít bennünket, mint amit most tanúsítunk.

---

*Forrás: Franz Boas: The Mind of Primitive Man. (Macmillan, New York, 1911.). In Népek, nyelvek, kultúrák. Szerk. Boglár Lajos, ford. Bónis György. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1975. 13-128, 271-272. oldal.*

## Lányi András

### Az ökopolitika és a hagyomány

#### 1.

Az a baj veletek, zöldekkel, hogy mindenre csak nemet tudtok mondani, oktat ki néha egy-egy jóakaróm. Valóban, a környezetvédők rendszerint tiltakozó akcióikkal hívják fel magukra a figyelmet: nem akarják, hogy Visegrádnál duzzasztógáttal rekesszék el a Dunát, fellépnek a főváros és vidéke maradék zöldterületeit irgalmatlanul pusztító telekspekuláció ellen, elutasítják a bolygót radioaktív hulladéktemetővé változtató atomerőművek építését, ellenségei az agrobiznisz „zöld forradalmának”, amely a termőtalajt, táplálékunkat és ivóvizünket gyilkos mérgekkel árasztja el, pokolba kívánják a városokat fojtogató gépkocsiáradatot stb. De legfőképpen az ellen tiltakoznak, hogy a technológia rémuralmát haladásnak, a pótolhatatlan és nélkülözhetetlen természeti források elherdálását jólétnek, a profit utáni hajszát ésszerű gazdálkodásnak nevezzék.

A természet kizsigerelése és a társadalmi tér alárendelése a logisztikai szempontoknak (hatékony használat = haszon = hatalom) az ipari tömegtársadalmak működésének nem valami járulékos vonása, hanem a lényege. Ezért, ha beérné az uralkodó közfelfogás bírálataival, és a „környezet” védelmére szorítkoznának, a zöldek szerepe nem volna több reménytelen ellenkezésnél. A környezet mint környezet (mint valami rajtunk kívül álló) védhetetlen.

Oltalmazni az ember világát lehetne, az emberellenes és életellenes erőktől. S ezt nem tehetjük pusztán a „természet” nevében. Az ökológiai politika hívei, ha semmi egyebet nem akarnának, mint szót emelni kinszenvedésre és pusztulásra ítélt néma lénytársaink érdekében, akkor is a jó életről, az igaz tudásról és a világ szépséges rendjéről alkotott *emberi* fogalmakra kellene hivatkozniuk, hogy meggyőződésüknek érvényt szerezzenek. S nem az a baj velük, hogy tagadásuk mögött ne állna összefüggő, pozitív világkép. A zöldek fellépése épp azért zavarba ejtő, nyugtalanító és valóban: felforgató, mert bírálatuk nem egyes „túlkapások” ellen irányul, hanem, akarva-akaratlanul, az uralkodó társadalmi-gazdasági rendszer legitimitását teszi kérdésessé a maga egészében.

Az élhető élet, a fenntartható gazdaság, a felszabadító együttlét társadalmi stratégiáit az ökológiai világnézet nem kínálja készen, s ezt nem is teheti, ha nem akar ellentmondásba keveredni saját elkötelezettségével a spontán folyamatok, a helyi változatok valamint az átháríthatatlan személyi felelősség mellett. Az ökológiai politika tehát nem zöld utópiák meghirdetését jelenti. Különösen nem abban az értelemben, ahogyan az egyéni választások függetlenségének doktrínája a liberális utópia, az egyenlőség jelszava pedig a szocialista utópiák kiindulópontjául szolgált. Éppen ellenkezőleg: az ökológiai politika azoknak a mesterségesen támasztott akadályoknak és életidegen kényszerűségeknek az eltávolítására vállalkozik, amelyek az erőszakos modernizáció természet- és társadalom-átalakító kísérleteinek örökségeként maradtak reánk. A sebek gyógyítgatására. Az emberi közösségek és élőlénytársulások életképességének helyreállítására.

A helyreállítás, persze, csalóka kifejezés. Az evolúció történetében nincs út visszafelé, legfeljebb megszívlelendő tanulságok akadnak. Az előttünk álló feladathoz - a globális környezeti és népesedési katasztrófa elhárításához - hasonló civilizációnk történetében nem találunk. Tehát a megoldásoknak is újaknak kell lenniük. Ami van, nem tartható fenn, és nem fejlődés. Fejlődésnek mostantól kezdve jó lelkiismerettel csak olyasmit nevezhetünk, ami a fenntarthatóságot szolgálja. S tekintet nélkül bármi egyéb érdekre, az igazi nevén, bűnösnek

kell mondanunk minden olyan cselekedetet és eljárást, amely nem gyarapítja, hanem tovább rombolja az utánunk jövők életlehetőségeit.

Minden tudásunkat, intézményeinket az eszközök és szolgáltatások tömeges előállításának szolgálatába állítottuk, s ez mégsem vezetett a jólét általános növekedéséhez, sem a társadalmi igazságtalanság szélsőséges formáinak felszámolásához. Ehelyett az ínség, az erőszak és a létbizonytalanság öltött világszerte példátlan méreteket. Szédületes tempóban használjuk el a természet és a kultúra kincseit, egyetlen hatalmas hulladéktemetővé változtatjuk a Földet, ez marad utánunk, mint Egyiptom fáraói után a piramisok, rettenetes mementó - egy lakhatatlan bolygó.

Globális problémáink a globális megoldásokba vetett alaptalan bizalmunkból fakadnak, s csak helyben és a helybeliek által oldhatók meg. Mert helyreállítani csak olyasmit tudunk, aminek ismerjük a helyét. Az ökológiai politika „röghöz kötött” - személyes jelenlétéhez, helyismeretéhez. Megtanulta a történelemből, hogy a mélyreható, tartós változások mindig kis léptékben és a kicsinyek érdekében zajlanak (Hajnal István), a szabadság kicsiny köreinek védelmében (Bibó István). Nem elvont célok jegyében, és nem „jövőképek” szerint. Hiszen a jövőt, fajunk jövőjét is azért romboljuk, mert a jelenben nem leljük a helyünket.

A saját környezetének tönkretételét valószínűleg senki se tartja jónak vagy ésszerűnek, s ha ilyesmit tapasztal, az emberek többsége nem marad közömbös - legfeljebb beletörődik tehetetlenségébe. Egyenként és külön-külön mégis alávetjük magunkat a pazarlás és önpusztítás kényszerűségének. Nem akarjuk, hogy kivágják az erdőket, de abba beletörődünk, hogy csomagolás, számla, reklám, szalvéta formájában naponta kisebb erdőségeket hajtsunk a szemétkosárba. Fuldoklunk a városokban, de (sőt, éppen ezért!) gépkocsival közlekedünk ott is - például Budapest belterületén -, ahol a gyaloglás és a tömegközlekedés eszközeinek használata nem járna semmiféle tényleges idővesztéssel. Munkában és szórakozásként előnyben részesítjük a személyes érintkezéssel szemben a távközlési rendszerek, technikai berendezések kínálta szolgáltatásokat, valóságos környezetünk elsivárosodása elől virtuális világokba menekülünk, gyermekeinket is erre szoktatjuk.

Igaz, a gépies produktivitás - passzív töltekezés igényei szerint gondosan, sőt leleményesen berendezett környezetben nemigen lehet büntetlenül eltérni a többség életformájától. Ha másfajta örömet, másféle versenyt, más oktatást szeretnénk, és más elvek jegyében óhajtunk gondoskodni egymásról és magunkról, erre csak együtt szánhatjuk rá magunkat.

Így lesz az ökológia politikai. Bírálata a rendszer működésének alapjait érinti, tehát az együttélés elveinek - és még inkább a gyakorlatának - megújítását kell kezdeményeznie. Ezt pedig nem teheti másként, mint politikai úton: a közcélok megállapítása körül folyó nyilvános vetélkedésben.

## 2.

A környezetvédők, természetrajongók, rendszerkutatók, máskéntgazdálkodók, alternatív közösségek tagjai nem készültek erre a szerepre és nem örömet vállalkoznak rá. Úgy járnak, mint a legendabeli Kohlhaas Mihály, aki csak a maga két szép lovát akarja visszaszerezni a fejedelem poroszlótól, s maga sem érti, miképp válik belőle veszedelmes lázadó. Fellépésük magát a politikát is megváltoztatja: az új társadalmi mozgalmakkal új szerveződési formák, új beszédmód és új stratégiák jelennek meg a közélet színterein. Nem is lehet ez másként. A média virtuális valóságában zajló tömegpolitika mechanizmusai és apparátusai üzemszerűen hátrítják, hatástalanítják vagy korrumpálják a rendszeridegen törekvéseket. Az ökológiai politika híveit ez megerősítheti abban, hogy ők valami egészen mást, talán nem is politikát csinálnak, de hogyha mégis, akkor annak valami előzmények nélküli, új válfaját. Részben

önkéntes, részben kényszerű kívülállásuk a hivatalos politika világán sokak elől elrejt azokat a nagyon is nyilvánvaló szálakat, amelyek a „zöld” gyűjtőnév alatt csoportosuló (vagy inkább összetorlódó) elképzeléseket a politikai és bölcséleti hagyomány különféle irányzataihoz fűzik.

A környezeti válság elmélyülésében azonban egyre többen ismerték fel a modern euro-amerikai civilizáció válságát, és ez az ökológiai rendszerkritika politikai jelentőségére irányította a figyelmet. A „zöldek” politikai hovatartozásának tisztázását rendszerint nem is ők maguk kezdeményezik, hanem az új kihívással szembesülő hivatalos politika és annak teoretikusai. Nem meglepő, hogy az azonosítás kísérlete általában a bevett fogalmi keretek között mozog, és a fő cél az ökológiai politika „besorolása” a politikai bal- vagy jobboldalon. E törekvések helyét egyes vélekedők a felvilágosodás és a haladás fundamentalista ellenfelei között jelölik ki, mások jellegzetes posztmodern jelenséget látnak bennük, és a „biopolitika” illetve a politika esztétizálódásának tünetei közé sorolják fellépésüket. Mindazok szerint, akik így vélekednek, az ökológia politikai mondanivalója a jobboldal eszmevilágával mutat szorosabb rokonságot. Megint mások, nem kevesebb joggal, de éppen ellenkezőleg, az ökológiai kritika baloldali vonásaira hívják fel a figyelmet, és azt egyenesen a kommunizmus és a szocializmus különféle válfajaiból kiábrándult baloldali radikalizmus újjáéledésével hozzák összefüggésbe. Szélső esetben a „zöldet” lényegében a „vörös” egy árnyalataként kezelik.

A törekvések sokfélesége, képviselőik változatos politikai elkötelezettsége lehetővé tenné, hogy ezeknek a véleményeknek egyszerre és válogatás nélkül adjunk igazat. Tájékoztatóunkat azonban ez nem segítené. Kérdés ugyanis, hogy az irányzatok megkülönböztetésére alkalmazott ellentétpárok - modern/konzervatív, baloldali/jobboldali - mennyiben alkalmasak az ökológiai politika alternatíváinak értelmezésére, egyáltalán, rendelkeznek-e időszerű értelemmel a modern kései korszakában - napjainkban?

Ami a bal/jobboldali ellentétpárt illeti, ennek értelme szerintem szigorúan történeti: a felvilágosodás programjának - a szabadságok egyenlőségének - fokozatos kiterjesztésével kapcsolatos. Baloldalinak mindenkor azokat a mozgalmakat tekintették, amelyek a kiváltságok és társadalmi különbségek felszámolásáért küzdenek, és haladáson e történelmi folyamat előrehaladását értik. A modern ipari társadalmakban ezek az egyenlősítő mozgalmak - nyugaton demokratikus, keleten diktatorikus eszközökkel - átütő sikert arattak: megteremtették korunk tömegtársadalmait, ahol a hagyományos különbségek (közösségi kötelek) felszámolása után mindenki egyenlőképpen kiszolgáltatott a technológiai-gazdasági kényszerűségek személytelen uralmának. Az egyenlőség jelszavával zajlott világszerte a helyi és minőségi (kulturális) különbségek felszámolása, lett légyen szó a hatékonyság-elv és a technológiai imperatívusz érvényesítéséről, a korlátlan szabadkereskedelem bevezetéséről, az állam semlegesítéséről (azaz a közjó szükségképpen normatív elvének trónfosztásáról), vagy a tömegkultúra emancipálásának útjában álló arisztokratikus előítéletek felszámolásáról (a nagy proletár kulturális forradalom keleti és nyugati válfajairól).

A globalizáció igenis a „létező” baloldali politikai sikere, egyszersmind a baloldali utópiák kudarca. Mert az egyetemes összemérhetőség és korlátlan hozzáférhetőség maradéktalanul racionalizált világában az ésszerű egyéni mérlegelésen alapuló életvezetés lehetőségei szűkösebbek, mint voltak valaha. Mert az „értéksemleges”, tisztán procedurális elvek szerint működő globális rendszerek a hatalom, a tudás és a jólét szélsőségesen egyenlőtlen megoszlását törvényesítették. Mert a különbségek felszámolása nyomán a világból nem az egyenlőtlenség tűnt el, hanem a sokféleség. Kitarthatunk, persze, amellet, hogy a vesztesek, a gyöngékek, a szegények ügyének képviselője változatlanul baloldali program, de ez nem hangzik valami meggyőzően, amikor éppen a baloldali alapelvek (korlátlan összemérhetőség

az észtörvények univerzalitása alapján) világtörténelmi sikerének következményeitől kellene megvédelmezni őket. A baloldaliság ugyanis, minden ellenkező híresztelés dacára, *nem* egyszerűen az egyenlőség eszméje melletti elkötelezettséget jelent, hanem az egyenlőség megteremtésének univerzális technikáiba vetett hitet jelenti. Azt a hamisítatlan modern meggyőződést, hogy a társadalmi igazságosság e technikák (a jogállam, a tudományos tervezés és/vagy a piaci verseny) intézményesítésén múlik.

A jobboldaliságnak ezzel szemben nincs saját, szubsztantív értelme. A közkeletű nézetek szerint mindenkor jobbról balra tartó modernizáció ellenfeleit tekintették jobboldalinak, akik egyben vagy másban szembeszálltak az egyenlősítő törekvésekkel, a korlátozások korlátozásával. Így a politikai jobboldalon a legkülönbébb, egymással lényegi rokonságot nem mutató irányzatok foglaltak helyet: a hagyomány és tekintély uralmának fundamentalista hívei, a helyi közösségek és kultúrák védelmezői, a minőségi különbségek összemérhetetlenségét hangoztató szabadelvű konzervatívok, valamint az elszánt haladárok egyes csoportjai is, akiknek meggyőződése szerint a modernizáció útjában éppen a szolidaritás és az igazságosság követelménye áll (neoliberálisok), vagy az egyéni szabadság áll (fasiszták).

A modernizáció tartalékai, mint láttuk, kimerültek: az *eszközök* előállításának és elosztásának optimalizálása önmagában nem biztosít többé jobb életlehetőségeket, a haladás ettől fogva nem technikai kérdés. Ezentúl a *célok* jóságát kell minden esetben megvizsgálni, s a fenntarthatóság követelményével egybevetni. Ezért az empirikus egyéni választások függetlenségének és háborítatlanságának biztosítása minden egyes számára többé nem lehet politikai cél. A döntéseknél olyan ezidáig „néma” és jogfosztott szereplők érdekeit is tekintetbe kell venni, mint az utánunk jövő nemzedékek, pusztuló növény- és állatfajok, vagy a Föld élővilágának egésze. Ez újfajta igényeket támaszt a konszenzus-teremtés politikai intézményeivel és eljárásaival szemben. Az új alternatívák között eligazodásunkat nem segíti, ha ezeket a modernizáció (immár lezárult) klasszikus korszakára kidolgozott fogalmak segítségével értékeljük, egy eredeti történeti összefüggéseiből kiragadott, „örök” baloldaliság illetve jobboldaliság ismérvei szerint. A szavakkal űzött játék csupán, hogy a fenntarthatóság céljait, azaz az ökológiai politikát, alapjában véve baloldalinak és modernnek minősítjük (jogkiterjesztés az utánunk jövőkre ill. más élőlényekre), vagy jobboldalianak és konzervatívnak (az egyéni választások felett álló értékelvek érvényesítése). Már ma is, amikor a nemzeti kisebbségek védelmezőit - különösen, ha nem a harmadik világban élnek - inkább jobboldalinak, a sajátos szexuális irányultságú kisebbségeket ellenben baloldalinak találjuk, amikor a leszakadó társadalmi csoportok - vagy népek - lázongását hol jobb, hol meg éppen baloldali radikalizmusként könyveljük el, amikor az igazságtevő állami újraosztogatást egyszer szocialista, máskor jobboldali populista címkével látjuk el, eljárásunk következtetlenségét már csak az menti, hogy a látszólag önkényes besorolás, ha egyebet nem is, de tükrözi a szereplők viszonyát bizonyos politikatörténeti előzményekhez.

Mivel az ökopolitika eszmetörténeti gyökerei, mint rövidesen látni fogjuk, úgy a bal, mint a jobboldali hagyományban fellelhetők, nem szükséges, és meggyőződésem szerint nem is lehetséges eldöntenünk, hogy az autentikus „zöld” politikai karakter melyik oldalon keresendő. Az örökség vázlatos áttekintése arról mindenesetre meggyőzhet, hogy az ökológiai politika sok szálon kapcsolódik a modern politikai gondolkodás különféle irányzataihoz, így antimodernnek legalábbis nehezen mondható. Az ökológiai politika megjelenése már a politikatörténet új, modern utáni korszakához tartozik, amelyben a bírálat tárgya a modernitás a maga egészében és lényege szerint, de nem egy modern-előtti nézőpontból, hanem éppen ellenkezőleg, a modernitás általános válságának talaján fellépő radikális új igények alapján. Mert a modern politikai gondolkodás alapértékeit manapság nem az ökológiai mozgalmak fenyegetik, hanem éppen ellenkezőleg, a globális technológiai-gazdasági rendszerek működésének kérlelhetetlen logikája. Ez az, aminek, mint mondják, „szükségképpen” fel

kellett és ezentúl még inkább fel kell majd áldoznunk az egyén erkölcsi autonómiáját, a népszuverenitás elvét, valamint a társadalmi szolidaritás és igazságosság követelményét. E modern vívmányok megőrzése mára a szó szoros értelmében konzervatív programmá lett.

Elkötelezettségünk a tizenkilencedik századi liberalizmus és a huszadik századi szociáldemokrácia nemes eszményei mellett, a huszonegyedik században, meglehetősen sokunkat menthetetlenül konzervatívvá tesz.

### 3.

(*A baloldali hagyomány*) „Ma, amikor Bacon utópiája, hogy gyakorlatilag parancsoljunk a természetnek, globális méretekben valósult meg, nyilvánvalóvá vált annak a kényszernek a lényege, amelyet ő a megzabolázatlan természetnek tulajdonított: ez maga az uralom. A tudás, amelyben Bacon az emberiség kétségtelen fölényét látta, most hozzáláthat ennek az uralomnak a fölszámolásához”. *A felvilágosodás dialektikájának* (Horkheimer-Adorno) egykor gyakran idézett sorai kijelölik a legfőbb kapcsolódási pontot az ökológiai politika és a Marx - illetve Lukács György - utáni baloldali politikai filozófia között. Ez az elidegenedés-elmélet, ahogyan azt a frankfurti iskola gondolkodói újraértelmezték, és a hatvanas évek újbaloldali mozgalmainak krédója lett. Tény, hogy a „zöld” politika ebben a szellemi környezetben született. A C.S.Lewis-től kölcsönzött és a *social ecology* hívei által hangoztatott jelszó szinte szó szerint rímelt a frankfurti előzményekre: amit az ember természet feletti uralmának nevezünk, végső soron nem más, mint egyes emberek uralma a többiek felett, a természettől elragadott eszközökkel. Ennek az uralomnak a lényege az ökofeministák szerint a nők és a női princípium elnyomása, az antiglobalizációs mozgalmak szerint a harmadik világ kizsákmányolása, a bio-uralom elmélete szerint (Foucault, Lasch stb.) a szükségletek felett és a szükségletek manipulálása útján gyakorolt uralom, például a represszív deszublimáció (Marcuse), amely a szexuális forradalom ígéretével az intimszféra gyarmatosítását legitimálta. Ivan Illich szerint (baloldali katolikus és zöld anarchista) a technokratikus szakértelem mindenhatóságának hitében nevelt és a technológia mérhetetlen fölényét nap mint nap tapasztaló mai ember elveszítette bizalmát a saját fej, a saját kéz és láb használatában, és ez teszi politikai értelemben is tökéletesen kiszolgáltatottá. Nem több beleszólást, legfeljebb jobb szolgáltatásokat követel majd magának, írja, nagyjából egy időben a társadalmi nyilvánosság szerkezetének átalakulásáról elmélkedő Habermas-szal.

Illich, Murray Bookchin, Jonathon Porrit - és sokan mások - a komunitárius anarchizmus legjobb hagyományait közvetítik a zöld mozgalmak felé: a grassroots politikai stratégiáit, a személyesség és a kényszermentesség elvének megalkuvást nem ismerő következetes képviselését. Kropotkin víziója a kölcsönös segítség és önkéntes társulás elvén szerveződő politikai közösségekről egyébként a maga korában rendhagyó természetfilozófiai nézeteken alapult, ezeket az ökológiai rendszerelmélet azóta részben igazolta.

A hatvanas évek újbaloldali mozgalmainak - melyeket véletlenül se tévesztenék össze Giddens, Blair et Co mai kotyvalékával - döntő újdonsága, hogy egyszerre fordítanak hátat a modern ipari tömegtársadalmak bal- és jobboldali, szocialista és kapitalista, állami és piaci változatának. Jól látják, hogy az uralom mindkét oldalon a maga kikerülhetetlen és részrehajlatlan ésszerűségére hivatkozik, az objektív tények hatalmára, akár a történelmi szükség-szerűség parancsának, akár a piac spontán értékítéletének végrehajtását tekintve hivatásának. A bürokratikus racionalitás kritikája terén Max Weberre támaszkodnak, a tudás-hatalom mint az „objektív” tények uralmáról nyújtott elemzéseik pedig rávilágítanak arra a különös területre, ahol Marx bizonyos értelemben a husserli fenomenológia előfutárának bizonyul.



A mélyökológia civilizációkritikáját megalapozó szerzők közül a frankfurti iskola nézeteihez szorosan kötődő Theodor Roszak tudatosan vállalja a születő ellenkultúra teoretikusának szerepét. Fritjof Capra a természettudományos világkép, a férfiuralom és a fosszilis energia bőségére alapozott nagyipari tömegtermelés rendszerének egyidejű válságából arra következtet, hogy az emberiség története olyan fordulóponthoz érkezett, mint amilyen a földművelés és az írásbeliség elterjedése lehetett egykor.

Mi az, ami még baloldallivá teszi ezeket a nézeteket, a racionális uralom, a tudományos haladás, illetve a természet leigázásától remélt felszabadulás ígéretéből való kiábrándulás után? Lázadásuk az uralom és a kényszer minden formája ellen, de most már különösen annak modern, személytelen, technokratikus formái ellen - változatlanul az egyén autonómiája és a társadalmi igazságosság nevében. Az autonómia igénye azonban fenntarthatatlannak bizonyul a szolidaritás morálja nélkül. Az ezredvég nagy tanulsága, hogy az egyén nem lehet szabad sem a közösségtől függetlenül, sem a hagyomány ellenében. (Erről bővebben ld. *Nem választ, akit nem választanak* c. írásomat, Liget, 2002/3).

Az új baloldal törekvéseiből kibontakozó radikális rendszerkritika ezen a ponton lép túl a modernitás és a baloldaliság eszmekörén. Nem a modern eszmények elutasítása, hanem az emancipációs program ellentmondásos következményeinek végiggondolása készteti majd az ökológiai gondolkodás Kolombuszait arra, hogy a modern ismert és elismert világának határain túl egy új földrészt fedezzenek fel. S megvetve lábukat az ismeretlen parton, úgy találják, hogy a tudás kerek glóbuszán tett felfedezőút végén közelebb állnak, mint valaha, ahhoz, amiktől meggyőződésük és navigációs műszereik szerint a legmesszebbre kellett volna eltávolodniuk: a hagyományhoz. Vissza a jövőbe, előre a múltba!

#### 4.

(*A konzervatív hagyomány*) A jobboldaliságnak korábban tisztán reaktív értelmet tulajdonítottam, s e gyűjtőnév alá soroltam a baloldali politikai törekvésekre ellenhatásként jelentkező különféle irányzatokat. Azt állítottam, hogy a modernitás klasszikus korszakán túl, amikor a jobbról balra tartó modernizáció tartalékai már kimerültek, s az eredeti szándékoknak ellentmondó következmények nyilvánvalóvá lettek, az irányzatok megkülönböztetésére többé nem alkalmasak a régi, egydimenziós politikai gondolkodás fogalmai: jobb- és baloldal.

A konzervatív jelző ellenben a mindenkori politikai viszonyoktól függetlenül illeti meg azokat, akik a társadalmi változásokban a folytonosságra ügyelnek, és egy helyi közösség integritását biztosító, önazonosságát hordozó hagyomány fenntartásán munkálkodnak. (Közösség és hagyomány értelemszerűen csak helyi lehet, hiszen térbeli és időbeli folytonosságot feltételez.) Az európai humanizmus konzervatív, amennyiben egy ilyen különös hagyomány talaján áll, és annak fenntartásán-megújításán fáradozik. Az újító hajlam, a más kultúrák iránti nyitottság, a dialógus igénye éppenséggel az európai hagyomány sajátos vonásai. Minél inkább tudatára ébred - a globalizáció viszonyai között - e humanizmus a maga történetiségének, azaz sebezhetőségének és múlandóságának, annál inkább „kiütköznek” konzervatív vonásai. Erkölcsünk és technológiánk, természetfelfogásunk, testi és szellemi létről alkotott furcsa elképzeléseink, szabadságvágyunk és szeretet-igényünk, a tudás egyetemességéről és személyiségünk egyszerűségéről vallott nézeteink úgyszólván megmagyarázhatatlanok annak a kulturális közösségnek a történetétől elvonatkoztatva, amely az antikvitásban vette kezdetét a Földközi-tenger partjain, ahol a római imperializmus megteremtette az egyiptomi gnózis, a görög rendszeret és a zsidó büntudat találkozásának kereteit. Tegyük még hozzá ehhez a földfelszín tagoltságát és változatosságát, mivel ez nagyban hozzájárult, hogy a találkozás nyomán kialakuló civilizáció mindmáig megőrizhesse az egymástól különbözni és egymással kommunikálni képes részek sokféleségét.

A szabadelvű konzervatívok megkülönböztető vonása a mediterrán-európai humanizmus értékvilágának védelme a politikai törekvések sokfélesége közepette. Ehhez az érülethez mindenkor hozzá tartozik a hagyomány tisztelete, a szerves fejlődés igénye, valamint a helyi változatok jelentőségének felismerése, és védelmük az észigazságok univerzalitás-igényével szemben. Az ő szellemükben járok el, amikor érületről beszélek, ízlésről és magatartásról, rendszeres világnézet helyett. Az ide sorolható szellemi áramlatok ugyanis - Hume szenzualizmusától Gadamer hermeneutikájáig - éppen az individuális és csoportegyeniség mélyszerkezetét alkotó „vonzások és választások” elsőbbségét hangsúlyozzák a tárgyi ismeretekhez képest. Ha úgy tetszik, az etika elsőbbségét az ismeretelmélettel szemben. Más megközelítésben: a történetiségét a logikával szemben.

Ez a meggyőződés pedig szorosan hozzá tartozik az ökológiai politika örökségéhez, és a modern politikai intézmények felett gyakorolt zöld kritika lényegét alkotja. Jó tudnunk, hogy az élet bonyolult rendjének tisztelete, tudásunk korlátainak józan belátása, a spontán és előre láthatatlan folyamatokba vetett bizalom, valamint a kímélet és az óvatosság az elkerülhetetlen beavatkozás léptékét és mértékét illetően, erénynek számítottak minden konzervatív szemében, már jóval az ökológiai önkorlátozás és elővigyázatosság elvének rendszerelméleti megalapozása előtt.

A konzervatív liberalizmus végeredményben a minőségi különbségek fenntartása és összemérhetetlensége melletti elkötelezettséget jelent. Az igazságos társadalomról alkotott modern elképzelések ezzel szemben az egyéni teljesítmények egyetemes összemérhetőségének különféle elméletein alapulnak (hogy a több = jobb). Ezek legitimálják a többség uralmát ugyanúgy, mint a piaci versenyszervezést és az állam eljárásaitól elvárt semlegességet. A minőség-elvű és egyúttal közösség-elvű bírálat szerint azonban az egyéni célok és teljesítmények közti különbségek lényegüket tekintve összemérhetetlenek - ellenben közölhetők és beláthatók. Értelmesen különbözni csak közösségben lehet: a társulás értelme - egyúttal: kényszerűsége - a különbségek fenntartása iránti kölcsönös érdekeltségünkben rejlik. A tisztán instrumentális ésszerűség elvén működő közvetítő rendszerek nem pótolják a megértésen, bizalmon és kölcsönös tiszteleten alapuló személyközi kapcsolatokat, és nem alkalmasak a jó célok és lehetséges jó életformák sokféleségének fenntartására. Korlátozzák az egyéni képességek kibontakozását, az összemérhetőség - azaz az egyenlőség - iránti előszeretetük pedig az egyformaságnak kedvez.

A különbségek fenntartásához nélkülözhetetlen a társak segítő közreműködése. Emberi közösségekben a segítség a mások különös törekvéseinek megértésén és elismerésén alapul. A megértés egyedüli biztosítója az előlegezett bizalom, az elismerés indítója a tisztelet. A mások választásai iránti bizalom és tisztelet csak a sikeres együttműködés tapasztalatából fakadhat. E tapasztalatot, valamint a sikeres együttműködés mintáit a közös emlékezet őrzi, a hagyomány, amely a kölcsönös megértés nyelvi-szimbolikus feltételeiről gondoskodik. A hagyomány értelméről folyó párbeszéd szabadsága teszi a társadalmat szabaddá: a kultúra autonómiája. Ezért a konzervatív liberalizmus a szólás és a lelkiismeret szabadságát állítja a középpontba, az egyén elidegeníthetetlen jogát, hogy a közjó megállapítása körül folyó párbeszédnek illetékes és felelős résztvevője lehessen. Az illetékes részvétel feltétele a kulturális minták elsajátítása - a műveltség. A művelődés a legfőbb, ha nem éppen az egyedüli biztosítója a társadalom integritásának ugyanúgy, mint az egyén boldogulásának.

A társaitól elszigetelt, a hagyomány oltalmát nem élvező, és a többségi vélemény zsarnokságának kiszolgáltatott tömegember magánya Tocqueville-nél, lázadása a civilizáció hazug kényszerűségei ellen, és a vadon újrafelfedezése Thoreau és az angolszász romantika gondolatvilágában egy töről fakad azzal a balsejtelemmel, amelyben a korabeli magyar liberalizmus valamennyi klasszikusa osztozni látszik, nevezetesen, hogy a tizenkilencedik

század uralkodó eszméi, szabadság, egyenlőség és testvériség egymással feloldhatatlan ellentmondásban állnak.

Ha a kommunikatív és szabadelvű konzervatív gondolkodókat követve úgy találjuk, hogy az egyén szabadsága nem függetlenséget jelent másoktól, hanem az egymásra utaltak közötti kapcsolatok minőségén múlik,

ha a javak igazságos elosztásának végső fundamentumát a „jó” mibenlétéről folyó kulturális párbeszédben véljük felfedezni,

végül, ha testvériségen mást és többet értünk, mint azonosulást egy adott történeti közösséggel, és pedig a mások szabadságáért és jólétéért viselt személyes felelősségünk vállalását értjük ezen,

akkor máris túlléptünk a modern politikaelmélet individualista és kollektivistá előfeltevésein, akkor (Polányi Mihály és Ivan Illich kifejezésével élve) a konvivialitás álláspontjára helyezkedtünk. Ennek középpontjában többé nem a magáncéljai követésében háborítatlanságot követelő egyéni akarat áll, hanem a közös értelem megalkotására irányuló párbeszéd, és a kapcsolataitól felelős személy.

Bármit is tartsunk felőle, a meggyőződés, hogy az ember alapjában véve másokért van, s hogy nem lehet szabad mások ellenében, csak mások által, hogy boldogulását nem a természet felett kivívott győzelemben, hanem a természettel és önmaga természetével összhangban kell keresnie, végighúzódik civilizációnk történetén. Konzervatív színezetet már csak a modernitás kései korszakában ölt, az egoista individualizmus bírálataként. E felfogás tudományos igényű megalapozásához újabban fontos felismerésekkel járult az ökológiai szempontok alkalmazása a társadalomtudományi vizsgálódások területén: az ökológiai komplexumban zajló folyamatok illetve a szupraindividuális szervezetek rendszerelvű vizsgálata, autonómia és interdependencia összefüggésének hangsúlyozása, vagy az életjelenségek eredendő kommunikativitásának felismerése. Ezek a törekvések joggal állíthatók párhuzamba az interszubjektivitás fenomenológiai elemzésének tanulságaival (Ricoeur, Gadamer, Levinas), a szociálkonstruktivizmus egyes képviselőinek nézeteivel (pl. G.H.Mead, P.L.Berger és Luckman), vagy a pszichológiában a szimbolikus interakcionizmusnak nevezett iskolával (Piaget, Mérei). Az angolszász pragmatikus filozófia, James és Dewey közösség- és kultúraelfogása közvetlenül hatott annak idején a chicagói iskolában formálódó amerikai humánökológia elgondolásaira, újabban az Aldo Leopold föld-etikája nyomán kibontakozó bioszociális irányzatra (Holmes Rolston, J.Baird Callicot). Az emberi jelenség ökológiai értelmezésében úttörő Bertalanffy és Bateson elsősorban Mead (és Ernst Cassirer) antropológiai nézeteihez kapcsolódik. A mélyökológiai és általában az ökofilozófiai kezdeményezések egy számottevő része a fenomenológia és a gestalt-filozófia hatása alatt áll (pl. Naess, Thiele, Kidner, Kohák), itt a legtöbb hivatkozás Heideggerre történik.

Az ökopolitika előzményeinek mégoly vázlatos hatástörténeti áttekintése sem hagyhatja végül említetlenül a magyar harmadikutas gondolkodók munkásságát. A tőkés piacgazdaság antropológiai és gazdasági előfeltevéseinek megalapozatlanságát senki se mutatta ki nagyobb meggyőző erővel, mint Polányi Károly *A nagy átalakulás* lapjain (Schumacher, Daly elméleteinek közvetlen előfutárát benne tisztelhetjük). Kortársa, Hajnal István technika- és várostörténeti munkáiban egy egész emberöltővel Lewis Mumford fellépése előtt már feltárja a szokásszerűségeken és személyes érintkezésen alapuló, kis méretekhez kötődő, alulról építkező társadalomszerveződés jótékony hatását az európai fejlődés menetére, különösen a technológiai kultúra terén. Műveiben a hatékonyság-elv egyeduralmának bírálata ugyanúgy felfedezhető, mint a fenntarthatóság és a lokalitás közti összefüggés bizonyítékai. Bibó István, évtizedekkel Habermas és Apel előtt már teljes tudatában van annak, hogy a demokrácia konszenzus-teremtő intézményei nem nélkülözhetik az etikai megalapozást. Németh László

az erőszakos kollektívizálás és a brutális privatizálás alternatíváját a történelmi közösségek megtartó erejére építő, szervezettebb fejlődés irányában keresi. A hazai ökológiai gondolkodás a felsoroltakban törekvéseinek fontos előzményeit fedezheti fel. E termékeny - történelmi illetve nyelvi okokból elszigetelt, többnyire hatástalan - gondolat kísérletek jelzik a „harmadik utat” kereső hazai gondolkodók tájékozódásának irányát, valamint szellemi örökségük kiaknázatlan gazdagságát. Az erőltetett modernizáció diktatórikus illetve szabadversenyes módozatával váltakozva kísérletező Kelet-Közép-Európában, úgy tűnik, szerzőinket a történelmi megrázkódtatások katartikus hatása a modern dilemmáinak eredeti és mélyértelmű felfogására ösztönözte. Munkásságuk közvetlenül érinti azokat a kérdéseket, amelyekre a választ ma az ökológiai politikában keressük.

## 5.

Az ökológia politikai filozófiájának végső intenciója nem a védekezés. Nem a természeti források használatának célszerű korlátozását javasolja, hanem az ember céljainak a világ használatára való korlátozását utasítja el: a technokratikus uralom alapelvét. Azért követel kíméletet az élet valamennyi formája számára, mert értelmes célnak e gazdag sokféleség megértését, fenntartását és gyarapítását találja. Az embernek szabadságában áll, hogy így cselekedjen, de csakis akkor cselekszik a szabadság mértéke szerint, ha vágyaiban és alkotásaiban önmagán túllépve, a mások sorsáért viselt felelőssége tudatában szab sorsot magának. Jó társadalomnak csak azt ismerhetjük el, amelynek berendezkedése ösztönzi s nem akadályozza a szabadság így felfogott képességének kibontakozását, az önkéntes és kölcsönös felelősségvállalást.

Az ökológiai belátás azt igazolja, hogy az ember lényéhez nem egy húsdarab és egy biológiai programozott kibernetikai rendszer tartozik, hanem egy egész világ. Az egyén, amikor céljait megválasztja, mindenekelőtt társakat választ, és céljai sorában a mások megértése áll az első helyen, mert legfőbb javaival nem rendelkezhet az ő egyetértésüktől, illetve a társadalmi viszonyoktól függetlenül. Ma már azt is tudjuk, hogy e javak többsége nem pótolható és nem helyettesíthető a végtelenségig, mert újraelőállításuknak határt szab a földi ökoszisztéma teljesítőképessége. Ezért a jelenben követett céljaink messzemenően befolyásolják az utánunk jövők választási lehetőségeit. A jövő nemzedékek sorsáért viselt felelősségünkre hivatkozva terjeszti ki Hans Jonas az etika hatályát a javak előállításának területére, ami odáig tisztán technikai kérdésnek számított.

Az ökológiai politika tehát a modern politika alapelveinek, etikai és antropológiai előfeltevéseinek továbbgondolására vállalkozik. A technológiai imperatívusz helyébe a kímélet és elővigyázatosság elvét állítja. A mennyiségi növekedéssel szemben a dolgok emberi léptékének megőrzését részesíti előnyben. A szabadságban a más életformák iránti nyitottságot, a mások szabadsága iránti elkötelezettséget hangsúlyozza. A versengést a segítő együttműködés érdekében korlátozná. A társadalmi igazságosság zálogát nem az egyenlőség elvének érvényesítésében látja, hanem a különbségek tiszteletén alapuló kölcsönös segítségben.

Ezek politikai elvek, amennyiben a közcélok megállapítása körül zajló nyilvános vitélkedést nevezzük politikának. A ma uralkodó gyakorlatban azonban a politika alig több jövedelmező üzletágnál, ahol a közvélemény befolyásolására fordított befektetéseket a sikeres vállalkozó a hatalom eszközeinek kisajátítása útján kamatoztatja. Ezért az ökológiai politika se megértésre, se szövetségesekre nem számíthat a politikai váltógazdaság mai rendszerében, ahol a mindenkor két tömegpárt nem képvisel azonosítható társadalmi csoportokat, se jól megkülönböztethető cselekvési programokat. Létük csupán az alternativitás minimumát hivatott fenntartani, szembenállásuk nem szubsztantív, tisztán pozicionális, működésükhöz a nyilvánosságot maguk teremtik, s nem a nyilvánosan formálódó közakarat teremti őket. A

technokratikus uralom mai rendszerének legfőbb vonása, hogy a politikai köztestületek működését ugyanúgy kivonja a kormányzottak ellenőrző befolyása alól, ahogyan a multinacionális óriásvállalatok és pénzügyi hálózatok működése sincs többé kitéve a piac spontán értékítéletének, hiszen mérhetetlen túlsúlyuknál fogva a tudományos tervezés, a politikai alku, a nyers erőszak, a megvesztegetés, valamint a vágyak, a vélemények és az igények alakításának valamennyi eszköze a rendelkezésükre áll, hogy gondoskodjanak a hatékony, azaz nyereséges működésük szempontjából kedvező „társadalmi környezet” kialakításáról.

Reformelképzeléseik valóra váltásához tehát az ökológiai politika elkötelezettjeinek új alapelvekre és új intézményekre lesz szükségük, a döntéshozatali eljárások megváltoztatására, a társadalmi önrendelkezés újfajta biztosítékaira. Azoknak az embereknek a cselekvő segítségére, akik nap mint nap tapasztalják a technológiai-gazdasági önkorlátozás kínjait, az élet minőségének romlását, emberi méltóságuk sérelmét, jogaik megcsúfolását. Olyan politikára, amely nem a javak előállítása és elosztása, hanem a Jó megállapítása körül forog.

A politika értelmének helyreállítása az ökológiai politika legelső feladata. Ehhez azonban elengedhetetlen a nyilvánosság színtereinek visszahódítása, az érintettek illetékes részvételén alapuló, emberi léptékű döntéshozatal feltételeinek megteremtése. Nem idézhetjük elégszer Hajnal István figyelmeztetését: az emberi társadalom építkezését nem felülről, elképzelt célokért kell kezdeni, hanem alulról, a kicsinyek biztosításával, mert különben a közjólétből kevesek jóléte lesz.

---

Forrás: [vedegyletiroda@zpok.hu](mailto:vedegyletiroda@zpok.hu)

## Philippe Descola Az okság fogalma

### Végső okok és funkcionális redukcionizmus

A funkcionista finalizmus gondolkodási bizonytalanságainak egyik legfigyelemreméltóbb példája kétségkívül az a *szükségletantropológia*, melyet Malinowski vázol föl elméleti - *A Scientific Theory of Culture* (A kultúra tudományos elmélete) című munkájában. Ebben az [-eredetileg 1944-ben publikált -] könyvben a brit antropológus arra vállalkozik, hogy kimutassa: az emberi természet [egyöntetűsége] és szükségleteinek [egyetemes] jellege megalapozza annak lehetőségét, hogy egyedi társadalmak megfigyeléséből általános törvényeket alkossunk. [A kultúra tudományaként az antropológia hivatása azon intézményes formák] tanulmányozása lenne, amelyek mindig és mindenütt megannyi [alkalmazkodó] választ adtak az emberi természet biológiai meghatározottságára: evés, ivás, szaporodás, alvás, védekezés stb. Léteznék tehát folyamatosság a naturális és a kulturális, az organikus és a szuperorganikus között, mely arra készítetné az antropológust, hogy tegye magáévá a biológia ügyét, és merítsen ihletet módszereiből. Ámde Malinowski túl jó etnográfus ahhoz, hogy ne venné észre: a természetes szükségletek és a rájuk adott kulturális válaszok közti egyszerű ok-okozati kapcsolat [egyáltalán] nem teszi lehetővé, hogy [az intézményes mező egészének funkcióját] ezzel magyarázzuk, [mivel az oly sajátosan társadalmi], hogy nem lehet kizárólag biológiai alapokon értelmezni. Az *alapvető szükségleteken* túl, melyek feltételeit az emberi természet és fejlődése környezetének ökológiai jellemzői szabják meg, feltűnnek hát a *másodlagos szükségletek*. Ezek olyan kulturális determinációkból bukkannak elő, melyek eredetileg az alapvető szükségletekhez való alkalmazkodásból születtek, és maguk is új, szintén kulturális válaszokat igényelnek.

Az alapvető szükségletek úgy határozhatók meg, mint „biológiai és környezeti feltételek együttese, amelyek kielégítése az egyén és csoportja fennmaradásához szükséges” (Malinowski, 1960:75). Malinowski ezekből összeállít egy korlátozott listát, hét nyílású táblázatba foglalva össze azt a tizenegy „vitális szekvenciát”, amelyekben szintetizálja az ember valamennyi alapvető ösztönét és kielégítésük módjait. Minden alapvető szükséglet több vitális szekvenciát foglal magában, de elvben csak egyetlen kulturális választ fogad el. A szükségletek és válaszok oksági kapcsolatainak sorozata a következőképpen épül föl: 1. anyagcsere → élelem; 2. szaporodás → rokonság; 3. jó testi közérzet → hajlék; 4. biztonság → védelem; 5. mozgás → tevékenységek; 6. növekedés → oktatás; 7. egészség → higiénia. Egy ilyen táblázat még az általánosság ilyen magas fokán - ahová Malinowski helyezi - sem rendelkezik magyarázó értékkel, hiszen az elkülönített determinációs kapcsolatok nem egyértelműek. Minden válasz több szükséglettel függhet össze, és minden szükséglet szükségképpen több választ vár: a jó testi közérzet szükségletére a higiénia és a védelem funkciói éppúgy szolgálnak az egészség megóvását, mint a jó testi közérzet és a biztonság. Amint tisztán funkcionális szemszögből vizsgáljuk őket, a kulturális intézmények csakis *többértékűek* lehetnek, és azok a biológiai szükségletek, melyeket szolgálnak, maguk is kibogozhatatlanul összegabalyodnak. [„Intézményként” itt természetesen nem „kultúrházra” gondol, hanem az emberi kultúra gyakorlati vitelének keretét adó, arra szabályozó hatást gyakorló belső rendet, amilyen a szokásoké, a nyelv, a vallás, az értékrend vagy a mítoszoké - *a szerk.*]

A másodlagos szükségletek alkotják „az emberi szervezetben a kulturális környezetben és mindkettőnek a természeti környezethez való viszonyában meglévő azon feltételek rendszerét, amelyek elegendők és fontosak a csoport és az organizmus fennmaradásához” (i. m. 90); „származékos szükségletekre” (biológiai sík) és „integratív imperatívuszokra” (társadalmi sík) oszthatók. A *származékos szükségletek* azokból a jellegzetességekből születnek, amelyeket az alapvető szükségletekből fakadt kulturális válaszok eredményeznek, és ezáltal négy újabb választípus jön létre. Arra a szükségletre, hogy a megélhetéshez elengedhetetlen javak létrehozását megszervezzék, a gazdaság válaszol; a közös tevékenység szabályozásának kényszerére a társadalmi ellenőrzés; az ismeretek átadását és folyamatosságát a nevelés biztosítja, végül a hatalomgyakorlás kodifikálásának szükségességére a politikai szervezet a felelet. E [másodszintű] kapcsolatok egy részét ugyanazzal a bírálattal illelhetjük, mint az előző sorozatot. Nagymértékű redundanciát mutatnak ezek a megfelelések, hiszen a származékos szükségletek meghatározása a logika visszajáról mintegy funkcionális *a posteriori* igazolása a kért válasznak; mint minden finalista okoskodásban, az ok természetét az okozat természete előfeltételezi. Ami az *integratív imperatívuszokat* illeti, Malinowski szerint ezek a kollektív szolidaritás fenntartásának társadalmi szükségletéből születnek, és ezekből erednek mindazok a válaszok, amelyek az emberi csoportok egységét biztosítják: a szokások, a hagyományok, a szimbolikus eljárások és az ezeket kifejező nyelv. A kérdés általános jellege miatt itt is elvész e banális funkcionális érv minden heurisztika haszna. Senki nem vonja kétségbe, hogy a mitológia vagy a rítusok egy-egy társadalom identitásának fenntartására szolgálnak, azonban integrációs szerepük egyszerű kijelentése sem azt nem teszi lehetővé, hogy működésük belső logikáját feltárjuk, sem pedig azt, hogy kiderítsük, miért lehetségesek ekkora formai és tartalmi különbségek az egyes kultúrákban.

A szükségletek ezen elméletének módszertani szegényessége kétségtelen ellentétben áll [ama nagyszabású etnográfiai elemzések] gazdagságával, amelyek kiemelkedő helyet biztosítottak Malinowski számára az antropológia megalapítói között. A szélsőségesen elemi biológiai redukcionizmushoz való menekvés tehát nem az intellektuális faragatlanság jele, hanem inkább egy *ellentmondás kifejeződése*: a funkcionális módszert valóban megoldhatatlan követelményekre kellett építenie. Jóllehet Malinowski ezt a módszert a diffuzionista és evolucionista elméletekre szánt kritikai válaszként dolgozza ki, mégis megőrzi e két szellemi áramlatból az *eredet* problémájának szüntelen ígézetét (Lombard, 1972:22). Tehát ha az intézmények eredetét a találgató történetírás segítségével nem lehet felvázolni, sem pedig valamiféle [diffúzióját] elterjedési kiindulópontját nem lehet kijelölni, nagy a kísértés, hogy a kulturális jelenségek történelmen túli eredetét az ember biológiai természetéből fakadó meghatározottságában lássuk. A kőkorszaktól az ipari civilizációig, azonos élettani szükségletek kicsiny együttesének kellett létrehozni ugyanazon alapkövetelményeket kielégítő, ám határozottan különféle intézmények egész sorát. A szándék, hogy az antropológia tudományos rangot kapjon - hiszen képes általános érvényű oksági magyarázatok megfogalmazására -, és az óhaj, hogy e magyarázatokat az emberi történelem minden szakaszára alkalmazhassuk - elkerülve a hipotetikus leszármazások délibábjait -, Malinowskit a szükségletek antropológiájának útjára [kellett vezessék].

A találgató történetírás szükségképpen ellenőrizhetetlen feltételezéseivel szemben a biológiai redukcionizmus azt tartja, hogy a kultúra létrejöttének körülményeit kísérleti úton rekonstruálni lehet: ha a kortárs primitív társadalmak megfigyelése lehetővé teszi egy-egy biológiai és kulturális jelenség közötti kapcsolat elkülönítését, semmi nem gátolhatja, hogy ezt az empirikus oksági viszonyt logikusan át ne vigyük kialakulásuk korára is. Itt a megelőző okkal kapcsolatban semmiféle találgatásra nincs szükség, hiszen ok és okozat kapcsolata mindig szinkronikus, és magyarázó értékét pusztán egy visszamenőleges áttétel révén tartja meg. Am az antropológiának az az alapvető feladata, hogy kulturális különbségekre világítson

rá, ettől fogva rendkívül kínossá válik, mivel a válaszok hatalmas változatosságát lehetetlen lenne biológiai szükségletek kicsiny magjára visszavezetni. A kevésbé különböző alapvető szükségletek rendszere és az emberi intézmények sokfélesége között Malinowski nem tudta megragadni az egymásra következő elkülönülések köztes állomásait. Igaz, hogy egy szinkronikus logika területén ilyen vállalkozás elképzelhetetlen, hiszen szükségképpen magában foglal egy fejlődési célt. Malinowski egyik paradoxona, és a szükségletelmélete által támasztott megoldhatatlan nehézségek egyik fő oka kétségtelenül az, hogy miközben ragaszkodik a biológiai modellhez, elutasítja a fajfejlődést. Határozottan nem vesz tehát tudomást erről az időbeli dimenzióról, amely lehetővé teszi a biológia számára, hogy az eleven formákat mutációik történetére támaszkodva elemezze.

A szükségletek elmélete azért is származik ilyen szigorú redukcionalizmusból, mert mindig csak terv maradt. Végleges megfogalmazása - *A Scientific Theory of Culture* - sokkal későbbi, mint Malinowski legfontosabb etnográfiai művei. Ez a könyv egyfajta elméleti örökség az utókor számára, ám a feltételezéseket, amelyeket tartalmaz, a szerző vajmi ritkán bizonyította valós helyzetek elemzésekor. A brit antropológus etnográfiai művéből mégsem hiányoznak a társadalmi jelenségek utilitarista értelmezései, amelyek alapján ítéletet alkothatunk a később szükségletelmélet néven meghatározott módszer konkrét példáiról. Első publikált művében annak bemutatását tűzi célul, hogyan lehet az ausztrál bennszülöttek *intichiuma* rítusát gyakorlati végcélja, tudniillik a gazdasági termelés serkentése alapján megmagyarázni (Malinowski, 1912). E látványos szertartásokra kicsiny, [szétszórtan élő, önfenntartó hordák] gyűlnek össze rendszeresen, és végül rituálisan elfogyasztják az alkalomra nagy mennyiségben felhalmozott totemisztikus állatokat és növényeket. Hogy fér bele az *intichiuma* szertartások gazdasági magyarázata abba, amit szükséglet-elméletnek ismerünk? Kétségtelenül úgy szerepelne, mint a gazdaság válasza egy „származékos szükségletre”, mármint arra, hogy a természeti források kiaknázását megszervezzék. Malinowski az egyébként összetett rítust szigorúan gazdasági funkcióra szűkíti, nem utal tehát vissza „alapvető”, vagyis kizárólag élettani szükségletre. Ahhoz, hogy logikusan lehetségessé váljék egy „alapvető szükségletek” alapján történő magyarázat, [még] el kellene képzelni a redukció egy második lépését, és [bizonyítani], hogy az *intichiuma* rítus gazdasági funkciója az egyetlen lehetséges intézményes válasz az ausztrál bennszülöttek anyagcsere-szükségleteire. Nos, ez nem lenne könnyű. A funkcionális redukcionalizmus itt módszertani problémába botlik: abba a nehézségbe, hogy *közvetlen* magyarázatot adjon a társadalmi jelenség és feltételezett biológiai alapjának kapcsolatára.

A funkcionális finalizmusnak szerves alkotóeleme, hogy képtelen közvetlenül átlépni a társadalmi jelenségről annak organikus alapjára, hiszen minél általánosabb jellegű az intézmény feltételezett kiindulópontjának tekintett szükséglet, annál kisebb a magyarázó értéke, viszont minél általánosabb a szükséglet, annál nagyobb lesz [ama] kulturális [minták választéka], melyek egyetlen társadalmon belül választ tudnak adni rá. Feltételezhetjük például, hogy az ausztrál bennszülötteknek más eszközeik is léteznek a gazdasági termelés serkentésére, mint az *intichiuma* szertartások. Ám ha Malinowski e rítusokat egy elvont szükséglet (a termelés megszervezése) [helyett] egy alapvető szükségletre, esetleg az anyagcserére redukálta volna, a kapcsolat még kevésbé volna felfogható. A végső okokhoz való menekülés a magyarázat szegényességét eredményezi. M. Sahlins, amerikai antropológus ennek ábrázolására [alakítja ki] „a funkcionalista magyarázat hozadékcsökkenési szabályát”: minél távolabbi és minél eltérőbb a magyarázandó kulturális gyakorlat és feltételezett funkciójának regisztere, annál kevésbé teszi lehetővé ez a funkció, hogy a jelenséget meghatározzuk (Sahlins, 1976:77-78). Így egy ausztrál totemrítus táncai és táplálkozási funkciói közt, amit állítólag betölteni szándékoznak, akkora természetbeni különbség van, hogy bármilyen indukciós kapcsolat rendkívül hipotetikussá válik. [Nem lehetetlen a két fogalom közti oksági kapcsolat], ám ez



esetben az általánosság olyan magas fokán, hogy minden magyarázó jellege elvész. Amikor a naturalista magyarázat valamely kulturális megnyilvánulást egyetlen feltételezett szükséglet-hez köt, nem tesz [...] egyebet, mint [...] kijelenti: a kultúra e szükséglet kifejezésének szükséges eszköze. Ez az elcsépelet közhelyt azt palástolja, hogy nem tudnak mit kezdeni a társadalmi intézmények *tartalmával*. Csakugyan közhelyt azt állítani, hogy a hajléképzés a jó közérzet szükségletére válaszol, ám bizonyíthatatlan finalista állítás lenne, ha egyedül e szükségletek alapján magyaráznánk a reneszánsz építészetet. A magyarázatait az induktív okságra építő biológiai redukcionizmus, úgy tűnik, arra kényszerül tehát, hogy szüntelenül a teleologikus érvek és a tautologikus állítások között ingadozzék.

Állíthatjuk persze, hogy a szükségletelmélet bukása nem a rendszer belső bizonytalanságának köszönhető, hanem annak, hogy Malinowski csak igen kezdetleges biológiai és ökológiai ismereteket volt képes mozgósítani nézetei alátámasztására. A szükségletelmélet valójában arra szorítkozott, hogy organikus folyamatokról tegyen rendkívül általános kijelentéseket. Ámde a biológia és a genetika óriási haladást tett a hatvanas évek óta: nem lehetne-e hát ennek köszönhetően megvalósítani a tervezett redukciós programot? Az a lehetőség, hogy a nagyon pontosan behatárolt organikus szükségletektől a sajátos társadalmi intézményekhez vezető láncolatok sorát *meghatározzuk*, biztosítaná a végső okokkal történő magyarázat rehabilitációját.

Pontosan efféle feladatra szánta rá magát az észak-amerikai antropológia, amikor a kulturális jegyek funkcionális magyarázatait szimbiotikus kölcsönhatások láncolatának rendkívül aprólékos leírásaival szentesítette. Jó példa erre az az értelmezés, melyet E. Ross javasol a zsivaró indiánoknak a lajhár fogyasztására vonatkozó tabujával kapcsolatban (Ross, 1978). A szerző abból a feltételezésből indul ki, hogy a tapír és a szarvasfélék vadászatának számos amazóniai társadalomban közös tilalma a munkaerővel való öntudatlan takarékoskodás kulturális előírásának kifejezése: a felhasznált és a megszerzett energia kapcsolatával kifejezve, a nagy emlősök vadászata nagyobb ráfordítást igényel, mint az apróvad üldözése. Ez az optimalizálási stratégia, jóllehet nyilvánvalóan marginalista gazdasági logikára felel, mégsem éri be pusztán az ésszerű megfontolással, hiszen tabura van szükség ahhoz, hogy hatékonyra váljék; és kivételeket is megtűr, mint hogy például a zsivarók megtiltják egy olyan kisemlős fogyasztását, mint a lajhár. Mivel a haszonelvű gondolkodás irtózik a haszontalan intézményektől, meg kell tudni magyarázni azt az *adaptív funkciót*, amit ez a tabu betölt. Eszerint a lajhárok táplálkoznak bizonyos növényekkel, amelyeket a többi emlősfaj nem eszik meg, s így egyedül ők lennének képesek a növényi biomassa e sajátos részét állati biomasszává alakítani; ürülékük pedig biztosítja a talaj termékenységét, ily módon kedvezve néhány fafajta növekedésének, ezeknek a gyümölcsöket pedig történetesen számos olyan majomfajta fogyasztja, amikre viszont vadásznak a zsivarók. E békés, fogatlan jószágok tehát alapvetően fontos szerepet töltenének be a táplálékláncban, amely [a növényfajok egyik], kizárólag általuk hasznosítható csoportjától az ember számára fontos proteinforrást jelentő állati populációig ér, s ez az a szerep, melynek fenntartása egy bölcs és előrelátó tabu feladata.

Ez a Pangloss-szerű ártatlan és együgyű okoskodás fölfedi a visszásságait annak, amit *találgató ökológiának* keresztelhetnénk. Az etnoökológia, miután azt az utat választotta, hogy a legvégső határokig viszi Malinowski tételét, vagyis biológiai funkciókkal határoz meg kulturális tartalmat, valójában teljesen alárendelte az antropológiát a természettudományoknak. A tárgy továbbra is a [kultúra teremtményeinek] tanulmányozása marad, ám az elemzés módszere végül is ennek minden sajátosságát megtagadja, amennyiben a kutatás tárgya nem jelent már egyebet, mint legvégső funkcionális választ egy sor, az ökoszisztéma nem emberi populációinál is alkalmazható elrendeződésére. Ez a fajta finalista magyarázat szükségképpen túllépi egy-egy társadalmi intézmény funkcionális jellegének egyszerű feltételezését, és olyan organikus folyamatok láncolatát foglalja magába, melyeknek az adott

intézmény lenne a végeredménye. Az eljárást tehát igazolhatatlan feltételezések [súlya terheli], miután a teleológiai cél már nem csupán a kulturális jelenségekre, mint az adaptáció végső fokára vonatkozik, hanem - és főként - a természeti jelenségek körére. Nem biztos egyébként, hogy a biológiai magára ismer ebben a spekulatív újlamarckizmusban, amire a kulturális ökológia szeretné redukálni (lásd például a biológiai adaptáció fogalmának kritikáját Gouldnál és Lewontinnál, 1982). E jellegzetesen élődi eljárásnak nem kis paradoxona, hogy az etnológiát a biológia területén szeretné szétfoszlatni, miközben a biológiát tőle idegen célok felé terelgeti.

A kulturális ökológia kétségtelenül legérzékenyebb elméleti szakembere, R. Rappaport megpróbált kikeveredni ebből a szákutcából, és kétféle módot különböztetett meg valamely intézmény adaptációs funkciójának meghatározására: a formális okkal és a végső okkal történő magyarázatot (Rappaport, 1979:78).

Az előbbi típusú magyarázat lényege, hogy meghatározza, melyek egy intézmény azon *formális* jellegzetességei, amelyek képessé teszik sajátos funkcióinak betöltésére, s amelyekről az adott intézmény minden rendszerben felismerhető, ahol csak előfordul. Ám ez a meghatározás, mivel túlságosan általános, társadalmi intézmények szűk körében meglévő formális sajátosságok kis csoportjára redukálja azt a tárgyat, amelyre a módszer alkalmazható lenne. Ezek valójában a marxista terminológiával *instanciáknak* nevezett sajátosságok: a politikai, a gazdasági, a rokonsági vagy a mágikus-vallási. Magától értetődő, hogy ezeknek az intézményeknek megvannak a funkciójukra jellemző formális sajátosságaik, a formális okkal történő magyarázat ilyen felfogása tehát csak közhelyekbe torkollhat.

Ami a végső okokkal történő magyarázatot illeti, ez mindig egyedi, hisz célja az, hogy valamely elem funkcióját egy adott rendszerben annak kimutatásával határozza meg, hogy miképpen járul hozzá a rendszer fennmaradásához vagy folyamatosságához. Az így megszületett finalista magyarázat tehát sohasem általánosítható, mivel különféle rendszerekben különféle elemek tölthetik be ugyanazt a funkciót, és viszont, egy-egy elem különféle rendszerekben különböző funkciókat tölthet be. Feltételezték például, hogy a törzsek közti vérbosszú-hadjárat a korlátozott forrásokkal rendelkező területek népességére nehezedő demográfiai nyomást lenne hivatott csökkenteni (Harris, 1979). Ám ugyanerre az eredményre lehetne jutni a *post partum* (szülés utáni) szexuális tabuk, a rendszeres gyermekgyilkosságok, a területi terjeszkedés vagy a létfenntartási technikák intenzívebbé tétele révén is. Ami pedig a törzsi háborút illeti, [ennek] éppen úgy lehet célja az is, hogy szolidaritási hálózatokat hozzon létre, hogy szétszórja az emberi létesítményeket, ezzel kedvezve egy félnomad életmódnak, vagy hogy csökkentse a gazdasági tevékenységnek szentelt idő részarányát. Az ok-okozati viszonyt rendszerint meghatározó szükségszerű jelleget a funkciók és intézmények partikularizmusa teljességgel eltörli. Az, hogy a végső okokkal történő magyarázat szükséges oksági kapcsolatot színl, nem egyéb, mint annak kijelentése, hogy egy kulturális forma és egy biológiai funkció egyszerűen *kompatibilis*. Mint látjuk, a tautologikus formai ok és teleologikus végső ok között ingadozó kulturális ökológia nem képes szabadulni attól a központi dilemmától, amelybe Malinowski biológiai redukcionizmusa bezárult.

Az etnoökológia finalista magyarázatai mégis hozzátesznek néhány kiváltképpen zavaró előfeltevést a szükségletelmélet ártalmatlan funkcionalizmusához. A lajhár tabujának értelmezése már engedett némi bepillantást, ám ezek az előfeltevések M. Harris - akinek Ross egyébként tanítványa - „ökológiai materializmusában” a legnyilvánvalóbbak. Kevés olyan „kulturális talány” akad, amit Harris ne próbált volna meg állítólag materialista okoskodással megvilágítani, ám e funkcionális magyarázatok közül kétségkívül az a leginkább extravagáns, amelyet az azték emberáldozatokkal kapcsolatosan állít (Harris, 1978, IX. fejezet). Itt M. Harner (1977) egy korábbi ötletét veszi elő újból, és azt a hipotézist fejleszti tovább, mely

szerint a rabszolga- és hadifogoly-tömegek rendszeres feláldozása az isteneknek egész egyszerűen a proteinfoorrások szűkösségéből adódó helyzetre alkalmazható kulturális válasz volt. Tudjuk, hogy [a Mexikói-völgyben] rendkívül nagy volt a népsűrűség, és forrásait intenzíven kihasználták, hála az annyira fejlett mezőgazdasági módszereknek, mint például a *chinampák* (úszókertek). Mivel hiányzott a vad, és a tavakban kevés volt a hal, az anyagsere szempontjából igen fontos aminosavakat két, proteinekben gazdag növényből, a kukoricából és a babból nyerték. A 15. században a mezőgazdasági termelés ismétlődő válságsorozata mintegy krónikus éhínséget eredményezett, nevezetesen protein és zsíradékhiányt okozva. A népesség egészét érintő súlyos elégtelenség ellensúlyozására az volt tehát az egyetlen módszer, ha az áldozatok révén egy huszárvágással megszervezik a rendszeres emberhúsellátást, ugyanis miután a vértanúkat a [piramis-]templomok tetején halálba küldték, földarabolták és megették őket.

Unalmas lenne felsorolni a közép-amerikai civilizációk szakértőinek cáfolatait a kannibalizmus e rendkívül haszonelvű magyarázatára. Kétségtelenül fontosabb ennél, hogy felismerjük az elméletet aláásó előítéleteket. Harris valójában azt feltételezi, hogy ezeket a kannibál élelmiszersegélyeket az uralkodó osztály azért tervezte meg az éhínség idején, mert ez módot adott az államapparátus bizonyos kulcsszektorai (az arisztokrácia és a hadsereg) hűségének biztosítására. Így föl kellene tételeznünk, hogy a rendkívül összetett rituális rendszer, melynek keretébe az emberáldozatok beilleszkedtek, az uralkodó osztály hatalma fenntartására irányuló machiavellisztikus szándékának kifejeződése volt, a tetemek bölcs szétosztásával egy ökológiai válság gyászos politikai következményeit hárítván el. Amint Harris könyvének alcíme ígéri, a kultúrák eredete ily módon átláthatóvá válik: emberek egy csoportja, amikor a környezet fennmaradásukat vagy uralmukat fenyegető változásával kerül szembe, összebeszél, hogy találjanak föl egy, a hajdani egyensúly helyreállítását lehetővé tévő társadalmi intézményt vagy kulturális jelenséget.

A kultúra okainak ez a voluntarista felfogása egyébként elfogad egy ugyanilyen finalista, de a magát materialistának valló szerző esetében még inkább paradox változatot. Az amazóniai indiánok közti törzsi háború [fentebbi] értelmezésekor Harris azt sugallja, hogy ez az emberi „szaporulat” ellenőrző mechanizmusa lenne, célja pedig az, hogy megelőzze a bennszülöttek fő proteinfoorrásának, a vadnak túlzott kizsákmányolását. Ez a megelőző mechanizmus tehát nem homeosztatis, mivel a mexikóiak kannibalizmusával ellentétben még az inségállapot bekövetkezése előtt közbelép. Az efféle magyarázat eltávolodik az ökológusok kibernetikus modelljétől, mivel a funkcionális válasz nem az emberi ragadozók és az állati zsákmány megbillent egyensúlyállapothoz való automatikus alkalmazkodás, hanem az ökoszisztéma energetikai egyensúlyára vonatkozó, rendkívül hosszú távú előrelátás. És miután Harris az amazóniai indiánokat nem tartja ugyanolyan látnoki tehetségeknek, mint az azték uralkodó osztályt, e roppant előrelátó alkalmazkodási elhatározásnak kétségkívül maga az ökoszisztéma - mint energiatőkéjének megőrzésére elszánt biotikus egység - a forrása. [A fentiekből adódik a következtetés:] Harris tehát egy összeesküvésekre alapozott történelemelmélet és a transzcendentális ökoszisztéma menedéke között tevékenyen fölkutatta mindazokat a zsákutcákat, ahová csak a végső okokkal történő magyarázat elvezethet. [Kérdés persze: kell-e mindent és mindenképpen a végső oksággal magyarázni...]

Még mindig az okság elméletének területén maradva: az ökológiai materializmus olyan módszerbéli fogyatékoságtól szenved, mely szerfölött korlátozza magyarázó értékét. A magyarázat valójában annyiból áll, hogy egy sajátos intézmény, például a háború empirikus létezését azzal a ténnyel igazolja, mely szerint [ez] az intézmény nem más, mint az ökoszisztéma egy meghatározónak tekintett - „korlátozó faktornak” nevezett -, változójára alkalmazható intézkedés. (Ilyen korlátozó faktor például, ha szűkösek a természetes proteinfoorrások). Ez a teljesen lineáris oksági séma azt foglalja magában, hogy az egyedüli

intézmény, amelynek egy társadalomban értelme lehet, az az, amelyik funkcionális választ ad a környezeti ráhatásra; a társadalmi rendszer kifejtett funkciójuktól megfosztott elemeit nem lehet megmagyarázni. Valójában még Harris figyelemre méltó találékonyságával is lehetetlen bebizonyítani, hogy egy embercsoport összes társadalmi és kulturális intézménye mind-megannyi, az ökoszisztéma egyetlen meghatározó változójára alkalmazható mechanizmus lenne. Ha pedig minden intézmény egy-egy jellegzetes kényszerhez sajátosan alkalmazkodó válasszá válik, akkor a kényszerek e sokasága miatt a korlátozó faktor fogalmának értelme teljesen elvész. A társadalomnak azokra az elemekre, amelyeknek nincsen szemléltető adaptációs funkciójuk, úgy tekintenek tehát, mint amelyeket közvetett módon az elemzésben kiemelt egyetlen alkalmazkodást szolgáló eszközből *vonatkoztattak el*, vagy pedig mint olyan *másodlagos jegyeket*, amelyek nem tartoznak a társadalom egészének megértéséhez. Ha egy társadalom magyarázatát ténylegesen *egyetlen* intézménynek és az ökoszisztéma *egyetlen* kényszerének meghatározó kapcsolatára korlátozzuk, [akkor] az eljárás a funkcionista felfogáshoz képest visszalépést jelent, mivel elhanyagolja bizonyítási kötelezettségét a társadalmi rendszer mindazon elemeinek funkcionalitásával kapcsolatban, amelyek nem kötődnek közvetlenül a korlátozó faktorhoz.

A kulturális ökológia, hogy megpróbálja elkerülni a Malinowski-féle biológiai redukcionizmusra jellemző tautologikus okoskodásokat, kénytelen tárgyát egyes esetekre korlátozni; de, mint láttuk, [a] szükséges okság felhasználását ez a behatárolás mégsem teszi lehetővé. Tompulni kezd hát a redukcionizmus és a determinizmus közti különbség. [Ténylegesen] Malinowski redukcionizmusa nem mond ki semmi mást, mint azt az egyszerű lehetőséget, hogy egyfajta jelenség utalhat egy másikfajta jelenségre; a redukcionizmus, hogy az elvcsúsztatás stádiumán túllépjen és valóban magyarázó érvényű legyen, kénytelen áttérni a szigorú determinizmusra, vagyis fényt deríteni arra a szükséges láncolatra, amely a biológiai alaptól az erre adaptációs választ fogalmazó intézményig terjed. Viszont a kulturális ökológia nem tudta bevezetni ezt a szükségességi elemet, mivel nem tudta kimutatni, hogy egy sajátos korlátozó faktorra csak *egyetlen* lehetséges kulturális válasz létezik, vagy hogy egy adott intézmény mindig és mindenütt *ugyanazt* az adaptációs funkciót tölti be. A szükséges okság magában foglalja az előreláthatóságot, ami maga is a deduktív módszer függvénye; ellenőrizhetetlen indukciókat alkalmazó finalista gondolkodásból tehát nem születhet meg. A korlátlan determinizmus, ahogyan a materialista ökológia szeretné nevezni, így arra van ítélve, hogy továbbra is csak olyan program maradjon, mint a biológiai redukcionizmus, melynek Malinowski apostola lett.

### A strukturális okságok

A strukturális okság fogalma kulcsfontosságú eleme annak az intellektuális eljárásnak, amely L. Althusser kezdő lökése nyomán a hatvanas években felforgatta a marxista elméletet. A historicista dogmatizmussal szemben Althusser és tanítványai újraolvasták és kritikai távlatba helyezték Marxot, ami oda vezetett, hogy az okság problémáját már nem - is a jelenségek egy körülhatárolt kategóriáján belül működő ható - oksági kapcsolat durkheimi fogalmaival írták le, hanem mint a társadalmi totalitás különböző valóságszintjeinek strukturális kapcsolata által létrejött *meghatározottságot*, ahol magát e totalitást is egészében ez a meghatározottság strukturálja. A francia marxisták, akik maguk is szerették volna megalkotni a termelési módok tudományos elméletét, a strukturális okság általános kifejezésébe mindenestre a struktúra fogalmának és a meghatározottság módjainak erősen különböző felfogásait sorolták be. A strukturális okság státusát illető véleménykülönbségek, melyek részben rejtve maradtak, ameddig a vita csak *A tőke* módszerének ismeretelméleti kérdéseire szorítkozott, teljes hévvel jelentkeztek, amikor a marxista antropológusok bevonták a termelési módokról folyó vitába a prekapitalista társadalmakat.

A strukturális okság legáltalánosabb megfogalmazása, amelyet számos marxista antropológus nyíltan elfogadott - burkoltan, kontrasztként vagy identifikációs elvként pedig sok nem marxista is - a *végső szintű meghatározottság* klasszikus tételében fejeződik ki, mely szerint a gazdasági alap meghatározza a felépítményt. Ezt a tételt Althusser a *Pour Marx* (1966) és a *Lire le Capital* (1968) (Olvassuk a Tőkét) című munkáiban bőségesen kifejtette, ám az elképzelés talán egy később közreadott kis cikkben *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (Államideológia és ideológiai eszközök) a legtömörebb és a legátfogóbb (Althusser, 1970:7-9).

Althusser szerint Marx minden társadalmat strukturált egészként lát, amelyet „szintek” vagy „instanciák” alkotnak, ezeket pedig sajátos meghatározottság tagolja. Ilyen instancia az alap - vagyis a gazdasági alap - és a felépítmény, mely maga is két részre: a jogi-politikai és az ideológiai szintre tagolódik. Az alapot adott típusú *termelőerők* (a termelés anyagi eszközei) és adott típusú *termelési viszonyok* (a termelés folyamatának társadalmi feltételei) közt fennálló sajátos viszonyként határozhatjuk meg. Ez a viszony strukturális meghatározottság, mely elsősorban az alapon belül fejti ki hatásait. Az ilyen strukturális meghatározottság működésének módját azzal illusztrálhatjuk, ahogyan Marx a megtermelt javak újraelosztását értelmezi a kapitalista rendszerben (Althusser-Balibar, 1969:32-34).

A politikai gazdaságtant, mint az emberi természetre vonatkozó szükségletek elméletének empirikus kifejeződését megcáfolandó, Marx megkülönbözteti a termelés két szektorát: a [termelési feltételek] (nyers- vagy félnyersanyagok, szerszámok, gépek stb.) újratermelésre rendeltetett szektorát és a személyes fogyasztási javak termelésére irányuló szektort. Nyilvánvaló, hogy az első szektort nem lehet időtlenül a szükségletek antropológiája alapján értelmezni; ami pedig a másodikat illeti, amely egyéni vágyak kielégítését célozza, ezt valójában a minden társadalom számára történelmileg meghatározott szükségletek irányítják. Ráadásul, azokat a szükségleteket, melyeknek betöltése e szektor feladata lenne, Marx csak azzal a feltétellel ismeri el gazdasági funkciójukban, amennyiben hozzáférhetőek, vagyis az egyéni jövedelmek különféle szintjein kielégíthetők vagy sem. Másképpen szólva[: az egyéni fogyasztás, amely szemlátomást azonnali kapcsolatot teremt a használati értékek és a szükségletek között, szükségképpen a termelési rendszer (a termelőerők) technikai képességeire utal, valamint a jövedelem elosztását rögzítő társadalmi viszonyokra (termelési viszonyok). Az egyéni szükségletek tehát nem egy feltételezett emberi természettől függenek; strukturális meghatározottság okozza őket, tudniillik termelőerők és termelési viszonyok sajátos kapcsolata, amely egyszerre irányítja mindkét termelő szektor - termelőeszközök és fogyasztási javak - termékeinek és az egyének jövedelmének elosztását, valamint a szükségletek tartalmának és értelmének meghatározását.

[Althusser interpretációjából következik tehát, hogy mivel a] strukturális meghatározottság a felépítményben is hat, a termelési viszonyok valójában meghatározzák a termelésben részt vevő különféle egyének [...] termelőeszközökkel való kapcsolatait. Következésképpen ezeket az egyéneket társadalmi csoportokba rendezik, amelyek funkcionálisan a termelés folyamatával való kapcsolatuk szerint helyezkednek el. Például a munkások csoportja, akik működtetik, de nem birtokolják a gépeket, és a vállalatok tulajdonosainak csoportja, akik megvásárolják a gépeket, de közvetlenül nem nyúlnak hozzájuk. Egy adott társadalom általános elrendeződése tehát a *termelőerők* és a *termelőeszközök* kapcsolódási módjain alapszik: aszerint, hogy a termelők esetében létezik-e eltérés a közvetlen munkavégzők és a termelőeszközök tulajdonosai között vagy sem, ezek a kapcsolódások szükségessé vagy feleslegessé teszik a fenntartásukra szolgáló politikai szervezetet. A jogi-politikai szintre [szükség van] az osztálytársadalmakban, mivel a termelők és a termelőeszközök különféle kapcsolatainak fenntartását az államnak, mint az uralkodó osztály kifejeződésének kényszerítő ereje garantálja. A termelés bizonyos viszonyainak létfeltétele egy jogi-politikai

felépítmény, ezzel szemben az osztály nélküli társadalmaknak csak ideológiai felépítményre van szükségük, vagyis olyan reprezentációs rendszerre, amely az egyének valós létfeltételeihez fűződő képzeletbeli viszonyát tükrözi. A termelőerők és termelési viszonyok közötti kapcsolódás szerkezete lehetővé teszi tehát az alapnak és belső meghatározottságainak jellemzését, de még a termelési viszonyoknak egy meghatározott termelési mód fogalmával történő meghatározása is szükségképpen „a társadalom különféle szintjei és tagolódásuk (vagyis hatékonyságuk) sajátos típusa totalitásfogalmának meghatározása” révén lehetséges (Althusser-Balibar, 1969, II. kötet, 50).

Althusser szerint Marx a társadalom egészében megtalálható különböző szinteknek ezeket a hatékonysági típusait egy „pedagógiai metafora” segítségével teszi érthetővé: minden társadalom szerkezetét úgy ábrázolja, mint egy épületet, amelynek van egy infrastrukturális alapja, és ezen két emelet. E „közhely” egy alapvető jelenség leírását szolgálja, tudniillik azt, hogy a gazdasági alap „végső fokon meghatározza” a felépítményt, ám azokat a meghatározó viszonyokat is láthatóvá teszi, amelyek a társadalmi totalitás többi szintjének meglétét és helyzetét meghatározzák. A felépítmény emeleit *származékos* meghatározottság jellemzi, mivel *formájukat* az alap határozza meg, amelynek viszont létfeltétele a felépítmény megléte. Így ha az alapot a termelőeszközök tulajdonosai és a ténylegesen dolgozók közti gyökeres eltérés jellemzi, [akkor] a felépítmény a modern állam formáját ölti, amely jogi intézményei és elnyomó apparátusa révén ugyanakkor biztosítja az alapot meghatározó egyenlőtlen elosztás állandóságát. Ezzel szemben a feudális termelési mód alapját az a tény szabja meg, hogy a létfenntartáshoz szükséges eszközök a közvetlen termelők (a parasztok) használatában vannak, a földesuruknak végzett szolgálatokért (robotért) cserébe. Ebben az esetben a felépítmény a jobbágyság formáját ölti, vagyis olyan személyes függőségi viszony, amely megszervezi az alap jellemző gazdasági kapcsolatait (robot, cserébe a földesúri birtok földjei egy részének használatáért). A felépítmény más elemei a termelési viszonyok működtetésében tölthetnek be funkciót (például az egyház a feudalizmusban vagy az iskola a polgári társadalomban), ám ez a funkció mindig másodlagos, mivel a termelési viszonyok létezésének nem közvetlen feltétele.

Analitikai síkon az alap tehát meghatározza a felépítmény sajátos formáját (modern állam vagy feudális rendszer), még hozzá *domináns* szerepet betöltő formát, hiszen állandósítja a termelési módot. Ami pedig a felépítménynek az alapra való visszahatását illeti, ez teszi lehetővé, hogy e meghatározottság *lehetőségeinek feltételei újratermelődjenek*. Althusser meghatározása szerint a végső szintű meghatározottság így tranzitív ható oksági viszonyként jelentkezik, amely két lépcsőben bontakozik ki: az egyszerű *determinációban* és a *kölcsönös* okságban: a szerkezeti okozat előfeltételezi az okot és lehetővé teszi okként való létezését.

Úgy tűnik, a végső szintű meghatározottság kölcsönös oksági működése mégis különbözik a *strukturális determinációtól*, melyet Althusser a termelőerők és a termelési viszonyok specifikus egységének a társadalmi totalitás minden szintjén jelentkező hatásaként jellemez. A marxista filozófus ezt az egységet *strukturaként* fogja fel, az egyéni szükségletek körülírásának példája pedig megmutatta, hogy éppen ez a struktúra az a mozgatórugó, amely a termelés hatóerőinek és tárgyainak viszonyait, helyét és funkcióját meghatározza. Althusser tétele szerint egyébként Marx úgy kezdett strukturális okságra alapozott elemzésbe, hogy előzőleg nem határozta meg kifejezetten a struktúra általi meghatározottság fogalmát; alapvető elméleti forradalmat robbantott ki tehát anélkül, hogy észrevette volna: forradalma radikálisan új alapokra helyezte az okságról való gondolkodást.

Az ismeretelméleti probléma, melyet e Marxnak tulajdonított megálmodott elméleti felfedezés fölvet, a következő: „...milyen fogalom segítségével [...] gondolhatjuk el egy struktúra elemeinek meghatározottságát, az ezen elemek között fennálló strukturális kapcsolatokat és

mindezen kapcsolatok e struktúra hatékonysága következtében létrejövő okozatait?” (Althusser-Balibar, 1960, II. kötet, 60). Althusser szerint a filozófiatörténet ad egy olyan eszközt, amely lehetővé teszi, hogy egy egésznek saját részeire való hatását elgondoljuk, ez pedig a *kifejező okság* leibnizi fogalma, melyet azután Hegel alkalmaz széles körben; ám ez a fogalom feltételezi, hogy az egész egy szellemi természetű, egyedülálló belső lényegre redukálható, és hogy a részek mindegyike ugyancsak az egészt kifejező jelenségmegnyilvánulás legyen. Althusser szerint [ezzel] nem tudna tehát leírni olyan egészt, amelyben az elemeket struktúra hierarchizálná. A strukturális determináció meghatározásához szükséges megfelelő eszköz híján Marx anélkül iparkodott megoldani egy problémát, hogy egyáltalán fölvehette volna; legföljebb olyankor sikerül időnként a leginkább megközelítenie ezt a [fantom]fogalmat, amikor a *Darstellung* (reprezentáció) kifejezést használja, hogy kontextuálisan rámutasson a struktúra jelenlétére annak hatásaiban. Althusser tehát azzal próbál hozzájárulni a marxi elmélethez, hogy világossá és kifejezetté teszi a hatásaiban immanens, hierarchizált ok e fogalmát, melyet olykor a pszichoanalízisből kölcsönzött kifejezéssel *túldetermináció*nak nevez (Althusser, 1966:206-224).

De mondhatjuk-e, hogy az így értelmezett strukturális meghatározottság módszertani szempontból azonos lenne sajátos megnyilvánulásával, vagyis a felépítménynek az alap által való végső fokú meghatározottságával? A végső fokú meghatározottsággal szemben a túldetermináció nem annyira a szociológiai elemzés eszköze, inkább [ama lehetőség] elgondolására ad módot, hogy egy totalitás strukturált lehet. A túldetermináció a tárgy létrehozásának elve - a megismerés egyfajta elméletében. Ha a társadalmat összetett és strukturált egészként tételezzük, fel kell tennünk a kérdést [ez összetettség] törvényéről: a valóság körébe tartozik-e, vagy pedig a gondolat elvonatkoztató erőfeszítésének terméke?

Marx nyomán Althusser megkülönbözteti a megismerési művelet *eredményét* („gondolati konkrétum”), és e művelet *tárgyát* („valóság-konkrétum”). A gondolati konkrétumot létrehozó folyamat teljes egészében az elmélet területén zajlik; természetesen szoros kapcsolatban van a valóságkonkrétummal, ám ez utóbbi továbbra is megőrzi a gondolaton kívüli független létezését. Így tehát egy belső meghatározottságai által strukturált társadalom a gondolati konkrétumban fogható föl, miután a meghatározottsági viszonyokat a gondolat vonatkoztatja el. Ám, ha csak nem fogadunk el egy transzcendentális nézőpontot, a gondolati konkrétum és a valóságkonkrétum közötti különbségtétel nem oldja meg azt a kérdést, hogy meg kellene tudnunk, mi alapozza meg vagy szentesíti e determinációk *hatékonyságát*. A hatásaiban immanens strukturális okság valójában nem két struktúra kölcsönös ható oksági kapcsolatának kimutatható mechanizmusára támaszkodik [a felépítmény alap általi végső fokú meghatározottságára]; hanem arra a *posztulátumra*, hogy az egészt egymásba illeszkedő részei meghatározzák. Ha a túldetermináció nem pusztán a funkcionista közhely egyszerű kijelentése - a társadalmi egész minden eleme kölcsönös függésben áll -, akkor lehetővé kellene tennie, hogy pontosan megállapítsuk, miként határozza meg a struktúra az egyes elemeket, az egyes elemek a struktúrát, és végül minden egyes elem minden egyes másik elemet. A kifejező okság ontológiai jellegét elkerülendő, minden hatástípusnál ki kell hát tudnunk mutatni, hogy miben áll az okozatoknak az okokra vonatkozó immanens jellege. Ez viszont fölveti az okság elméletének egy újabb kérdését.

[Még mindig Althusser rendszerét értelmezve, Descola kifejti, hogy az *egész* és *rész* vagy *okozat* és *ok* fogalmak használata szűken vett önértéküknél tágasabb jelentéskörben magában foglalja e kifejezések között fölállítható *külsődleges* kapcsolatot, amely révén elkülönül attól az okságtípustól, amelyet ugyanezek a fogalmak az egésznek és az elemeknek a kifejező okságra jellemző *belső* kapcsolatából tesznek nyilvánvalóvá. A külsődleges kapcsolat megalkotására két különböző lehetőség van.]

Először azt tételezhetjük fel, hogy az ok csak determinációs okozataiban van jelen, így ez az immanens szemszög lehetővé teszi egy transzcendens ok elkerülését. Ám ebben az esetben hogyan gondoljuk el az okot okozataitól függetlenül? Hogyan jellemezzük a struktúra és valamely eleme közötti kapcsolatot az empirikus társadalmi valóság elemzésekor? A strukturális okság mint túldetermináció ezt a problémát veti föl, mivel módszertanilag lehetetlenné teszi, hogy pontosan és egyértelműen meghatározzuk, miként determinálja egyik elem a másikat. Valójában minden elem jelentését kizárólag az szabja meg, [...] milyen szerepe van a mechanizmus szerkezetében, melynek működtetéséhez hozzájárul. Egy ilyen társadalmi fogaskerék önmagában nem oka a többi fogaskerék működésének, melyek közé beékelődik, hiszen létezése az egész strukturált formájában jelen lévő általános meghatározottságból fakad.

Megfordítva, választhatjuk egy olyan egység definiálását, ahol okok és okozatok, struktúrák és elemeik világosan elkülönülnek. Ebben az esetben jellemezhetjük ható oksági kapcsolattal egy-egy elemnek egy regionális struktúra általi meghatározottságát. Így például a kapitalista rendszer (regionális struktúra) termelési viszonyai a modern állam (a felépítmény része) létezésének okát képezik. Ám az alap és a felépítmény közti végső fokú meghatározottság mutatja, hogy ez a meghatározottság szükségképpen mindkét irányban megvan, hiszen az alap szükségessé teszi a felépítmény visszahatását, amely reprodukciójának feltétele. Az alaphoz gyökerező okság materialista tételével ellentétesnek látszó *kölcsönös* oksági viszonyról van tehát szó.

Althusser mintha állandóan az okság e két formája közt ingadozna: egyfelől az immanens és alapot adó strukturális okság, mely feltétele ugyan a társadalom tudományos tárgyalásának, ámde igazolhatatlan feltétele, mivel hipotetikus meghatározottságai nem teszik lehetővé az okoktól az okozatokhoz vezető láncolatok egyedi vizsgálatát; másfelől egy strukturális ható és funkcionális okság, mely meghatározottságainak kölcsönös jellege miatt megsemmisíti a marxi alaptételt, miszerint a társadalmi egészt az anyagi lét mozgásai határozzák meg. A strukturális okság mindkét esetben elveszti oksági sajátosságait: vagy a struktúra realista értelmezésévé, vagy pedig egy önszabályozó rendszer modelljévé válik.

Az osztály nélküli társadalmak vizsgálatakor a meghatározottság-dominancia fogalompár alkalmazása ellentmondásos alternatívát eredményez, amelyben megmutatkoznak a strukturális okság althusseri modelljének korlátai. A primitív társadalmak felépítménye vagy csak egyetlen ideológiai szintet tartalmaz, és egy ilyen instancia természetesen nem lehet domináns, hisz egymaga van: egyszerűen azt az általános misztifikáló funkciót tölti be, melyet a marxizmus minden ideológiának tulajdonít, de mégsem feladata egy kizsákmányolási viszony újratermelése [ezt ugyan számosan vitatják, illetőleg az antropológusok „bűneként” emlegetik - *a szerk.*]; vagy pedig tartalmaz ugyanez a felépítmény egy nem állami jellegű jogi-politikai szintet, de ezt az instanciát nem lehet kizsákmányolási viszonyok, tehát osztályok reprodukciós mechanizmusaként magyarázni. Ez az alternatíva választási kényszert jelent az ortodox marxizmus és az etnográfiai anyag parancsa közt: vagy el kell fogadni, mint P.-P. Rey teszi, hogy a marxizmus fogalmainak használata azokra a társadalmakra korlátozódik, ahol léteznek osztályviszonyok (Rey, 1977:116-118), s ebben az esetben a politikai ellenőrzés bármely határozatlan kifejeződése a gazdasági kizsákmányolás jelzésének kezd látszani; vagy el kell ismerni, hogy bizonyos termelési viszonyok nem feltétlenül az ember ember általi kizsákmányolását fejezik ki, ezt viszont az althusseri építménynek csak egyetlen eleme éli túl, az a teória, mely szerint az ideológia a létezés valóságos feltételeinek tükröződése. Ez pedig az osztály nélküli társadalmak működésének összetettségéhez képest roppant szegényes magyarázó séma.



Egyébként az a központi szerep, amelyet a rokonsági tényezők játszanak e társadalmak társadalmi és szimbolikus szerveződésében, igen keservessé teszi az instanciák működésének feldolgozását. Tekinthetjük-e a házassági kapcsolatok szabályait, a leszármazás elveit, a lakóhelyi normákat a felépítmény *sui generis* szintjének, a jogi-politikai instancia sajátos formájának vagy egy kizsákmányolási viszony ideológiai álöltözeteinek? Ezen a ponton - csakúgy, mint sok más kérdésben - a marxista antropológusok között a legteljesebb egyet nem értés honol. Legtöbbjük számára a rokonság státusa ad alkalmat arra, hogy elhatárolják magukat Althusserrel, ám ugyanakkor arról is felfedi az alapvető véleménykülönbségeket, hogy egy termelési mód definiálásakor milyen meghatározó elemeket kell figyelembe venni. Ezekről az összetett és olykor polémiaiba hajló vitákról itt nem adunk összefoglalót. Ám egyik-másik elméleti álláspontból mégis szükséges szólnunk, hogy a rokonsági tényezők dominanciájáról folyó vitát megfelelő kontextusba helyezzük.

Meillassoux számára a föld státusa szabja meg az önálló társadalmak struktúráját: a vadász- és gyűjtögető társadalmak gazdaságában a föld a munkának csak *tárgya*, mivel nem szenved el tartós átalakítást, míg a mezőgazdasági társadalmakban a munka *eszközévé* változik, miután energiabefektetés következtében válik termővé (Meillassoux, 1975:22-71). Következésképp a mezőgazdasági termelés minden résztvevője részéről hosszú távú együttműködést és tartós, szilárd társadalmi kapcsolatokat igényel, hogy biztosítsa hozzájárulásukat a megtermelt élelmiszerekhez. A mezőgazdaság uralkodó szerepet játszik tehát bizonyos önfenntartó családi közösségekben, miután a termelők energiájának legnagyobb részét mozgósítja, de főként azért, mert meghatározza a társadalmi szerveződés egy sajátos formáját - az egyenesági rokonsági rendszert -, melynek a többi gazdasági, társadalmi és politikai tevékenység alárendelődik.

Ezzel szemben E. Terray szerint a technológiai rendszer kezdetlegessége miatt az önfenntartó társadalmaknak stratégiai fontosságú eleme az emberi munka (Terray, 1969:93-173). A termelési mód azonosítását lehetővé tévő ismertetőjegyeket tehát a *munkaerő* felhasználásának különféle, egyéni vagy közösségi formáiban kell keresnünk. Terray Meillassoux-nak a guro törzsnél, Elefántcsontparton gyűjtött etnográfiai anyagára támaszkodva e társadalom két eltérő termelési módját írja le, melyek abban különböznek, hogy az egyes munkafolyamatok során az együttműködésnek alkalmanként milyen fajtája valósul meg: a földművelés és az állattenyésztés *egyszerű* együttműködést kíván, amely az *egyesági rokonság* tengelye körül szerveződik (ágazati termelési mód), míg a hálóval történő vadászathoz a *falu összetett* együttműködése szükségeltetik (falusi törzsi termelési mód). Ez az elemzés megfelel Althusser tételének - Terray az ő tanítványa -, mely szerint minden gazdasági és társadalmi alakulat szükségképpen kétféle termelési mód *hierarchikus kombinációjának* terméke. Mindazonáltal Terray később kiigazítja a gurókról szóló értelmezését, és elismeri, hogy tévedett, amikor marxista létére a *termelőerőknek* tulajdonította azt a differenciáló szerepet, amelyet Marx kifejezetten a *termelési viszonyok* számára tartott fenn (Terray 1977:136).

Mielőtt Terray önkritikát gyakorolt volna, M. Godelier és P.-P. Rey, más-más érvekkel alátámasztva, már elutasította, hogy a termelőerőknek túlzottan kiváltságos szerepet tulajdonítsunk a termelési módok meghatározásában. Godelier azért hibáztatja Terray-t, mert összekeveri a munkafolyamatot (a termelés technikai műveleteinek természetét és formáját) a *termelési folyamattal* (ami a társadalmi feltételek együttese, melyek lehetővé teszik a munkafolyamatot). Ez a zűrzavar vezette volna Terray-t ahhoz, hogy termelésimód-definícióját, a *természet kisajátítási viszonyai* elemzésének rovására, a munka anyagi megszervezése köré összpontosítsa (Godelier, 1973b). Egyébként Godelier szerint a termelési viszonyok azonosításakor alapvetően azt kell tanulmányozni, hogy milyen társadalmi módozatok szerint lehet hozzáférni a termelőeszközökhöz (ki és hogyan használhatja a szerszámokat, a fegyvereket, a vadászterületeket, a művelés alatt álló földeket, a legelőket stb.). Ezt a

szempontot igyekszik illusztrálni prekapitalista társadalmi-gazdasági rendszerek széles skálájának aprólékos leltárával, az inka birodalom földjuttatási rendszereitől az ausztrál bennszülöttek vadászterületeinek ellenőrzéséig (Godelier, 1973b, 1978).

Ami Rey-t illeti, ő azt veti Terray szemére, hogy kizárólag a közvetlen termelés szempontját veszi figyelembe, anélkül, hogy törődne az *újratermelés* problémájával. Meillasoux-nak a guróknál gyűjtött adatait interpretálva Rey egyébként arra a feltevésre jut, hogy a guró társadalomban az alapvető szociális viszony *a vének monopóliuma* a teljes gazdasági szervezet újratermelésének feltételei fölött, a házassági cserekapcsolatok ellenőrzése révén. Még általánosabban, Rey az ágazati termelési módot egyfajta kizsákmányolásnak tekint, ahol a vének, a potenciális feleségjelöltekért cserébe, többletmunkát csikarnak ki a fiatalabbakból (Rey, 1977).

A termelési mód struktúrájának meghatározásakor tehát mindkét szerző a determináció egy-egy típusát részesíti előnyben, Amint M. Augé tréfásan megjegyzi, a marxista antropológusok vitája olyan „komámasszony hol az olló” játékhoz hasonlít, ahol négy fa (a termelőerők jellege, a termelőerők fejlettségi szintje, a termelőeszközök tulajdonviszonyai és az emberek tulajdonviszonyai) között futkározó játékosok mindegyike azt veti a többiek szemére, hogy nem tudják, melyik az ő fája (Augé, 1979:136). A Testart az „öskommunizmusról” szóló értekezésében egyébként nemrég egy ötödik „fát” is elültetett (a termék-elsajátítást), ami a játékeret immár öttagúvá tágította. Testart, Marx szó szerinti magyarázatára támaszkodva aláhúzza: két társadalmi formát [ama] sajátos módszerük szerint kell megkülönböztetni, hogy miként csikarnak ki - vagy sem - a közvetlen termelőtől többletmunkát. A nomád vadász- és gyűjtögető népeknél a termelési viszonyok szerint nem vezethetők le a munkaszervezés vagy a termelőeszközök hozzáférhetőségének formáiból, sem pedig azokból a módokból, ahogyan az emberek megosztóznak a termelőeszközökön; a termelési viszonyok azok a viszonyok, amelyek a *társadalmi termék elosztását* szabályozzák a munkafolyamat végeztével, és a vad elosztásának szabályai alapján azonosíthatjuk őket (Testart, 1985, II. fejezet).

[Azoknál a társadalmaknál, ahol a rokonság a társadalmi élet központi intézményének tűnik a termelési viszonyok meghatározásában, ez a kibékíthetetlen ellentét természetesen] ellentétes felfogásokat eredményez a gazdasági tevékenységek és a társadalmi szerveződési formák közötti oksági tagolódás felfogásában is.

Meillassoux szerint [a nyugat-afrikai, egyenesági rokonság alapján szerveződő társadalmakban a rokonság uralkodó szerepe] a gabonatermesztő földművelés működési feltételeiből következik. A termékeny és terméketlen ciklusok változása széles körű és tartós kapcsolatokat igényel a munkások között, mivel a termőföldet a bevitt energia révén közösen hasznosítják: ez a kényszer szerves, életre szóló kapcsolatokat teremt a közösség tagjai közt, az ilyen kapcsolatok pedig az ágazati szerveződésben fejeződhetnek ki a legjobban. Egyébként, miután egy ilyen termelési rendszer meghatározó energiaforrása az emberi munka, fenntartásához biztosítani kell az új munkások folyamatos beáramlását; a munkaerő újratermelését a házassági kapcsolatok uralják, ez pedig [a társadalom életében] alapvető fontosságot biztosít a rokonságnak. Ám az az egyenlőség, ahogyan mindenki hozzájuthat a földhöz, Meillassoux szerint egy szabályozott egyenlőtlenséget álcáz: a vének ellenőrzik és osztják el újra a fiatalabbak munkájának termékét, maguknak tartják fenn a tudás monopóliumát, és főként irányítják a házasulandó lányok elosztását. A vének által gyakorolt politikai hatalom alapja tehát nem a termelőeszközök kizárólagos birtoklása, hanem *a munkaerő igazgatásának monopóliuma*. A házassági kapcsolatok rendszere - és a rokonság általában - végeredményben csak egy *társadalmi nyelvezet* lenne, amelyben kifejezésre jut a vének domináns helyzete a gazdasági rendszer újratermelésének biológiai feltételei [fölött] (Meillasoux, 1960).

Rey álláspontja a rokonságról az ágazati leszármazás alapján szerveződő társadalmakban nem áll nagyon távol Meillassoux-étól, amennyiben ő sem lát benne egyebet, mint pusztán egy termelési viszonyt kodifikált formában kifejező egyszerű terminológiai rendszert (Rey, 1971:211). Meillassoux-tól eltérően viszont ezt a termelési viszonyt ő mégsem a technikai rendszer kényszerítő hatásaként definiálja, hanem osztályviszonyként. A többletmunka ellenszolgáltatásaként a fiatalabbaknak juttatott asszonyokat nem a vének „termelik”: csak a társadalom egésze fölött gyakorolt *politikai uralmuk* miatt rendelkeznek velük. Következésképpen a kizsákmányolás alapja nem a közvetlen termelési folyamat szintjén található, hanem abban az egyeduralomban, amelyet a vének gyakorolnak a társadalmi újratermelés feltételei fölött. A fiatalok, a nők, a gyerekek és a rabszolgák így a vének osztálya, az [ágazati] rokonság vezetői által politikailag elnyomott és gazdaságilag kizsákmányolt osztályt alkotnak.

Meillassoux és Rey számára tehát a rokonság csak az ágazati termelési viszonyok egyetlen aspektusának fetisizált és misztifikált kifejezése: Meillassoux-nál a munkások biológiai újratermelésének ellenőrzési formája, a Rey-nél pedig a vének általi kizsákmányolás egyfajta ideológiai tükröződése. Ám ezek a szempontok inkább *funkcionálisak* mintsem okságiak, hiszen amikor a rokonság képmutató funkcióját hangsúlyozzák, valójában nem magyarázzák meg, miért épp a rokonságra hárul ez a képmutató szerep. A szükséges meghatározottság fogalmaival történő elemzésnek magában kellene foglalnia azokat az okokat, amelyek miatt a rokonság ilyen vagy olyan funkciókat tölt be az ágazati termelésben, és hogy ezeket másféle termelési módokban miért nem, vagy miért másképpen tölti be.

Igaz, hogy ez a fajta kérdés Meillassoux-t egyáltalában nem foglalkoztatja, miután a termőföldek ágazati művelésének keretein kívül hallani sem akar a rokonsági rendszerek létezéséről. Számára a nyugat-afrikai gabonatermesztő társadalmak a rokonság misztifikációs működésének *de facto* etnográfiai paradigmájává válnak, amelyből ki vannak zárva a vadászó és gyűjtögető, az égetett erdőirtásokon kertészkedő vagy a cognatív társadalmak (vagyis ahol nincsenek leszármazási csoportok), amelyeket kizárólag mozgékony és átmeneti „adhéziós kapcsolatok”, irányítanak. [Ez] erőszaktétel következtében a házassági kapcsolatok szabályairól és terminológiai rendszereiről szóló tanulmányok alapanyagát szolgáltatató [több ezer] etnikum egyszer csak ott találja magát a rokonság mezején kívülre hajítva. A szerző igen különös redukcióra szánja el magát, csak ne kelljen szembesülnie annak bizonyításával, hogy a rokonságra a reprodukciós viszonyok újratermelésének eszközeként van szükség.

Rey is megkerüli a rokonság dominanciájának kérdését, mivel [ezt] az ágazaton alapuló termelési módon belül nem tekinti önálló instanciának: szerinte egyszerű ideológiai kód, és pusztán a kölcsönös csereviszony fikciója mögött lappangó hierarchikus kizsákmányolási viszony elkendőzésére szolgál, ahol a vének a fiatalokat többletmunkájuk fejében látják el feleséggel. Ám ez a hamis kölcsönösség mégis jól kifejeződik a rokonság nyelvezetében, tehát a gazdasági kizsákmányolás ennek köszönhetően állhat fenn anélkül, hogy annak látszanék, ami. Úgy tűnik, Reyt nem érdekli az a kérdés, vajon miért éppen a rokonság szerepe lenne a termelési viszonyok működési feltételeinek újratereemtése - egyenlőtlen természetüket elkendőzve. Ez az elemzés egyébként fölveti a marxista megközelítés tényleges korlátozottságát, miután a marxisták szerint egy társadalmi struktúra belső tagozódásának magyarázatát lehetővé tévő egyedüli meghatározottság az a mechanizmus, amellyel a kizsákmányolók kisajátítják a termelőket. Ha a történelmi materializmus fogalmai csak olyan társadalmakra alkalmazhatók, ahol osztályviszonyok felfedezhetők, nyilvánvaló, hogy a marxisták csak igen visszafogottan kalandozhatnak az antropológia mezején.

Testart pontosan ezt nem tudná elfogadni. A vadászó-gyűjtögető társadalmak két különféle módjának felfedezése lehetővé teszi számára, hogy pontosítsa az egyik, illetve másik eset családi kapcsolatainak *differenciáló funkcióját* (Testart, 1985, VIII. fejezet). Az

„őskommunizmus” termelési módjában, amely az ausztrál bennszülötteknél nyilvánul meg példaértékű módon, a vadászati munkafolyamat termékét a nem termelők sajátítják el, ugyanis a vadászt megfosztják zsákmányától, amelyet azután a közösség bizonyos tagjai azok között osztanak ki, akik a vad elejtésében nem vettek részt. [A rokonsági] viszonyok itt a termelési viszonyok *feltétele* lenne (mint a termék elosztásának módja), mivel funkciója egy társadalmi *szegmentációs hálózat* létrehozása, amelyben minden tévedés lehetőségének kizárásával leírható a különbség bármely termelő és a nem termelők között. A másik termelési módban, amely a munkát végzők tulajdonán alapszik, és Ausztrálián kívül a legtöbb vadászgyűjtögető népre jellemző, a vadászok *megtartják* a vad haszonélvezeti jogát (vagyis a munkafolyamat végén *elsajátítják*), és biztosítják a zsákmány szétszétadását családtagjaik között. A rokonsági viszony itt kizárólag a termékek *forgalmában* jut szóhoz, amennyiben meghatározza a vad szétszétadásának módozatait; másodlagos szerepet játszik és nem feltétele a termelési viszonyok létezésének.

Testart szerint a rokonság által e két termelési módban betöltött eltérő funkciók a rokonsági *rendszerek* eltérő formáit eredményezik. Az első termelési módban („őskommunizmus”) a társadalmi tagozódást exogám csoportok összetett együttese biztosítja, valamint egy irokéz típusú rokonsági terminológia szerint működő nemzetségi szervezet, amely terminológia formálisan megkülönbözteti a szülők korlátozott számú osztályait. Ezzel szemben a másik fajta termelési mód elosztási műveleteihez legjobban alkalmazkodott, leszármazási csoportok nélküli rokonsági rendszerek azok, amelyekben az egyén rokonait változó módon határozzák meg, attól függően, hogy mennyire távoli vagy közeli rokonai az egyénnek (eszkimó és hawaii típusú terminológiák).

E tétel következményeinek megvitatása a rokonság elméletének ahhoz túlságosan is technikai jellegű kérdéseit vetné föl, semmint hogy itt érinthessük őket. Mégis megjegyezzük azonban, hogy Testart feltevéseiben jellegzetesen funkcionális nézőpont keveredik a *formai* oksághoz való vakmerő folyamodással: szerinte a családi kapcsolatok létezését és formáját egyaránt az a szükséglet okozza, hogy a termelés vagy az elosztás műveletei megfelelő keretet kapjanak. A rokonsági viszonyok morfogenezisének ez a haszonelvű megközelítése feltételezi, hogy a termelési viszonyok és a működésüket lehetővé tevő társadalmi formák között felállítható egy analitikus, ha nem kronologikus *elsőbbiség*. Ez az értelmezés téves következtetésbe torkollik, hiszen így föl kellene tételeznünk, hogy a gazdasági kapcsolatok *kívül esnek azon a társadalmi körön*, amelyet meghatároznak.

Godelier és Terray elhatárolja magát a rokonság e funkcionalista magyarázataitól, azzal a szándékkal, hogy valódi *strukturális okságot* használjanak fel, amelynek egyébként mindkétten más és más tartalmakat tulajdonítanak. Terray szerint a rokonsági viszonyok a termelési mód gazdasági, jogi-politikai és ideológiai instanciáinak termékei, és egy ezeket megelőzően is létező, tiszta adottságban, a „leszármazási alapon” gyökereznek (Terray, 1969:137-140). A *gazdasági* instancia ebből a leszármazási alaptól bizonyos, a termelőegységek létrehozása szempontjából fontos leszármazási viszonyokat válogat ki, a *jogi-politikai* instancia arra való, hogy meghatározza a törvényeket, a hatalmi viszonyokat vagy a vagyoni szabályokat, az *ideológiai* instancia pedig arra szolgál, hogy a rokonok közti magatartásrendszernek formát adjon. Ebből a nagyon szigorúan althusseri szemszögből nézve viszont a rokonsági viszonyok túldeterminációja megakadályozza, hogy a geneológiai alapokból származó három instancia bármelyikével azonosítsuk őket, holott ezek együttesen járulnak hozzá pontos meghatározásukhoz. Mindenesetre, amint Terray is beismeri, az osztályviszonyokkal szemben, amelyeket Althusser szerint egyedül a túldetermináció okoz, ez a hármas meghatározottság nem a szó szoros értelmében vett túldetermináció, mert a rokonsági viszonyok létrehozásához *önmagában nem elegendő*, ezért kell bevezetni e külső támpontot a leszármazási alap fogalmával. Viszont ha az elemzés ilyen eredménye

megsemmisíti a valódi túldetermináció *immanens* jellegét, egyszersmind egy másik nehézséget is fölvet. A leszármazási alap valójában nem semleges és elvont előfeltétel, hanem a rokonsági viszonyok osztályozásának társadalmanként nagyon eltérő formákat öltő rendszere. A sajátos rokonsági viszonyokat *megalkotó* társadalmi kódról van szó tehát, amelyet ennek megfelelően kellene magyarázni, vagyis a meghatározottság *okozataként*, nem pedig *tárgyaként*.

Érdeklődési területeinek sokfélesége és elméleti működésének eredetisége miatt Godelier különleges helyet foglal el a marxista antropológiában. Kezdetben a gazdasági racionalitásról szóló ismeretelméleti munkáival vált ismertté, majd [egyik fő képviselője volt a Marxhoz visszatérő mozgalomnak], *A tőke* olyan olvasatát javasolva, amely erősen eltért Althusser és Balibar ugyanekkori kísérletétől (Godelier, 1960). Godelier hozzájárult [ama kevésbé ismert szövegek] újrafelfedezéséhez is, amelyeket a történelmi materializmus [megalapítói - s főként Marx - szenteltek] a prekapitalista társadalmaknak. Ám a leginkább úttörő munkát a gazdaságtan és az antropológia közötti [kapcsolatokról gondolkodva végezte el].

Godelier [elsősorban a marxista antropológia fogalmainak és módszereinek érvényességi körét próbálta kiszélesíteni]: ahelyett, hogy egy sajátos termelési mód elméletét próbálta volna etnográfiailag túlságosan is körülírt, empirikus adatokra támaszkodva kidolgozni, jobbnak látta, ha az esettanulmányok számát szaporítja, a legkülönbözőbb társadalmakon illusztrálva, hogy a strukturális okság, a természet átalakításának és birtokbavételének formáitól függően, sokféle módon működhet. Így kivezette a marxista antropológiát a nyugat-afrikai, ágazatok szerint szerveződő társadalmakra korlátozott földrajzi körből, ahol azelőtt megrekedt. A strukturális okságról szóló koncepcióját 1965-ben egy hosszú, kiáltvány jellegű cikkben tette közzé, melyben nevezetesen a rokonság bizonyos prekapitalista társadalmi formációkban meglévő dominanciájáról töpreng (Godelier, 1965).

Ahelyett, hogy a rokonsági kapcsolatokban a felépítménynek bizonyos termelési feltételek fenntartásához biztosító elemét látná, Godelier szerint a rokonsági viszonyokat többfunkciós - az *alapban és a felépítményben is meglévő* - struktúráknak kell tekinteni. Míg a lakhelyet, a leszármazást és a házassági kapcsolatot szervezik, a rokonsági viszonyok a felépítmény szerves részét alkotják, hiszen a közösség szociológiai eszköztárához járulnak hozzá. Ám ugyanezek a rokonsági kapcsolatok megszabhatják a termelőeszközök tulajdoni viszonyait, a csoport valamennyi tagja számára meghatározva a földhöz és a termelés egyéb tényezőihez való hozzájutás normáit; szervezhetik a termelési feladatok lebonyolítását, keretet adva a munkában való együttműködés lehetséges formáinak; végül pedig a rokonok és házastársak közötti kötelezettségek tengelye mentén meghatározhatják az elosztás és a termékek forgalmának hálózatait. Ebben az esetben a rokonsági viszonyok központi szerepet játszanak a gazdasági tevékenységek megszervezésében: közvetlenül *termelési viszonyként* funkcionálnak. Azokban a társadalmi formációkban, melyekben a rokonság uralkodó instancia, az alap és felépítmény analitikus szétválasztása nem a kapitalista termelési módhoz hasonló, *intézmények* (egyfelől termelő apparátus, másfelől államapparátus) közötti különbséget fog kimutatni, hanem [ama különféle hierarchizált *funkciók* különbségét], melyeket az uralkodó társadalmi kapcsolatok a társadalom minden „emeletén” magukra vállalnak. Ez az értelmezés minden prekapitalista társadalomra általánosítható lenne, bármelyik legyen is a társadalmi életet meghatározó instancia, és függetlenül attól, hogy megvan-e benne az állam intézménye vagy van-e osztályviszony. Így a klasszikus görögöknél a politikum dominanciáját, vagy az ókori mezopotámiai városokban uralkodó mágikus-vallási instanciát meg lehetne magyarázni azzal a termelésviszony-funkcióval, amelyet ezek betöltöttek.

Egy ilyenfajta megközelítés, a javasolt azonos módszertan miatt, természetesen elavulttá teszi az antropológia és a történelem tárgya közötti hagyományos különbségtételt. Godelier tehát egy új tudományt szeretne megpillantani, melynek problematikáját szerinte így fogalmazhatnánk meg: „Milyen feltételek közt és milyen okból tölti be egy-egy instancia a termelési viszonyok funkcióját, és ellenőrzi-e ezen viszonyok és ezáltal a társadalmi viszonyok együttes újratermelődését?” (Godelier, 1973a, 44). Ez a törekvés azonban fölvet egy módszertani problémát, miután föltelezi az oksági magyarázatok típusainak szétválasztását, ami egyébként már Marxnál is megmutatkozott. Marxnak az okozatból az okra következtető módszere, melyet a kapitalista termelési mód elemzésekor használt, és amelyet Godelier minden társadalmi formáció tanulmányozására szeretne általánosítani, valójában kétlépcsős eljárást tesz szükségessé: először egy termelési mód [- mint elemek sajátos együttese -] struktúrájának feltárását, majd az egyes alkotóelemek és tagozódásuk alapvető módozatai eredetének történeti tanulmányozását. Az első stádiumban *strukturális okságra* van szükség, míg a második *történelmi okságon* nyugszik. A meghatározottság megértésének feltételeit részben a *megelőző* okságban keresni önmagában még nem volna módszertani hiba, ha igazolható lenne, hogy az eredet kutatása mindig lehetséges. De míg a kapitalista termelési mód megjelenésének körülményeit kutatva számos megbízható történelmi forrásra támaszkodhatunk, azoknak a körülményeknek a rekonstrukciója, amelyek között a rokonság vagy a vallás termelési viszonyként kezdett működni, a folyamat eredetét bizonyító információk csaknem teljes hiánya miatt sokkal kockázatosabb. Hacsak nem esik vissza a találgató történetírás tévelygéseibe, nem biztos hát, hogy bármilyen, a strukturális okságot evolutív látószögbe helyező tudományos program valaha is kiteljesedhet.

\*

Az etnológusok közt kétségkívül tovább él annak az intellektuális hősiességnek néhány vonása, mely az antikvitás első gondolkodóit afelé irányította, hogy a világ titkainak kulcsát egyetlen alapelvben keressék. Igaz, hogy a rejtélyek megfejtésének természete azóta megváltozott: már nem allegorikus vagy ontologikus leleplezés, hanem a megismerés előírásainak betartása. A magyarázó *képlet* kimondását régóta kiszorította a magyarázó *modell* megformálása. Sok etnológus próbálkozott vele, a gyökeres újításnak azzal a szándékával, amelyet a kumulatív tudományok művelői nem ismernek, hisz ott az új elméletek nem utasítják el, hanem inkább csak meghatározott esetekre korlátozzák a régit. Az antropológiát mindig élénk vágy sarkallta, hogy a kultúrák megértését egyetlen totális módszerrel merítse ki, így világosan kinyilvánítja filozófiai eredetét; vizsgálati területe az általános, kutatási tárgya pedig a különbség. Hogyan lepődhetnénk hát meg, hogy habozás nélkül megragadta az okság nyelvezetét? Ez a nyelvezet arról a magyarázó szándékról tanúskodik, amely a titkok kutatóinak ősi tervét a rendszeralkotókra örököltette. Ám Thalész és Arisztotelész között a magyarázat új kifejezési módot nyert, amit a négy ok elmélete igazol. Ebből az ősi polivalenciából, melyet a skolasztikusok azután fenntartottak, az okság elve mély identitászavarokat örökölt. Kényelmes gúnyát kínál mindazon fogalmaknak, melyek bele kívánnak öltözni, hajlik hát arra, hogy formájukhoz túlságosan is igazodva elveszítse eredeti természetét, olyannyira, hogy megannyi alakváltozatában olykor elég nehéz fölismerni. Lévi-Strauss a mechanikai modell fajtái közt találja meg, Malinowski funkcionális finalizmusában, Godelier azért lobogtatja, hogy kibékítse egymással a struktúrát és a történelmet, Harris pedig szemrebbenés nélkül használja találós kérdések megfejtésére.

Az ok tehát mindig valami *más dologra* utal, mint önmaga, hisz csak a sorjában rajta élősködő fogalmaknak köszönhetően lehet meghatározni. Használata a magyarázat vágyát jelzi, de semmit sem jelez azokról a módozatokról, amelyek e magyarázatokat jellemezhetik, sem pedig a bizonyítás lehetséges rendszeréről. Előre látható volt, hogy a struktúra és a funkció kényelmes menedékre lelnek az okság használatában: az előbbi a monizmusból

kivezető utat kereste, a második a tautológia szentesítését. Ami a történelmet illeti, nem fogalom, s ahelyett, hogy bekerítené az okságot, farkasszemet néz vele: érintkezésük olyan, mint egy évszázadok óta együtt élő házaspár pörlekedése - időről időre hol fagyos szenvedély, hol szerelmi civódás.

[Mindezek nyomán és velük együttesen számolva is igaz az utolsó előtt bekezdés alapmondata: „Az antropológiát mindig élénk vágy sarkallta, hogy a kultúrák megértését egyetlen totális módszerrel merítse ki, így világosan kinyilvánítja filozófiai eredetét; vizsgálati területe az általános, kutatási tárgya pedig a különbség”. Mert ha a totális módszer alkalmazása nem is oly könnyű, mint amilyennek látszik, s ha az oksági magyarázatok épp annyifélék, amennyit a kutató elmék a tartós viszonyok fennállásából jószerivel megfejtene, akkor Descola kritikai önkritikája csak annyira strukturalista, amennyire „marxista” is. Ez ellen pedig éppen Ő talán még határozottabban tiltakozna...].

### Jegyzetek

„Mert semmi sincsen valamely okozatban, amely ne lett volna meg hasonló vagy még kitünőbb módon annak okában, ez alapfogalom, és oly magától értetődő, hogy nincs nála világosabb” (Descartes: „Válaszok a második ellenvetésre”. *Oeuvres complètes*, II. kötet, 1967, 557).

„Nincsen olyan létező dolog, amelyről ne kérdeznénk meg, mi az oka, miért létezik. Még magáról Istenről is megkérdezhetjük ezt, nem mintha szüksége lenne bármilyen okra ahhoz, hogy létezzék, hanem mert természetének hatalmassága önmagában oka vagy értelme annak, hogy nincs szüksége a létezéshez semmiféle okra” (Descartes: „A válaszok első axiómája a második ellenvetésre”. *Oeuvres complètes*, II. kötet, 1967, 591-592.)

„Mert, föltéve, hogy Isten a teremtés első pillanatában általánosságban elhelyezett az anyagban bizonyos mozgásmennyiséget, be kell látnunk, hogy mindig ugyanannyit meg is tart benne, vagy nem hihetjük el, hogy mindig ugyanolyan módon tevékenykedik” (Descartes: „A Világ, avagy Értekezés a fényről”. *Oeuvres complètes*, I. kötet, 1963, 357.)

„A jelen idő egyáltalában nem függ attól, ami közvetlenül megelőzte, ezért a legcsekélyebb szükség sincs valamely dolog megtartásához arra, hogy először létrehozzuk” (Descartes: „A válaszok második axiómája a második ellenvetésre”. *Oeuvres complètes*, II. kötet, 1967, 592.)

Jó példa erre a módszerre Durkheim elemzése az öngyilkossági ráta és a nappalok hosszának korrelációjáról. A statisztikák kimutatják, hogy a maximális öngyilkossági ráta nyárra esik, amikor a nappalok hosszúak, a minimum pedig télen van, amikor rövidebbek. Durkheim elveti e jelenség pszichofiziológiai magyarázatait, és azt a tételt alkalmazva, mely szerint egy társadalmi jelenség oka csak egy másik társadalmi jelenség lehet, feltételezi, hogy az öngyilkossági rátát a társadalmi idő változásai határozzák meg, melyek részben maguk is a kozmikus idő befolyása alatt állnak. Ezért Durkheim a többváltozós elemzés módszerét használja, amely lehetővé teszi számára, hogy kimutassa: az öngyilkossági ráta bármelyik társadalmi időegységben (nap, hét, esztendő) és a népesség bármelyik szektorában (férfiak, nők, falusiak, városiak) mindig akkor magasabb, amikor a tevékenységek ritmusa intenzívebb.

Ezeknek az aporiáknak részletesebb kifejtését lásd a Lévi-Strauss (1958, 311-317.) és Leach (1968, 13-15.) által megfogalmazott kritikákban.

A durkheimi szabályhoz való alkalmazkodás természetesen még Franciaországban sem egységes. A megértő megközelítés hívei azonban nagyon marginális helyzetben vannak, és általában el vannak vágva az etnológia mindenfajta tényleges gyakorlatától. Ez a helyzet például G. Gusdorf, a társadalomtudományok enciklopédikus és humanista történésze esetében, aki megértő etnológiát szeretne, az emberi élet valamennyi földi formájára irányuló „rokonszenvező figyelem” kifejezőjét. Az etnográfus feladata így az volna, hogy „keresse a találkozást a másikkal, vagyis ismerje fel a megnyilvánulások végtelen sokféleségében ugyanazt az alapvető valóságot” (Gusdorf, 1968:1805).

Ha ennek az állami mézszárszéknek az áldozatait egyenlően osztották volna szét, Mexikó völgyének minden lakosa egy százötvenednyi embertestet kapott volna évente, ami még éhínség idején is igencsak szűkös adag. (Az ellenvetések részleteiről lásd Ortiz de Montellano, 1978. és Sahlins, 1979).

Rövid összefoglalóm szükségképpen csonka, mivel az idők folyamán sokat fejlődött szempontok merev bemutatása miatt hangsúlyozottan megmutatkozik benne a minden elméleti szintézisre jellemző sematizmus. Így például E. Terray legutóbbi munkái [az afrikai államrendszerekről] már igen távol esnek az althusseri ortodoxiától és „ifjúkori írásaitól” (Terray, 1969). Ugyanez a helyzet Godelier-vel, akinek Marx tranzícióelméletével kapcsolatos újabb kutatásai (Godelier, 1981) megkérdőjelezi saját hajdani értelmezését, amely szerint egy gazdasági-társadalmi formáció legalább két termelési mód hierarchikus kombinációja (Godelier, 1971).

A nemek és generációk szempontjai szerint megkülönböztetett társadalmi kategóriák közötti osztályviszony meglétét széles körben vitatták; Meillassoux kétségbe vonja, hogy az ágazatok alapján szerveződő társadalmak esetében léteznék, Terray pedig elutasítja a gondolatot, hogy valós osztályellentétekről lenne szó, bár a kizsákmányolási viszony realitását elfogadja. P.Bonte megjegyzi, hogy a fiataloktól kicsikart többletmunka alapvetően a föld ellenőrzésének monopóliumán nyugszik, amely az ágazat véneinek kezében van, tehát nem annyira a politikai hatalomra, mintsem a termelőeszközök kisajátítási folyamatában betöltött stratégiai helyzetükre támaszkodik (Bonte, 1977).

## BIBLIOGRÁFIA

ABÉLÉS, M., 1976, *Anthropologie et marxisme*, Bruxelles, Complexe.

ACOSTA, J. de, 1979, *Historie naturelle et morale des Indes Occidentales*, Paris, Payot, (eredetileg 1589.)

ALQUIÉ, F., 1972., L’Idée de causalité de Descartes à Kant, in François Chatelet (éd.), *Historie de la philosophie. Idées, doctrines*, tome IV, *Les Lumières*, Paris, Hachette, 203-219.

ALTHUSSER, L., 1966, *Pour Marx*, Paris, François Maspero.

ALTHUSSER, L., 1968, *Marx - az elmélet forradalma*, Budapest, Kossuth.

ALTHUSSER, L. - BALIBAR, E., 1969, *Lire le Capital* (2 tomes), Paris, François Maspero.

ALTHUSSER, L., 1970, Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche), *La Pensée*, no. 151, 3-38.

ALTHUSSER, L. 1977, *Olvassuk Marxot*. Tanulmányok. Bukarest, Kriterion.

ANSART, P., 1970, *Sociologie de Saint-Simon*. Paris, Presses Universitaires de France.

*Anthropologie et calcul*. 1971, Paris, U. G. E., coll. 10/18.

ARGAN, G. C., 1983, *Introduction à Goethe*, 1983a.

ARON, R., 1967, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

ARON, R., 1981, *Introduction à philosophie de l’histoire*, Paris, Gallimard. (1re éd., 1948.)

AUGÉ, M., 1979, *Symbole, fonction, histoire: les interrogations de l’anthropologie*, Paris, Hachette.

BADIOU, A., 1970, *Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*, Paris, François Maspero.

BAGEHOT, W., 1875, *Physics and Politics or Thoughts on the Application of the Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Society*, New York, Appleton (eredetileg 1872).

BASTIDE, R. (éd.), 1972, *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, La Haye, Mouton.

BATESON, G., 1979, *Mind and Nature*, New York, Dutton.

BLANCHÉ, R., 1967, *La Science actuelle et le rationalisme*, Paris, Presses Universitaires de France.



- BLAY, M., 1983, *La Conceptualisation newtonienne des phénomènes de la couleur*, Paris, Vrin.
- BLUBENBACH, J., 1865, *De Generis Humani Veritate Nativa*, Trans. T. Bendyshe, *The Anthropological Treatises of Blumenbach and Hunter*, London, Anthropological Society, 145-276. (orig., 1775.)
- BOAS, F., 1940, *Race Language and Culture*, New York, Macmillan.
- BOAS, F., 1963, *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press (eredetileg 1911).
- BOAS, F., 1975, *Népek, nyelvek, kultúrák. Válogatott írások*, Budapest, Gondolat.
- BONTE, P., 1977, Classes et parenté dans les sociétés segmentaires, *Dialectiques*, 21:103-115.
- BOON, J., 1982, *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUDON, R., 1967, Remarques sur la notion de fonction, *Revue française de sociologie*, VIII, 2.
- BOUDON, R., 1979, *La Logique du social*, Paris, Hachette.
- BOUDON, R. - BOURRICAUD, F., 1982, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOUDON, R. - BOURRICAUD, F., 1984, Herbert Spencer ou l'oublié, *Revue française de sociologie*, XXV.
- BOUDON, R. - LAZARSFELD, P., 1966, *L'Analyse empirique de la causalité*, Paris-La Haye, Mouton.
- BOURDIEU, P., - CHAMBOREDON, J.-C. - PASSERON, J.-C., 1968, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton-Bordas.
- BRYSON, G., 1945, *Man and Society: the Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Princeton, N.-J., Princeton University Press.
- BURKERT, W., 1982, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press.
- CASSIRER, E., 1942, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg, Göteborg Högskolas Arsskrift.
- CHAMBOREDON, J.-C., 1984, Émile Durkheim: Le social objet de science. Du moral au politique? *Critique*, no. 445-467, numéro spécial: Aux sources de la sociologie.
- CHANGEUX, J.-P., 1983, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard.
- CIORAN, E. M., 1949, *Précis de décomposition*, Paris, Gallimard.
- COMTE, A., 1842, *Cours de philosophie positive (60 leçons en 6 volume)*, Paris.
- COMTE, A., 1979, *A pozitív szellem*. Budapest, Gondolat.
- COPANS, J. - JAMIN, J. (éd.), 1978, *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris, Le Sycomore.
- DESCARTES, R., 1963, *Oeuvres philosophiques (1618-1637)*, tome I, Paris Garnier Frères.
- DESCARTES, R., 1967, *Oeuvres philosophiques (1638-1642)*, tome II, Paris, Garnier Frères.
- DUCHET, M., 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, François Maspero.
- DUCHET, M., 1985, *Le Partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La Découverte.
- DUCROT, O., 1968, Le structuralisme en linguistique, in *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Le Seuil.
- DUMONT, L., 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.

- DURKHEIM, É., 1893, *De la division du travail social*, Paris, Alcan.
- DURKHEIM, É., 1951, *Sociologie et Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France (1re éd., 1924).
- DURKHEIM, É., 1960, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France (1re éd., 1912).
- DURKHEIM, É., 1978, A szociológia módszertani szabályai, in *A társadalmi tények magyarázatához*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 21-160.
- DURKHEIM, É., 1982, *Az öngyilkosság*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- DURKHEIM, É., 1986, *A társadalmi munkamegosztásról*, Budapest, MTA.
- ECO, U., 1968, *La struttura assente*, Milan, Bompiani.
- ECO, U., 1976, *A nyitott mű*, Budapest, Gondolat.
- ELLIS, H., 1926, *A Study of British Genius*, Boston, Houghton Mifflin. (eredetileg 1924).
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1947, The Nuer. A Description of the Modes of Livelyhood and Political Institutions of a Neolithic Peoples, Oxford, Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, *Essays in Social Anthropology*, London, Faber & Faber.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., 1964, Social Anthropology: Past and Present, in *Social Anthropology and Other Essays*, New York, The Free Press. (eredetileg 1950).
- FERGUSON, A., 1789, *An Essay on the History of Civil Society*, Basil, J.-J. Tourneisen (eredetileg 1767).
- FIRTH, R., 1955, Function in W. L. Thomas (ed.), *Yearbook of Anthropology*, Baltimore, The Lord Baltimore Press.
- FIRTH, R., 1963, *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, London, Routledge and Kegan Paul.
- FOUCAULT, M., 1966, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
- FRICK, J.-P., 1983, Les détours de la problématique sociologique de Saint-Simon, *Revue française de sociologie*, XXIV.
- FURET, F., 1982, *L'Atelier de l'histoire*, Paris, Flammarion.
- GEERTZ, C., 1973, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in *The Interpretation of Cultures*, 3-30, New York, Basic Books.
- GEERTZ, C., 1979, Introduction, in C. GEERTZ, - H. GEERTZ - L. ROSEN (ed.), *Meaning and Order in Moroccan Society*, 1-17, New York, Cambridge University Press.
- GEERTZ, C., 1980, Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought, *American Scholar* (2), 165-179.
- GEERTZ, C., 1988, Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez, in: *Misszionáriusok a csónakban*, 13-61., Budapest, Akadémiai.
- GELLNER, A., 1987, *The Concept of Kinship and Other Essays*, Oxford, Blackwell.
- GERANDO, J. M. de 1978, Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages, in COPANS, J. - JAMIN, J., 1978, 127-17 (eredetileg 1883).
- GODELIER, M., 1960, Les structures de la méthode du Capital de Karl Marx, in: *Économie et Politique*, no. 70 et 71. (Újrakiadva a *Rationalité et Irrationalité en économie*, Paris François Maspero, 1968).
- GODELIER, M., 1965, Objects et méthodes de l'anthropologie économique, *L'Homme*, 5 (2), 32-91.

- GODELIER, M., 1971, Qu'est-ce que définir une formation économique et sociale? L'exemple des Incas, *La Pensée*, no. 159, p. 99-106.
- GODELIER, M., 1973a, Horizons, trajets marxistes en anthropologie, Paris, François Maspero.
- GODELIER, M., 1973b, Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques, in: *Recherches Sociologiques*, no. 2, p. 161-193.
- GODELIER, M., 1978, L'appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes de sociétés précapitalistes, *La Pensée*, no. 198, p. 7-50.
- GODELIER, M., 1981, D'un mode de production, rapports de parenté et structures démographiques. *La Pensée*, no. 172, 7-31.
- GODELIER, M., 1981, *A gazdasági antropológia tárgya és módszerei*, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- GOETHE, J. W., 1890-1904, *Naturwissenschaftliche Schriften*, Bd. 1-13, Weimar, Böhlau.
- GOETHE, J. W., 1961a, *Itáliai utazások*, Budapest.
- GOETHE, J. W., 1961b, *Opere*, vol. V (ed. L. Mazzucchetti), Firenze, Sansoni.
- GOETHE, J. W. 1983a, *La teoria dei colori* (ed. R. Troncon), Milan, Il Saggiatore.
- GOETHE, J. W., 1983b, *La Métamorphose des plantes*, Traduction italienne, Parme, Guanda.
- GOETHE, J. W., 1983c, *Színtan*, Budapest, Corvina.
- GOULDS, S. J., 1987, Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time, Harvard University Press.
- GOULD, S. J. - LEWONTIN, R. C., 1982, L'adaptation biologique, *La Recherche*, 139:1494-1502.
- GREGG, D. - ELGIN, W., 1948, Pour le centenaire de la mort d'Auguste Comte, *Les Cours de Sorbonne*, Paris, CDU.
- GUSDORF, G., 1968, Ethnologie et métaphysique: L'unité des sciences humaines, in J. POIRIER (ed.), *Ethnologie générale, 1772-1815*, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.
- GUSDORF, G., 1973, L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, Paris, Payot.
- GUSDORF, G., 1985, Le Savoir romantique de la nature, Paris, Payot.
- HARNER, M., 1977, The Ecological Basis for Aztec Sacrifice, *American Ethnologist*, vol. 4, 117-135.
- HARRIS, M. 1978, Cannibals and Kings. The Origins of Cultures, New York, Vintage Books.
- HARRIS, M., 1979, The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies, in M. MARGOLIS - W. CARTER (ed.), *Contemporary Brazil: Anthropological Perspectives. Essays in Honor of Charles Wagley*, 121-132, New York, Columbia University Press.
- HÉRITIER, F., 1975, L'ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un système omaha, in M. AUGÉ (éd.), *Les Domaines de la parenté: filiation, alliance, résidence*, 95-115, Paris, François Maspero.
- HÉRITIER, F., 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Le Seuil.
- HJELMSLEV, L., 1983, A nyelv, in *Modern nyelvelméleti szöveggyűjtemény IV. (A koppenhágai iskola)* Antal László (szerk.). 22-110, Budapest, Tankönyvkiadó.
- HODGEN, M., 1971, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, N.-J., University of Pennsylvania Press.
- HUME, 1976, *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat (eredetileg 1739).
- HUTTON, J., 1788, Theory of the Earth, or an Investigation of the Laws Observable in the Composition, Dissolution and Restoration of Land upon the Globe, *Transaction of the Royal Society of Edinburg*, 1 (part. 2): 209-304 (eredetileg 1785).

- JACOB, F., 1970, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard.
- JAKOBSON, R., 1929, Remarques sur l'évolution phonologique du russe, in *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, Bruxelles.
- JAKOBSON, R. 1972, *Hang-jel-vers*, Budapest, Gondolat.
- JAKOBSON, R., 1973, *Essais de linguistique générale*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- KANT, J., 1913, *A tiszta és kritikája*, Budapest, Franklin (eredetileg 1781).
- KARDINER, A. - PREBLE, E., 1966, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Gallimard.
- KLEMM, G., 1843-1851, *Allgemein Kultur-Geschichte der Menschheit* (7 vol.), Leipzig, Teuber.
- KLUCKHOHN, C., 1944, Navaho Witchcraft, *Papers of the Peabody Museum*, Harvard, Cambridge Peabody Museum.
- KROEBER, A., 1948, *Anthropology*, New York.
- KUPER, A., 1980, Great Britain: Functionalism at Home. A Question of Theory, in: S.Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*, Mouton Publishers, La Haye, Paris, New York.
- LACROIX, J., 1956, *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAFITAU, J.-F., 1724, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris.
- LALANDE, A., 1983, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEACH, E., 1954, *Political Systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press.
- LEACH, E., 1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LENCLUND, G., 1987, Anthropologie et Histoire, hier et aujourd'hui, en France, in I. CHIVA - U. JEGGLE, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 35-65.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1945, L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, in LÉVI-STRAUSS, 1958. Chap. II.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1947, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1952, Race et Histoire, in LÉVI-STRAUSS, 1973, chap. XVIII. /*Magyarul Faj és történelem*. Napvilág Kiadó, Budapest, 1999./
- LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1960, La structure et la forme: réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp, in LÉVI-STRAUSS, 1973, chap. XVI.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962a, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962b, Les limites de la notion de structure en ethnologie. In R. BASTIDE, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964, Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. In LÉVI-STRAUSS, 1973, chap. XVI.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1967, *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1971, A struktúra fogalma az etnológiában. In Ferge Zsuzsa szerk. *A francia szociológia*. KJK, Budapest, 261-276.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon. Magyarul *Strukturális antropológia*. Osiris, Budapest, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1979, *Szomorú trópusok*, Budapest, Európa.

- LÉVI-STRAUSS, C., 1983a, Race et Culture, in *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, chap. I.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1983b, Histoire et Ethnologie, *Annales ESC*, 38e année, no. 6, nov.-déc., 1217-1231.
- LIENHARDT, G., 1966, *Social Anthropology*, London, Oxford University Press.
- LOCKE, J., 1986, Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról. Budapest, Gondolat.
- LOMBARD, J., 1972, *L'Anthropologie britannique contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LOWIE, R., 1937, *History of the Ethnological Theory*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- MACPHERSON, G. B., 1971, La Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke, Paris, Gallimard.
- MALINOWSKI, B., 1912, The Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies, in *Festschrift illegnad Edvard Westermarck*, Helsinki, J. Simalji.
- MALINOWSKI, B., 1926, Anthropology, *Encyclopedia Britannica*, London.
- MALINOWSKI, B., 1932, Culture, *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. IV, London.
- MALINOWSKI, B., 1933, Mœurs et Coutumes des Mélanésien. Trois essais sur la vie sociale des indigènes trobriandais, Paris, Payot.
- MALINOWSKI, B., 1960, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, New York, Oxford University Press.
- MALINOWSKI, B., 1972, *Baloma*, Budapest, Gondolat.
- MAYR, E., 1986, La systématique évolutionniste et les quatre étapes du processus de classification, in TASSY, 1986, 143-160.
- MEILLASSOUX, C., 1960, Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance, *Cahiers d'études africaines*, 1. (4), 38-67.
- MEILLASSOUX, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, François Maspero.
- MEINERS, G., 1785, *Grundriss der Geschichte des Menschheit*, Lemgo, im Verlage der Meyerschen Buchandlung.
- MERTON, R. K., 1980, Társadalomelmélet és társadalmi struktúra, Budapest, Gondolat.
- MIGUELEZ, R., 1970, La rupture en sociologie, *L'Homme*, X. 4.
- MORGAN, L. H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, vol. 17, art. 2, Washington DC.
- MORGAN, L. H., 1961, *Az ősi társadalom*, Budapest, Gondolat (eredetileg 1877).
- NADEL, S. F., 1969, *The Theory of Social Structure*, London, Routledge and Kegan Paul.
- NEWTON, I., 1983, Lettre à Oldenburg du 6 février 1672, in BLAY, 1983.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B., 1978, Aztec Cannibalism: an Ecological Necessity? *Science*, no. 200, 611-617.
- PADGEN, A., 1982, The Fall of Naturel Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology, Cambridge, Cambridge University Press.
- PARSONS, T., 1949, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Glencoe, The Free Press.
- PASSERON, J-C., 1966, Notes de cours (részletek in: *Commentaire de l'essai sur la science de Max Weber*, Gesup, 8e année).

- PAUW, C. de, 1770, Recherches philosophiques sur les Américains [...] Új kiadás: augmentée d'une Dissertation critique par Don Pernetty et de la Défense de l'Auteur des Recherches contre cette Dissertation, Berlin.
- PERROT, J.-C., 1981, Le présent et la durée dans l'oeuvre de Fernand Braudel. Note critique, *Annales ESC*, 36e année, no. 2, janv.-févr. 1981, 3-15.
- PERRY, W. J., 1923, *The Children of the Sun: a Study in the Early History of Civilization*, London, Methuen.
- PIAGET, J., 1968, *Le Structuralisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- PIAGET, J., 1970, La situation des sciences de l'homme dans le système des sciences, in: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Première partie: Sciences sociales*, Paris-La Haye, Mouton/Unesco, 1-65.
- PODRO, M., 1983, *The Critical Historians of Art*, New Haven, Yale University Press.
- POMIAN, K., 1979, Struttura, in *Enciclopedia*, Turin, Einaudi.
- POUILLON, J., 1966, Présentation: un essai de définition, *Les Temps Modernes* (Problèmes de Structuralisme), no. 246.
- PROPP, V., 1975, *A mese morfológiája*, Budapest, Gondolat.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1923, Methods of Ethnology and Social Anthropology, *South African Journal of Science*, no. 20. (Újra kiadva in *Method in Social Anthropology*, chap. I., Chicago, Chicago University Press, 1958).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Illinois, The Free Press.
- RAPPAPORT, R., 1979, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond (Californie), North Atlantic Books.
- REY, P.-P., 1971, Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville, Paris, François Maspero.
- REY, P.-P., 1977, Contradictions de classes dans les sociétés lignagères, *Dialectiques*, no. 21, 116-133.
- ROBERTSON, W., 1822, *The History of America* (2 vol.), Philadelphia, Robert and Thomas Desilver (eredetileg 1777).
- ROGER, J., 1971, Les Sciences de la vie dans la pensée française au dix-huitième siècle, Paris, Armand Colin (2e éd.).
- ROSS, E. B., 1978, Food Taboos, Diet and Hunting Strategy: the Adaptation to Animals in Amazon Cultural Ecology, *Current Anthropology*, 19 (1), 1-36.
- ROSSI, P., 1984, *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- ROWE, J. H., 1964, Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century, *Kroeber Anthropological Society Papers*, no. 30, 1964, 1-19.
- ROWE, J. H., 1965, The Renaissance Foundation of Anthropology, in *American Anthropologist*, vol. LXV, no. 1, 1-20.
- SAHLINS, M., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- SAHLINS, M., 1979, Cannibals and Kings: An Exchange, *New York Review of Books*, June (no. 28), 52-53.
- SAINT-SERNIN, B., 1968, Causalité (philosophie), in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 3, 1091-1092.

- SAUSSURE, F. de, 1967, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Budapest, Gondolat.
- SCHUMPETER, J., 1954, *History of Economic Analysis*, London, George Allen & Unwin.
- SMITH, A., 1937, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan (ed.), New York, Modern Library. (eredetileg 1776).
- SMITH, G. E., 1924, *Elephants and Ethnologists*, New York, Dutton.
- SPENCER, H., 1909, *Alapvető elvek*, Budapest, Grill.
- SPENCER, H., 1910, *Essays, Scientific, Political and Speculative* (3 vol.), New York, Appleton.
- SPENCER, H., 1919, A katonai és iparostársadalmak szociológiája, Budapest, Új Magyarország.
- STEWART, D., 1877, Account of the Life and Writings of Adam Smith (eredetileg 1793), in *Collected Works of D. Stewart*, ed. by Sir William Hamilton, vol. X. Edinburgh.
- TASSY, P. (coord.), 1986, *L'Ordre et la diversité du vivant*, Paris, Fayard, Fondation Diderot.
- TERRAY, E., 1969, Le Marxisme devant les sociétés primitives: deux études, Paris François Maspero.
- TERRAY, E., 1977, De l'exploitation: éléments d'un bilan autocritique, *Dialectiques*, 21:134-143.
- TESTART, A., 1985, *Le Communisme primitif* (1), *Économie et idéologie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- TYLOR, E. B., 1874, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Religion, Language, Art and Custom* (2 vol.), Boston, Estes & Lauriat. (eredetileg 1871).
- VEYNE, P., 1971, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- VICO, G., 1979, *Az új tudomány*, Budapest, Akadémiai.
- VOGET, F., 1975, *A History of Ethnology*, New York, Holt, Reinhart and Winston.
- WHITNEY, W. D., 1867, *Language and the Study of Language*, New York, Scribner.
- WITTGENSTEIN, L., 1977, *Remarks on Colour*, Oxford, Blackwell.
- WÖLFFLIN, H., 1969, *Művészettörténeti alapfogalmak*, Budapest, Corvina.
- WUNDT, W., 1928, *Elements of Folk Psychology. Outlines of a Psychological History of the Development of Mankind*, New York, Macmillan (eredetileg 1912).

---

*Forrás: Philippe Descola - Gérard Lenclud - Carlo Severi - Anne-Christine Taylor: A kulturális antropológia eszméi. Századvég, Budapest, 1993., 13-73. és 237-246. p. Fordította: Saly Noémi.*

## Dawn Chatty

### Vándorló népek és a környezet megőrzése

2002. szeptemberében a politikai irányelveket meghatározó vezetők a világ minden országából az ENSZ Fenntartható Fejlődésről szervezett csúcstalálkozójára gyűltek össze. Ez a csúcstalálkozó nagy médiafigyelmet is vonz magával, így sok ember találkozhat korunk egyik legégetőbb kérdésével. A találkozó legfontosabb napirendi pontja az volt, hogy milyen hatást fejt ki az ember a természetes élőhelyekre.

A XX. században a természetes élőhelyek megőrzésére vonatkozó erőfeszítéseket az érintetlen ősi vadon romantikus képzetére alapozták (Stevens 1997, Chatty és Colchester 2002).

Ezen túlmenően, amikor egyes törzsek, népcsoportok védett természeti területeken telepedtek le, a védelem miatt többnyire kilakoltatták őket a területükről, sugallva azt, hogy az emberek elpusztítják a természetes élőhelyeket (Geisler 2002).

Ezeknek a bennszülött népeknek évtizedeken keresztül kellett elszenvedniük földjük kisajátítását és saját területükről való kiutasításukat nemzeti és nemzetközi hivatalok egyoldalú megállapításokra alapozott döntései alapján, hogy megőrizték a természetes élőhelyek egységét, érintetlenségét, valamint hogy megakadályozzák a fajok kihalását.

A hagyományos környezetvédelmi politika hiányosságai valamint sok esetben a bukása ahhoz vezetett, hogy újra kellett gondolni, hogy mely erők tehetők felelőssé a természetes élőhelyek pusztulásáért, illetve az ott okozott károkért (Brandon, Redford és Sanderson 1998). Kérdések merültek fel az egyes népcsoportok, törzsek védett területekről való kizárásával kapcsolatban is (Pimbert and Pretty 1995, Ghimire and Pimbert 1997, IIED 1994).

1992-ben a Föld Csúcstalálkozója jó alkalom volt arra, hogy a bennszülött népek és a fejlett országok kormányainak képviselői felismerjék együttműködésük fontosságát a természetes élőhelyek megőrzésével kapcsolatban. Az egyik szükségletet például a Riói nyilatkozat 22. cikkelye fogalmazza meg, amelyben „a bennszülött embereknek és közösségeknek alapvető szerepük van a helyi környezetvédelmi politikák és akciótervek kidolgozásában, mivel jelentős tudással rendelkeznek a hagyományos környezetbarát megoldásokkal szemben, valamint részletes ismeretekkel rendelkeznek a megvédendő területről. Az államoknak teljes mértékben támogatniuk kell az ilyen népeket, törzseket, embereket, hogy hatékonyak részt vehessenek környezetük megóvásában, védelmében és a fenntartható fejlődés kialakításában” (International Alliance 1997).

A biológiai változatosságról szóló megállapodás, amelyet szintén a Föld Csúcstalálkozáson véglegesítettek, rendelkezéseket is hozott 8j és 10c cikkeiben a bennszülött népekkel kapcsolatban.

Nem sokkal később a WWF is kiadott egy kiáltványt a „*Bennszülött népek szerepéről a természet megóvásában*” (1996) és még ugyanabban az évben az IUCN is elfogadott hét különböző határozatot a bennszülött népek szerepéről. Papíron, legalább, a természet megőrzésének támogatói felismerik a bennszülött népek fontos szerepét a környezet védelmében a természeti tartalékok fenntartásában, amelyek már most is védelem alatt állnak. Szerepük az élőhelyek elpusztításában - érvekkel támogatva a megfosztásukat - kihívások előtt áll, empirikus tanulmányoknak kell igazolniuk ezt, mielőtt megalapozatlan és végzetes következtetéseket vonnánk le.



Ez a megvilágosodott nézőpont azonban nagymértékben függ a társadalomtól, vagyis hogy az mennyire pártolja az ilyen típusú gondolkozást, aktivitást. Így a természet védelmének érdekében lehetséges az együttműködés a bennszülött népekkel, és a médiában is barátságosabban jelennek meg. A vándorló népeknél másként mennek a dolgok.

A XX. század során a természeti népeknek világszerte szembe kellett nézniük a változás hatalmas nyomásával, a letelepedett lét és a korszerű technológiák életükbe való beemelésével. A XX. század első felében ambivalens magatartás volt a jellemző a nomád népekkel kapcsolatban: egyfelől csodáltuk őket a vadságukért, szabadságukért, másrészt pedig hagyományos életmódjuktól elszakították őket, letelepedésre ösztönözve őket - változó sikerrel. A második világháború után sok új nemzet jött létre, amelyek határozottan a nomád népek társadalmukba való integrálását tűzték ki céljukul ezekkel az emberekkel kapcsolatban, változó sikerrel. Azon népeket, akik megőrizték hagyományos életmódjukat, a letelepedett csoportokra nézve veszélyforrásként kezelték és úgy tekintettek rájuk, mint az emberi társadalmak fejlődésének egy korábbi stádiumára. Azon nemzetközi törekvések, amelyek célul tűzték ki, hogy a nomád népeket letelepítsék, egytől-egyig elbuktak azon, hogy hagyományos gazdálkodásukat tönkretették, valamint politikai jogaitól megfosztották e népek tagjait.

Valójában e problémák kiindulópontja a változó közösségek szétbomlása volt, amely gyakran új problémák elé állította a nemzeti kormányokat és leginkább egyfajta jóindulatú nemzeti hanyagság jellemezte.

A vándorló népek, amelyek az év nagy részében időszakos jelleggel a száraz szavannát illetve trópusi területeket lakták, egyre nagyobb mértékben mellőzve lettek, betiltották hagyományos vad- és területgazdálkodásukat, mint természeti tartalékokat, és területeiket is elkobozták, mindenféle előzetes konzultáció nélkül.

Igazán ez a mobilitásuknak a bizonyítéka, és szükség van arra, hogy elmozdulás történjen a nemzeti és a nemzetközi színpadokon az ellenük irányuló cselekmények miatt.

Egy olyan világban, ahol a törvényeket azok írják, akik már letelepedtek, és a magánvagyon a törvény alapja nem pedig a közvagyon, nagyon bonyolult a földvesztés esetét leírni, amikor is a döntéshozó párt nem is tartózkodik a vitatott területen. Így a vándorló népek, vadászok, gyűjtögetők, pásztorkodók vagy vándor farmerek a fejlődő természetvédelmi mozgalmakban rendszeresen a peremre szorultak; a bennszülöttek szerepét a természeti változatosság megőrzésében fel sem ismerték.

A vándorló természeti népek nagy földigénye, rendkívül alacsony népsűrűsége, a kormányokkal szembeni bizalmatlanságuk nagymértékben marginalizálta őket; ha nem is maradtak észrevétlenek és némák, akkor is megfosztották őket szavazati jogaiktól és hatalomgyakorlási lehetőségüktől.

Az első jelentős lépés Jordánia részéről volt tapasztalható 2001. áprilisban a vándorló népek különleges jogainak és szerepének a felismerésében a természeti változatosság megőrzésében.

Az érintett szakemberek egy csoportja társadalom- és természettudósokkal egyetemben 2002. április 7-én találkozott a WADI Dana természetvédelmi területen, hogy egy közös álláspontot alakítsanak ki a vándorló népek és a természetes élőhelyek megőrzésének témájában. Az értekezlet résztvevői felismerték a vándorló népek szerepének fontosságát a környezetvédelemben és ez a gondolat lett a konferencia alapgondolata. A találkozó vége felé megegyeztek abban, hogy a vándorló népek fogalmát tisztázni kell. Jelenti mindazon bennszülött és hagyományos életmódjukat őrző népcsoportokat, akik egy-egy nagy természeti területet népesítenek be, akik a vándorlást mint erőforrás gazdálkodási stratégiát alkalmazzák a terület természeti értékeinek megőrzése és a fenntartható növekedés céljának eléréséhez, és akik

jellegetes, jól elkülöníthető kultúrával és gazdálkodási módszerrel rendelkeznek. Az ötnapos konferencia végére a jelenlévők az alábbi nyilatkozatot fogadták el:

A világ változatos arculatának megőrzése és a fenntartható fejlődés példa nélküli veszélynek van kitéve. Ugyanakkor a kulturális és nyelvi változatosság is, amely számos fontos ismeretet és mérhetetlen tudást tartalmaz, riasztó arányban csökken.

Az emberi populáció növekedésének dinamikája jelentős nyomást gyakorol, és fenntarthatatlan fogyasztást eredményez. Az éghajlatváltozás és a gazdasági erők nyomása jelentősen fenyegeti a természeti erőforrásokat és a bennszülött népek megélhetését és hagyományainak megőrzését. Különösen a vándorló népek érzik kiszolgáltatottnak magukat rajtuk kívül álló erőkön, amelyek társadalmi hátrányokat okoznak a számukra.

*A vándorló népek diszkriminációja ellen:*

Jogaikat, amelyek magukba foglalják a természeti erőforrások használatát is, gyakran tagadják meg tőlük, a különböző természetvédelmi politikák pedig aggódalmaikat figyelmen kívül hagyták. E tényezők együttes hatása és a globális változások aláaknázzák a vándorló népek hagyományos életmódját, a természettel való harmonikus életvitelüket és önálló emberi mivoltukat.

Mindemellett a vándorló népek hagyományai és kultúrája a természet tiszteletén alapul, a vándorló népek jelentősen hozzájárulnak a Föld ökoszisztémájának fenntartható felhasználásához, a fajok, a genetikai és kulturális sokféleség megőrzéséhez, még akkor is, ha szerepüket az államok gyakran félreismerik.

Így a vándorló népek érdekei és a természet megőrzésének alapvető érdeke egybevágh, különösen azokon a területeken, ahol számos kihívással kell szembenézniük. Szükség van tehát egy kölcsönös érdekeken alapuló megállapodásra és partneri viszonyra a természetin népek és a természet megőrzésén munkálkodó szakemberek, szervezetek között.

A Wadi Dana-i értekezlet résztvevői elkötelezték magukat, hogy közvetítik a vándorló népek számára a természet megőrzésének gyakorlatát, amely Dana-i nyilatkozat néven vált ismertté (a nyilatkozat teljes szövege a [www.danadeclaration.org](http://www.danadeclaration.org) címen olvasható).

## Szakirodalom

- Brandon, K. et al. (eds) 1998. Parks in peril. Washington, DC: Island Press.
- Chatty, D. 1976. From camel to truck. Folk 18: 113-128. - 1996. Mobile pastoralists. New York: Columbia UP.
- Chatty, D. and Colchester, M. (eds) 2002. Conservation and mobile indigenous peoples. Oxford and NY: Berghahn Press.
- IIED 1994. Whose Eden. London: IIED.
- International Alliance 1996. Indigenous peoples, forest and biodiversity. Copenhagen:
- International Alliance of Indigenous-Tribal peoples of the Tropical Forests and IWGA.
- Geisler, C. 2002. Endangered humans. Foreign Policy [ [www.foreignpolicy.com/issue\\_mayjune\\_2002/geisler.html](http://www.foreignpolicy.com/issue_mayjune_2002/geisler.html) ].
- Ghimire, K. et al. (eds) 1997. Social change and conservation. London: Earthscan Publications.
- Pimbert, M. et al. 1995. Parks, people and professionals. Geneva: UN Research Inst. for Social Devt.
- Stevens, S. (ed.) 1997. Conservation through cultural survival. Washington, DC: Island Press.

---

*Forrás: Anthropology Today, Vol. 18, No. 4, 2002. június, 1-2 oldal. Királyi Antropológiai Intézet, London.*

*Elektronikus forrás: <http://rai.anthropology.org.uk/pubs/at/editorial/dchatty.html>*

Fordította: Földi Nóra, ELTE-TáTK

## Borsos Balázs Félig festett zebra a Múzeum-körúton

### Az ökológiai antropológia a természet- és társadalomtudományok között<sup>2</sup>

Lányi András, az önmagát humánökológiának nevező társadalomtudományi irányzat jeles képviselője és teoretikusa, egyik polemizáló írása címében fölveti a kérdést, vajon átkelhet-e az ökológia fényes nappal a Múzeum körúton, (a természet- és társadalomtudományok közötti jelképes határon), azaz használható-e természettudományos módszertan és nevezéktan társadalomtudományi kérdések vizsgálata során.<sup>3</sup> Mivel a kulturális antropológia azon ága, amely a kultúra és a természeti környezet viszonyával foglalkozik, s amelyet egyelőre jobb híján *ökológiai antropológiának* nevezünk, éppen erre tesz néha kísérletet, talán nem tévedünk nagyot, ha helyzetét a félig fölfestett gyalogátkelőhelyéhez hasonlítjuk. Ami annyit tesz, hogy a zebrán a forgalom egyirányú, a társadalomtudományok szempontjai a természet-tudósokat legfeljebb annyiban érintik, amennyiben az eszközeikkel nehezen, vagy egyáltalán nem megoldható problémákról filozófiai fejtegetések során nyilatkoznak.

Az emberi társadalmakkal foglalkozó tudományos elméletekben már igen régen megjelent az a felismerés, hogy a kultúra egésze, illetve annak részjelenségei nem vizsgálhatók és értelmezhetők teljes körűen a természeti környezet figyelembevétel nélkül. A korábbi kutatások fényében azt az alapfeltevést, hogy a kultúra és a környezet kölcsönösen hat egymásra, ma már szinte senki sem kérdőjelezi meg. Az igazi probléma abban rejlik, hogy milyen tudományág keretei között, milyen nevezéktannal, kategóriákkal és módszertani apparátussal vizsgáljuk ezt a kapcsolatot. Az emberi kultúrával foglalkozó kulturális antropológia eszközeit használjuk-e, s ezáltal e vizsgálatok az antropológia tudományterületén belül maradnak, avagy a kapcsolat másik eleme, a természeti környezet tanulmányozásával foglalkozó természettudomány, az ökológia módszereit használva az ökológia és az antropológia határterületén vizsgálódunk, viselve a tudományok közötti „határsértés” minden következményét. A gyakorlat azt mutatja, hogy az antropológiában és a rokon tudományokban a kutatók az 1920-as, 30-as évektől kezdve leginkább a biológiai ökológiából átvett kategóriákat és módszertant használják a kultúra és a környezet kapcsolatának leírására.<sup>4</sup> A kérdés tehát az, hogy a természettudományban kidolgozott apparátus alkalmas-e a természet- és társadalomtudomány határán végzett kutatására.

### Az ökológiai szempontú antropológiai kutatás elnevezése és tárgya

Az első probléma már a kultúra és a környezet kapcsolatával foglalkozó tudományos diszciplína elnevezése körül fölmerül. Mint később látni fogjuk, a különböző szerzők más és más nevet használnak, és ráadásul az azonos nevet használók sem értik feltétlenül ugyanazt az adott név alatt. A dolgot nehezíti, hogy az eredeti, biológiai értelemben vett ökológia szó meghatározása és használata sem egyértelmű. Amióta 1866-ban Ernst Haeckel német természettudós először bevezette ezt a terminust az élő organizmusok és környezetük közötti viszony tanulmányo-

---

<sup>2</sup> Ez a cikk a *Dimenziók* című folyóiratban megjelent tanulmány (Borsos 1994) alapvetően átdolgozott változata, amely az azóta készült, és megjelent, illetve már hosszú idő óta a szerkesztők kezében lévő tanulmányok néhány gondolatát is tartalmazza.

<sup>3</sup> Lányi 2000:55.

<sup>4</sup> Nánási 1992:71.

zására, egyre másra születtek e tudományág vizsgálati területének szélesítését, illetve szűkítését célzó megfogalmazások. A helyzetet rontja, hogy az ökológia meghatározása nemcsak tudományos irányzatokként, hanem (ezzel némi összefüggésben) országonként is különböző lehet. A magyar természettudományban használatos ökológia kifejezés ugyanis nem egyezik meg az angolszász országokban alkalmazott ecology-val. Ez utóbbi „azon kölcsönhatások tudományos tanulmányozása, amelyek meghatározzák a szervezetek eloszlását és mennyiségi viszonyait; vagyis arra keres választ, hogy hol mennyi élőlény fordul elő és miért”.<sup>5</sup> Az ecology tehát nem választja szét a jelenség és a háttér kutatását, míg Magyarországon tudománytörténeti okokból az ökológia csak a háttér kutatását jelenti. Az angol ecology tartalmilag a szünbiológiával azonosítható.<sup>6</sup> A szünbiológia és az ökológia meghatározása azonban más szerzőknél gyakran igen közel kerül egymáshoz.<sup>7</sup>

A szünbiológia meghatározását két alapkérdése adja meg. E tudomány azt kutatja, hogy: 1. Milyen mértékben rendezett a populációk viselkedése térben és időben a véletlenszerű előfordulások és történések helyett; 2. Miért, vagyis milyen környezeti kényszerfeltételek hatására jön létre ez a rendezettség. E kérdéseket két külön tudományág vizsgálja, az elsőt a szünfenobiológia, a másodikat a szoros értelemben vett ökológia.<sup>8</sup> E kettéválasztó szemlélet érhető tetten abban a meghatározásban is, mely szerint az ökológia az élőlény (az objektum) és környezete közötti kölcsönhatásrendszerrel foglalkozik, de egyértelműen megkülönböztet egy ható (és ezért inkább vizsgált) tényezőt, a környezetet (mely az előző meghatározásban az ökológia tárgya) és egy hatás alatt állót, mely a környezeti kényszerfeltételek hatását elszenvedí (mely tényező a szünfenobiológia tárgya). Ez utóbbi az egyedi szinttől, az organizmusok szerveződési szintjétől az egyed feletti összetett szintekig, a populációk, a társulások, a bioszféra szerveződési szintjéig terjedhet.<sup>9</sup> Ha azonban az ökológia meghatározását jobban közelítjük a szünbiológiához és ekként az ecology-hoz is, ami a nemzetközi összehasonlítást megkönnyíti, akkor úgy fogalmazhatunk, hogy az ökológia tárgya a kényszerfeltételek hatására kialakult, az objektumot és a környezetet egyaránt magában foglaló „koegzisztenciális struktúrák” létrejötte, azok változásának folyamata és miértje.<sup>10</sup>

Látható tehát, hogy az ökológia meghatározása elég tág ahhoz, hogy objektumként az organizmusok tetszőleges szerveződési szintjét, a kényszerfeltételek kialakítójaként pedig tetszőleges külvilágot határozzunk meg. A hatás alatt álló objektum, mint összetett szerveződési szint lehet tehát egy sajátos kultúrát hordozó emberi közösség is, míg a külvilág, a kényszerfeltételek kialakítója magában foglalhatja a természeti és a társadalmi, kulturális környezetet egyaránt. A biológiai alapon létrejött ökológia tehát alkalmas arra, hogy társadalomtudományi vizsgálatra is felhasználható legyen. E vizsgálathoz azonban elengedhetetlen, hogy pontosan meghatározzuk a koegzisztenciális struktúra alkotórészeit: a természeti-társadalmi-kulturális környezetet, valamint az ennek hatását elszenvedő, sajátos kultúrát hordozó emberi közösséget. E meghatározások viszont számos problémát rejtenek.

---

<sup>5</sup> Ch. Krebs meghatározását idézi Láng 1991:24.

<sup>6</sup> Láng 1991:24.

<sup>7</sup> Juhász-Nagy (1984:53) a kettő azonosságát is felveti. Lásd még: Juhász-Nagy 1987:195-198, *Biológiai Lexikon* 1975-79/III:297-298, *Környezetvédelmi Lexikon* 1993/II:146.

<sup>8</sup> Láng 1991:23.

<sup>9</sup> *Biológiai Lexikon* 1975-79/III:297-298.

<sup>10</sup> Juhász-Nagy 1987:195-198.

Az első probléma rögtön az, hogy míg az ökológia tudománya a természeti környezet fogalmát többé-kevésbé kidolgozta, a társadalmi-kulturális környezet pontos meghatározása „mindmáig még megközelítően sem sikerült senkinek”.<sup>11</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nem természeti környezet ne lehetne vizsgálat tárgya. Van a társadalomtudományi kutatásban olyan, önmagát humánökológiának nevező „világnézet”, amely bár az emberi élet természeti meghatározottságának fontos szerepet tulajdonít, az ember elsődleges környezetének nem a természeti környezetet tartja, hanem a nyelv világát. Azaz e nézet szerint az ember elsődleges környezete a saját maga alkotta szimbolikus környezet, amelyet a nyelv, mint interpretációs eszköz segítségével a közvetlen környezet és önmaga közé iktatott, és e vizsgálatok módszertani kiindulópontja, hogy a szimbolikus környezetben zajló emberi együttélést vizsgálja.<sup>12</sup>

A kulturális antropológia azon ága azonban, amelyet a kultúra kutatásában ökológiai szempontok vezérelnek, nem a szimbolikus környezet-fogalmat használja. Noha mind a tudományág elnevezésében, mind a kutatás tárgyát illetően van bizonyos zavar, fölfedezhető azonban olyan „közmegegyezés” is, hogy ez az ág a kultúrának elsősorban nem a társadalmi-kulturális, hanem a természeti környezettel való kapcsolatát vizsgálja, tehát leginkább azt, hogy egy adott kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttében és jellemzőit illetően a természeti környezetnek milyen szerepe van.<sup>13</sup> Miután azonban ez a tudományág elsősorban az angolszász országokban és azok hatáskörzetében fejlődött, az ecology inkább megengedő meghatározását vette alapul, a szigorú értelemben vett ökológiától abban is eltér és a szünbiológia felé közelít, hogy nem tudja, és gyakran nem is akarja elkerülni a ható és a hatás alatt álló tényezők viszonyának megfordítását, tehát azt is kutatja, hogy a kultúra a természeti környezetet mennyiben és hogyan alakította át.

Az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás, mint tudományág elnevezését illetően azonban már nem beszélhetünk közmegegyezésről. Számos elnevezés forog közkézen, attól függően, hogy melyik szerző milyen szempontok alapján közeledik tárgyához. Miután azonban a kutatás a biológiai ökológia apparátusát igyekszik segítségül hívni, s annak környezet-meghatározását is veszi alapul, célszerűnek látszik, hogy a tudományág elnevezését illetően is az ökológia logikáját kövesse.

Az ökológia részterületeinek elnevezése egyrészt a biológia hagyományos felosztásán (növény, állat, ember) alapszik, másrészt azon, hogy a vizsgált objektum az élet milyen szerveződési szintjét képviseli. Az első szempontot figyelembe véve így a növény- és állatökológia mellett beszélhetnénk humánökológiáról is, s a német tudományos élet meg is tette. Az ilyen egymás mellé rendelésből az a következtetés vonható le, hogy a humán ökológiát az ember biológiai lényként való vizsgálatára alkalmas tudománynak tekintették. Ugyanakkor megjegyezték, hogy a humánökológia a szocioökológián át a szociológiával is kapcsolatot tart.<sup>14</sup> Az angolszász tudomány ezzel szemben sokkal tágabb megfogalmazást adott, miszerint a humánökológia az élet biológiai, környezeti, demográfiai és technikai feltételeit egyaránt figyelembe veszi, és úgy tekinti ezeket, mint az emberi kultúrákban és társadalmi rendszerekben a forma és funkció kölcsönös kapcsolatban álló meghatározóit.<sup>15</sup> Újabban azonban - talán belátva a fenti meghatározás igen kérdéses használhatóságát - a brit enciklopédia frissebb kiadásából eltűnt a

---

<sup>11</sup> Juhász-Nagy 1987:215.

<sup>12</sup> Lányi 1999a:54-58.

<sup>13</sup> Ellen 1979:1.

<sup>14</sup> Brockhaus 1971.13/700. Ökologie címszó.

<sup>15</sup> *Encyclopaedia Britannica*, 14. kiadás, Micropaedia 5/199. *Human ecology* címszó.

humán ökológia címszó. Sajnos azonban ezzel maga a fogalomkör is, az indexben is mindössze a stewardi értelemben vett kulturális ökológia szerepel, a szociológia tárgyköre alatt.<sup>16</sup> A német tudomány azonban továbbra is használja ezt a kifejezést, csak más értelemben. A növényeket és állatokat egyetlen vonatkozási rendszer, az ökoszisztéma keretei közt vizsgáló rendszerökológia fejlődése miatt ugyanis értelmét veszti szerintük az ember-, állat-, növényökológia elkülönítés, s miután az ember nemcsak része a környezetnek, hanem a törvényeiről alkotott ismeretei alapján manipulálni is tudja azt, a humán ökológia többé már nem egy egyszerű természettudományi ág, hanem a szellemtudományi ismereteket is magában foglal, és tudományon kívüli területeket is érint.<sup>17</sup>

A humánökológia kifejezés használata azonban az ökológiai szempontú antropológiai kutatásra nemcsak azért nem szerencsés, mert a fentiek szerint meghatározása nem teljesen egyértelmű, hanem azért sem, mert az elnevezés már többszörösen is foglalt, s erős érvek szólnak amellett, hogy használóira jobban ráillik. Humánökológiának nevezi magát az a szellemtudományi nézetrendszer, amely az emberi együttéléssel foglalkozva a szimbolikus környezet elsődlegességét vallja,<sup>18</sup> s miután az ember differencia specificája a szimbolikus aktivitás, számára nem is nagyon létezik más elnevezés. E világnézet hívei tiltakoznak is az ellen, ha a humán ökológiát a társadalmi jelenségek és természeti létfeltételeik közötti kölcsönhatások vizsgálatával azonosítják.<sup>19</sup> A természet-, társadalom- és embertudományok integrációját célul tűző transzdiszciplína egyik meghatározása szintén a humánökológia nevét viseli.<sup>20</sup> Sőt, az antropológiához leginkább kapcsolódó, Park, Burgess és McKenzie (1925) munkájával fémjelzett, általában Chicagói Iskolának nevezett szociológiai irányzat is használta a humánökológia kifejezést, szerintük ez „alapvetően az (emberek közötti) térbeli és időbeli elhelyezkedésnek az emberi viselkedésre és intézményekre gyakorolt hatásával foglalkozik”.<sup>21</sup>

A második szempont alapján, vagyis aszerint, hogy a vizsgált objektum az élet milyen szerveződési szintjét képviseli, beszélhetünk populációökológiáról, társulásökológiáról stb., ezeken a hosszú kifejezéseken belül azonban nehézkes lenne jelölni még azt is, hogy ezek kultúrát hordozó emberi populációkra érvényesek. Mint a csak az emberi populációkban létező szerveződési szint, a társadalom is felmerülhet analógiaként (társadalomökológia), ezzel azonban nem csak az a probléma, hogy magának a társadalomnak a meghatározása is meglehetősen kérdéses, hanem az is, hogy a különböző társadalmak önmagukban is különböző szerveződési szinteket képviselnek.<sup>22</sup> A társadalomökológia párhuzamos és nemzetközi szakkifejezésként használható elnevezése, a szociálökológia is több értelemben használatos. A német tudomány a Chicagói

<sup>16</sup> *Encyclopaedia Britannica* 15. kiadás, 1995.

<sup>17</sup> *Brockhaus* 1991 16/149. *Ökologie* címszó.

<sup>18</sup> Lányi 1995:76., Lányi 1999a:58., Lányi 1999b:71.

<sup>19</sup> Lányi 1999b:63.

<sup>20</sup> Nánási 1992:69. A humán ökológia fent ismertetett német kiterjesztése is ehhez a meghatározáshoz csatlakozik.

<sup>21</sup> McKenzie 1925:63-64. Magyarul idézi Lányi 1999b:64-65.

<sup>22</sup> További problémát jelenthet e kifejezés használata esetén, hogy a humán ökológia korábbi meghatározása során az angolszász tudomány a társadalomökológiát annak egy részterületeként írta le, amely azt vizsgálja, hogy a társadalmi szerkezet hogyan alkalmazkodik a természeti erőforrások milyenségéhez, mennyiségéhez és más embercsoportok létezéséhez. Ez a meghatározás e körbe sorolta a kulturális ökológia kifejezést is, mint amely azt kutatja, hogy az ezekhez a külső tényezőkhöz való alkalmazkodás hogyan hat a kulturális tulajdonságok változására. (*Encyclopaedia Britannica*, 14. kiadás, *Micropaedia* 5/199.)

Iskola nézetrendszerét nevezi „Sozialökologie”-nak.<sup>23</sup> „Social ecology” az elnevezése egy, az ember-környezet kapcsolattal foglalkozó világnézetnek is, amely az ember és az összes élőlény egyenjogúságát valló a „mélyökológiával” szemben az embernek kitüntetett szerepet tulajdonít, s épp ezért, saját jól felfogott érdekében is az ember alapvető feladatának tartja a környezet védelmét.<sup>24</sup>

Az ökológiai szempontú antropológiai kutatás elnevezését illetően a biológiai ökológiából származó párhuzamok, úgy tűnik, nem vezetnek eredményre. Miután azonban a természet-tudományok sem követik mindig a formális logikát, akadnak az ökológiának olyan ágai is, amelyek elnevezése a fenti két szempontrendszerbe nem illik bele, s analógiaként felhasználható. A viselkedésökológia nevében például, noha meghatározása szerint az egyed feletti szerveződési szint problémáival foglalkozik, mégis csupán az állati élet egyik aspektusa szerepel.<sup>25</sup> A viselkedésökológia párhuzamaként - tekintettel arra, hogy az antropológiai kutatás sajátos módszertanával elsősorban a tanult magatartásformákat tudja vizsgálni - a természeti környezet és a kultúra kapcsolatával foglalkozó tudományág nevéül a kulturális ökológia kínálkozik. Ehhez azonban a kultúra számtalan (és nem teljesen kielégítő) meghatározása közül például Lintonét kell elfogadni (kultúra = ismeretek, attitűdök és magatartásminták összessége) és nem a kultúrának Keesing, Goodenough és Geertz nevéhez kötődő fogalomalkotó felfogását (kultúra = szellemi jelenségek, a viselkedés nem tartozik bele).<sup>26</sup> A kulturális ökológia név azonban már foglalt, az ökológiai megközelítésű antropológiai kutatás egyik legnagyobb hatású művelője, Julian Steward alkalmazta, s ráadásul nem is tudományág értelmében, hanem „rávezető eszközként” (heuristic device), amivel azt kívánta magyarázni, hogy egyes kulturális jelenségek a környezet hatására hogyan jöttek létre.<sup>27</sup> Steward meghatározása ellenére a fenti csábító analógia miatt a kulturális ökológia kifejezés e tudományág elnevezéseként is terjedni kezdett, olyannyira, hogy tankönyvcímekben is megjelent, de jobbra megfelelt annak, aminek az elnevezését keressük, vagyis a vizsgált népcsoport és természeti környezete viszonya kutatásának.<sup>28</sup>

Az ökológiai szempontokra figyelő antropológiai kutatás egyes radikális képviselői ezt a tudományágot el is akarták távolítani a társadalomtudományoktól, és azt „inkább ökológiának és nem kulturális ökológiának” határozták meg.<sup>29</sup>

Ez elnevezési probléma tisztázását nem könnyíti meg, hogy maga az ökológia név is kikerült az (így vagy úgy, de alapvetően tudományos eszközökkel) meghatározott biológiai rész tudomány rubrikából, és köznyelvi használata már távolról sem fedi eredeti jelentését. Ez azonban a kisebbik baj, hiszen számos egyéb szakszó is átment már köznyelvi átértelmezésen, a nagyobb

---

<sup>23</sup> Brockhaus 1998 20/483.

<sup>24</sup> Lányi 1999c:123.

<sup>25</sup> Csányi 1994:23. Lásd még Krebs-Davies 1988.

<sup>26</sup> Hollós 1993:65-66.

<sup>27</sup> Steward 1955:36.

<sup>28</sup> A tankönyv Bargatzky 1986. A német tudomány azóta is, és ilyen értelemben használja ezt a kifejezést. (Bargatzky 1992, Casimir 1993, Brockhaus 1997. 12/619. *Kulturökologie* címszó. Meglepő módon ez utóbbi a kulturális ökológiát nem társadalomtudományi ággént határozza meg, hanem „az ökológia részterületeként, amely az emberi kulturális tevékenység, a természeti környezet és a társadalmi szervezet kölcsönhatásaival foglalkozik”.)

<sup>29</sup> Vayda-Rappaport 1968:492.



gond az, hogy pontos fogalmi használata helyett a társadalomtudományokban is sok mindenre ráhúzható divatszóként kezdett terjedni.<sup>30</sup>

E fogalmi és elnevezési zűrzavarban üdítő kivétel az először H. Conklin, W.C. Sturtevant és C. Frake által használt etnoökológia kifejezés, melyet az angolszász antropológia annak leírására tart fenn, hogy egy adott népcsoport saját ismeretei, meghatározásai és a világról alkotott rendszere szerint hogyan viszonyul a természeti környezetéhez, és mint ilyen, a „népi tudomány” (ethnoscience) fogalomkörébe tartozik. A megközelítési hasonlóság miatt az etnoökológia a kognitív antropológiának is része.<sup>31</sup>

Látható, a különböző jelzős szerkezetekkel ellátott ökológia név nem igazán alkalmas e tudományág elnevezésére. A megoldást talán az hozza meg, ha visszatérünk a kezdetekhez, vagyis ahhoz a tényhez, hogy az antropológia tudományán belül keressük annak az ágnak az elnevezését, amely a kultúrát és természeti környezetét kölcsönhatásukban, tehát ökológiai megközelítéssel vizsgálja. Így ezt a tudományágot ökológiai megközelítésű antropológiának, röviden ökológiai antropológiának nevezhetjük. Ez a kifejezés a mai antropológiában bevett,<sup>32</sup> de korántsem általános. Van például olyan iskola, amely a környezetvédelemmel, környezettervezéssel való kapcsolatát hangsúlyozandó (de talán azért is, hogy az ökológia tudományos körökben talán már rossz csengésű nevét elkerülje?) önmagát környezeti antropológiának nevezi.<sup>33</sup>

Ez az elnevezési vita ugyanakkor jól tükrözi a vizsgálat tárgyát illető problémákat is, vagyis azt, hogy a környezet - kultúra viszonyrendszerében mit és hogyan kutat az ökológiai antropológia. Ennek ellenére itt is fölfedezhető bizonyos „közmegegyezés”, miszerint az ökológiai antropológia *elsősorban* a kultúra természeti környezeti meghatározóit kutatja és azt, hogy ezek milyen mértékben felelősek egy adott kultúra vagy kulturális jelenség létrejöttéért és milyenségéért, másként fogalmazva: ökológiai megközelítésű bármely olyan tanulmány, amely a társadalom és az eredeti természetrajzi értelemben vett ökológiai változók (fény, hőmérséklet, víz, növénytakaró stb.) kapcsolatát kutatja.<sup>34</sup> Az ökológiai antropológia tehát eltér a többi, jelzővel ellátott antropológia-ágtól (gazdasági, politikai, társadalmi stb. antropológia), amennyiben nem az egyes, valamennyi kultúrában meglévő kulturális alrendszereket kutatja, hanem az antropológia alapvető teóriáihoz áll közelebb (evolucionizmus, strukturalizmus, történeti partikularizmus stb.), mert a kultúra kialakulásának és szerveződésének miéértjére és hogyanjára keres választ. Ugyanakkor az ökológiai antropológiához tartozónak kell tekinteni (még ha elméleti szinten el is kell választani a teoretikus kérdésektől) az egyes kulturális jelenségek, alrendszerek ökológiai megközelítésű kutatását, amely csupán arra keres választ, hogy az adott jelenségre a természeti környezet milyen hatással van, és e hatásra az adott jelenség hogyan alakul át, hogyan alkalmazkodik hozzá.

---

<sup>30</sup> Lásd erről Borsos 2000a. „*Minek nevezzelek?*” c. fejezetét.

<sup>31</sup> Vayda - Rappaport 1968:489., Fowler, C. S. 1977:215-216. Lásd még Conklin 1969, Frake 1962. Az etnoökológia legkidolgozottabb ága a népi nevezéktan (ethnotaxonomia) és népi rendszertan (ethnosystematics). Lásd erről pl. Berlin 1992. összefoglalását.

<sup>32</sup> Lásd. pl. Hardesty 1977.

<sup>33</sup> A Canterbury Egyetem MA és posztgraduális kurzusai (environmental anthropology).

<sup>34</sup> Ellen 1979:1.

## Kutatások az ökológiai antropológiában

Az a tény, hogy a társadalomtudományokban az ökológiai szempontú vizsgálat csak a XX. század második felében vált jelentőssé, nem jelenti azt, hogy az ember és természeti környezete viszonyával korábban nem foglalkoztak. A Steward előtti kutatásokat két egymással ellentétes nézet jellemezte: meghatározza-e a természeti környezet a kultúra jellemzőit (determinizmus) vagy csak a kereteket, a lehetőséget biztosítja a kultúra létezéséhez, és azt nem befolyásolja, legfeljebb kizárja egyes kulturális tényezők meglétét (posszibilizmus). E két alapvető gondolat persze a kulturális ökológia kifejezés bevezetése után is meghatározó maradt, de a kutatás sok új szemponttal bővült. Ez a gondolati szembeállítás megfelelt a biológiában is megjelenő ellentétnek, mely szerint egy szervezet változását alapvetően a környezet vagy a szervezet belső tényezői határozzák-e meg. Ma mind a biológiában, mind a társadalomtudományokban számos kutatás e két szemlélet összebékítésén, összeolvasztásán dolgozik.<sup>35</sup>

A környezeti determinizmus gondolatának első ismert megjelenése Hippokratész humor-teóriája volt. Szerinte az emberben levő nedvességek aránya, ami az adott személy karakterét meghatározza, a klímától függ. Ebből következően Platón és Arisztotelész szerint a környezet a kormányzatot is meghatározza, a mérsékelt Görögország a demokráciának, a forró éghajlat a diktatúrának kedvez. Montesquieu a kereszténységet, mint a megvilágosodás tanát kivéve ezt a meghatározottságot a vallásra is kiterjeszti, melegben passzivitáson (pl. buddhizmus), hidegben az agresszivitáson és az egyéni aktivitáson alapuló vallások terjednek el. A környezeti determinizmus a XIX-XX. században a marxizmus technikai determinizmusára való válaszként újult fel és Donald Hardesty szerint máig tartó bizonyos fokú népszerűségének fő oka, hogy jó és könnyen használható eszközt jelent az emberi változatosság kategorizálására.<sup>36</sup> A néprajzi, kulturális különbségeket először Friedrich Ratzel próbálta földrajzi tényezőkkel magyarázni *Anthropogeographie* c. művében,<sup>37</sup> bár már az 1839-ben alapított párizsi Etnológiai Társaság is felhívja a figyelmet kutatási instrukcióiban a társadalmi élet, illetve a talaj- és éghajlati viszonyok kapcsolatára.<sup>38</sup> Az egyoldalú ok-okozati viszony még XX. századi szerzők műveiben is felbukkan, bár a kulturális hatásokat már nem tagadják.<sup>39</sup>

A földrajzi determinizmusra való ellenhatásként jelent meg és elsősorban a XX. században teljesedett ki a posszibilizmus nézetrendszer, mely Franz Boas történeti partikularista iskolájából nőtt ki, aki a kulturális jelenségek eredetét nem a környezetre, hanem történeti hatásokra vezette vissza, bár a környezet módosító, határoló szerepét nem tagadta. Nagy szerepe volt ennek a nézetnek az észak-amerikai kulturális areák kialakításában (Mason, Wissler és Kroeber munkássága), melyek jó közelítéssel megegyeztek a természetrajzi, botanikai régiókkal. A kulturális area elméletének jelentős problémája, hogy Észak-Amerikán kívül csak nehezen találták alkalmazhatónak.<sup>40</sup> A környezet korlátozó szerepére a leghíresebb példát Kroeber állította föl a kukoricatermesztés elterjedését vizsgálva. Ez a növény csak ott termeszthető, ahol elegendő csapadék, legalább négy hónapos tenyészidő áll rendelkezésre és

---

<sup>35</sup> Vayda - Rappaport 1968:480.

<sup>36</sup> Hardesty 1977:1-3.

<sup>37</sup> Bargatzky 1986:24., Gunda 1987:144.

<sup>38</sup> Sárkány 1979:564.

<sup>39</sup> E. Huntington: *Mainsprings of Civilization* c. művére (1945. New York) hivatkozik Vayda-Rappaport 1968:480. és Hardesty 1977:2. is.

<sup>40</sup> Bargatzky 1986:25.

nincsenek hirtelen fagyok.<sup>41</sup> Posszibilistának, de a kulturális area koncepció bírálójának tekinthető a brit Daryll Forde (1934), aki a nagy areák helyett a kis kulturális egységek vizsgálatára kívánta helyezni a hangsúlyt, úgy, hogy azokat történetükben és kapcsolataikban egyaránt vizsgálja.<sup>42</sup> E komplexitásra törekvése azonban kritikát váltott ki: az ilyen szemléletnek „az okok sokfélék lehetnek” következtetés lehet csak a végeredménye.<sup>43</sup>

Bár az ökológiai nevezéktan a Chicagói Iskolaként ismert városszociológiai irányzat kutatóinak írásaiban már az 1920-as években megjelent, ez az antropológiára nem gyakorolt jelentősebb hatást. Ökológiai antropológiáról igazából csak Julian H. Steward rengeteg kritikát megért, de megkerülhetetlen jelentőségű elméletének megjelenésétől kezdve beszélhetünk.<sup>44</sup> Szerinte minden kultúra esetében igaz az, hogy az azonos környezet azonos alkalmazkodási folyamatokat indít el, éppen ezért a különböző környezetű társadalmak különböző fejlődésen mehetnek keresztül, és bár vannak mindenütt ismétlődő jelentős szabályszerűségek, ezek nem jelennek meg szükségszerűen. Láttuk, ő a kulturális ökológiát csak módszernek tartotta, hogy vele az emberi kultúra fejlődésének (általa multilineáris evolúciónak nevezett) sokszínűségét magyarázza, és azt a természetlen feltevést próbálja meg helyettesíteni, hogy a kultúra a kultúrából ered.<sup>45</sup> A vizsgálat és a kultúrák összevetésének megkönnyítésére vezette be a kulturális mag fogalmát; ebbe azok a jelenségek tartoznak, amelyek a környezethez és az öfenntartási tevékenységhez kapcsolódnak. A kulturális maghoz tartozónak vett politikai, társadalmi és vallási mintákat is, ha azok szoros kapcsolata a fentiekkel kimutatható.<sup>46</sup> Szerinte a kulturális ökológia három alapvető módszerrel dolgozhat: a termelési technika és a környezet kapcsolatának vizsgálata, egy terület meghatározott technológiával történő kihasználása által létrehozott kulturális minták vizsgálata, illetve annak kutatása, hogy e kulturális minták a kultúra más területeire hogyan hatnak.<sup>47</sup> Mindez szerinte holisztikus megközelítést igényel (azaz a kultúra teljes egészét kell vizsgálni a demográfiai helyzettől a rokonsági szerkezeteken át egészen a településtípusokig). Azt az elméletének ellentmondó lehetőséget, hogy esetleg egy adott természeti környezetben ahhoz láthatóan nem kötődő kultúrát is találunk, illetve azt, hogy azonos környezetben különböző kultúrák is előfordulhatnak, a kultúrát övező szociokulturális környezetbe való integráció fogalmának bevezetésével próbálta meg áthidalni. Az így meghatározott kulturális típus tehát a kulturális mag olyan jelenségeinek együttese, amelyek a környezeti alkalmazkodásból származnak, a szociokulturális integráció azonos szintjét képviselik és a világ kulturális típusainak vannak olyan szabályszerűségei, amelyek az azonos szintek és az azonos alkalmazkodás terminusaival leírhatók.<sup>48</sup>

Steward elmélete ellen a legfontosabb kritikák a következők voltak: nem bizonyítható, hogy egy kulturális jelenség „elkerülhetetlenül” létrejön az okozó környezet hatására; nem mindig bizonyítható az egyirányú (környezetből jövő) hatás egy kulturális jelenség esetében; csak a technológiai adaptációt vette figyelembe és az egyéb kulturális jelenségeket csak ehhez

---

<sup>41</sup> Kroeber, A. L.: *Cultural and Natural Areas of Native North America* c. könyvét (1939. Berkeley, California) idézi valamennyi ökológiai antropológiával foglalkozó szerző. Pl. Hardesty 1977:4.

<sup>42</sup> Ellen 1979:4.

<sup>43</sup> Vayda - Rappaport 1968:483.

<sup>44</sup> Steward már a harmincas évektől kezdve kifejtett gondolatait alapvető jelentőségű könyvében 1955-ben összegezte. Ennek egy fejezete megjelent magyarul is (Steward 1997).

<sup>45</sup> Steward 1955:5., 36.

<sup>46</sup> Steward 1955:37., 89.

<sup>47</sup> Steward 1955:40-41.

<sup>48</sup> Steward 1955:42.

kapcsolta, holott bizonyos környezeti hatásra létrejöhet pl. vallási adaptáció is; az önfenntartás körén kívül eső környezeti tényezőket (pl. betegség) nem vette figyelembe; kihagyta a genetikai adaptáció lehetőségét,<sup>49</sup> de fölvethető az is, hogy vannak olyan általános kulturális jelenségek, melyek környezettől teljesen függetlenül megjelennek minden emberi kultúrában (nyelv, incesztus-tilalom), és Steward elméletében a kulturális magba tartozó jelenségek sem igazán pontosan megállapítottak, sőt fontosságuk és így figyelembe vételük részben a kutatási törekvéseken múlik.<sup>50</sup>

Benjamin Orlove (1980) az ökológiai antropológia fejlődésében három szintet különböztetett meg. Az elsőt Steward mellett Leslie White munkássága jellemzi, a második (60-as, 70-es évek) a neofunkcionalizmus és neoevolucionizmus kora, míg a harmadik az úgynevezett „folyamati szint” (processual level) (késői 70-es évek).

White - mivel véleménye szerint a kultúrák változatossága miatt összehasonlításuk és fejlődésük nyomon követése nem megoldható - a kulturális evolúció jellemzésére olyan tényezőt keresett, ami számszerűsíthető, általános és nem kultúrához kötött. Ezt az energiában találta meg, mely azóta is az ökológiai vizsgálatok egyik fő tényezője. White szerint az adott helyen és időben elérhető fejenkénti éves energia-fogyasztás meghatározza az ottani kulturális fejlődés szintjét. Növekvő energia-bevétellel, mivel a fejlődés eszközeinek határfoka nő, a társadalom új fejlődési szintre ér.<sup>51</sup> Elméletét leegyszerűsítő, kizárásos szemlélete miatt természetesen rengeteg kritika érte.<sup>52</sup>

A neoevolucionisták az állam, a civilizáció, a kultúra eredete kérdését tartották a legfontosabbnak (R. L. Carneiro, M. H. Fried, K. V. Flannery, E. R. Service és mások), a neofunkcionalisták pedig a társadalom és kultúra funkcionális alkalmazkodását a környezethez, s szerintük ez az alkalmazkodás teszi lehetővé a környezet kihasználását (A. P. Vayda, R. A. Rappaport, M. Harris, R. Lee, D. Hardesty és mások). Emiatt eszköztárukban központi helyet foglalt el a biológiai ökológia módszereinek és kategóriáinak alkalmazása. Vizsgálati egységként a kultúra helyett a populációt használták, a társadalmi, kulturális rendszert az ökoszisztémákkal analóg rendszerként vizsgálták, a kutatások központjában az energiaforgalom mérése, a terület eltartóképességének vizsgálata, és az ehhez kapcsolódó kulturális válaszok, jelenségek magyarázata állt. A kibernetikát, mint az önfenntartó rendszerek tudományát igen nagy becsben tartották, mert a kultúrát is ilyennek tekintették, amelyben a különböző kulturális jelenségek játsszák a negatív visszacsatolásnak a rendszer dinamikus egyensúlyát fenntartó szerepét.<sup>53</sup> Lényeges tulajdonsága e vizsgálatoknak, hogy a kulturális jelenségeket az egyensúly fenntartásában mint nem tudatos tényezőket vették figyelembe.

A funkcionális ökológia ellenhatásaként született meg a „processzualista” szemlélet, amely a történeti kereteket és lehetőségeket is figyelembe vette, a változás mechanizmusára koncentrált, s ami a legfőbb, nem hagyta figyelmen kívül a kultúra szereplőinek tudatos választását, vagyis

---

<sup>49</sup> Vayda - Rappaport 1968:485-488.

<sup>50</sup> Sárkány 1979:565.

<sup>51</sup> White 1973, 1997.

<sup>52</sup> Applebaum 1987:202.

<sup>53</sup> Applebaum 1987:204-205., Vayda ed. 1969. cikkei, Burnham - Ellen ed. 1979. cikkei, Vayda - Rappaport 1968., Hardesty 1977., Bargatzky 1986., Rappaport 1967., 1977., 1979., Bennett 1975., ezenkívül Fried, M. H.: *The Evolution of Political Society* (1967), Flannery, K. V.: *The Cultural Evolution of Civilizations* (1972), Service, E. R.: *The Origins of State and Civilization* (1975), Carneiro, R. L.: *The Theory of the Origin of the State* (Science, 1970. 733-738.), Harris, M.: *Culture, People, Nature* (1975).

azt, hogy a kultúra hordozói tudatában vannak saját szerepüknek a környezeti egyensúly megmaradásában, illetve felbomlásában. A fennmaradást elősegítő társadalmi viselkedést adaptációnak, a felbomlást előidézőt „maladaptációnak”, vagyis téves adaptációnak nevezhetjük. A tudatosság kérdéséhez csatlakoznak az etnoökológiai vizsgálatok is, mert csak azt a környezetet tudja az adott társadalom tudatosan használni, amelyet ismer. Ebből a szemléletből nőtt ki az új (negyedik) megközelítés, amely azt vizsgálta, hogy az adott társadalom hogyan reagál a környezete fizikai és társadalmi fenyegetésére. Az ezzel foglalkozó antropológusok óhatatlanul alkalmazott antropológussá váltak, és akcióantropológiát műveltek. Ennek elterjedését a globális környezeti problémák tudatosodása, az informatika fejlődése és a hagyományosnak nevezhető társadalmak számának rohamos csökkenése is segítette.<sup>54</sup>

A XX. század utolsó éveit az ökológiai antropológiában is a „posztmodern” jegyében teltek el, amennyiben számos kutatási nézet létezett és fejlődött egymás mellett. Leslie Sponsel több mint tíz irányzatot különített el a politikai ökológiától a feminista ökológiáig.<sup>55</sup> A legjelentősebbek azonban a régiek maradtak. A neofunkcionalista nézetrendszer továbbra is az ökológiai módszertan alkalmazását szorgalmazta, és az alkalmazkodás kérdését állította előtérbe,<sup>56</sup> többféle irányzat megfert humán ökológia gyűjtőnév alatt az esttanulmányoktól az „együttéléstanig”,<sup>57</sup> s még mindig érdeklődésre tartott számot az evolúció kérdésköre.<sup>58</sup> Amióta 1986-ban külön tudományágként meghatározták<sup>59</sup> az ökológiai antropológia történeti vetületének is felfogható történeti ökológiát, az igen dinamikus fejlődésen ment keresztül.<sup>60</sup> A vallás és a környezet közti kapcsolat, a hagyományos természetismeret vizsgálata is a felújuló irányzatok közé tartozik, mint azt Fikret Berkes nagy vitákat kavarázó könyve (Sacred Ecology 1999) is bizonyítja.

### **Az ökológiai antropológia módszertana**

Az ökológiai antropológia módszertanában természetesen a hagyományos kulturális antropológia módszerei dominálnak, a kulturális jelenségek ökológiai megközelítésű kutatásában azonban más módszerek is előkerülhetnek.

A kultúrák megismerése az antropológiai kutatásokban a résztvevő megfigyelésen alapul. Ha a vizsgált kultúra nem „recens”, akkor a megismeréshez a szájhagyomány gyűjtésén alapuló néprajzi, a történeti források, oklevelek stb. felhasználására támaszkodó történeti, illetve az ásatások tárgyi anyagából következtetésekre jutó régészeti módszerek használhatók. A természeti környezet megismerése a természettudományok bevonásával oldható meg. A kulturális antropológiai kutatásban ez a vizsgált kultúra környezetének szinkron talajtani,

---

<sup>54</sup> Applebaum 1987:206., és Stüben 1988 cikkei

<sup>55</sup> Sponsel 1999.

<sup>56</sup> Moran 1990., Bates - Plog 1991.

<sup>57</sup> Bates - Lees 1996, Bennett 1993.

<sup>58</sup> Smith - Winterhalder 1992.

<sup>59</sup> R. Várkonyi é.n. (1992):32. R. Várkonyi /é.n. (1992):8/ meghatározása szerint a történeti ökológia „azt vizsgálja, hogy az ember az évszázadok folyamán miként alakította ki együttélését a természettel, mennyiben ismerte fel a természet törvényszerűségeit, hogyan teremtett egyensúlyt igényei és a természet szabta lehetőségek között”.

<sup>60</sup> Első képviselői már tudománnyá szerveződése előtt foglalkoztak ilyen kérdésekkel, hiszen a neoevolucionisták munkássága a történeti oldal figyelembevétele nélkül értelmetlen lenne, de a történeti ökológia kifejezés már 1980-ban könyvcímeként is megjelent (Bilskey 1980). Lásd még pl. Balée 1998, Crumley 1994.

biológiai, meteorológiai stb. feltárását jelenti, de felhasználhatók az adott területen már korábban elvégzett kutatások eredményei is. A nem recens kultúrák vizsgálatában természetesen elsődlegesen ez utóbbi adatcsoport segíti a kutatást, de a környezet feltárásában elengedhetetlenek a hagyomány ismeretéből, a régészeti anyagból, de legfőképpen a történeti forrásokból (feljegyzések, oklevelek, adatsorok, térképek stb.) származó ismeretek.<sup>61</sup>

Nem kerülhető azonban meg a kérdés, hogy a feltárt és gyűjtött adatokat milyen fogalmi keretben interpretáljuk. Az ökológiai antropológia itt folyamosodik az ökológia kategóriáihoz és módszeréhez. Rappaport szerint az ökológiai antropológiának az a legfőbb feladata, hogy az ökológia és az antropológia megközelítését és terminusait ne csak nevében, hanem a kutatás során is egyeztesse.<sup>62</sup> Az ökológia terminusai közül elsősorban a populáció, az ökoszisztéma, illetve a niche [nyílás, rés, üreg - a szerk.] került át az antropológiai írásokba. Ez a gyakorlat azonban, ha az ökológiai kategóriák alkalmazását következetesen és az ökológia szemléletének megfelelően viszik végbe, több ellentmondást is fölvet. Az tény, hogy az ökológiai kategóriák meghatározása elég tág ahhoz, hogy a kultúra vizsgálatában is felhasználhatók legyenek, de az ökológia tudománya valójában sokkal szorosabban értelmezi ezeket. Meg lehet tehát például határozni a kulturális populációt, egy adott kultúrát hordozó genetikai populációként. Ha azonban ezt környezetével együtt, egy rendszerben akarjuk vizsgálni, rá kell jönnünk, hogy a kulturális populáció az ökológia többi kategóriájával már nem egyeztethető össze. Azt az alapvető ellentmondást ugyanis e keretek között nem lehet föloldani, hogy a segítségül hívott ökológia a biológia részét képezi és valamennyi folyamatának alapja a biológia jelen állása szerint a lassan lezajló, egyéni szinten ható természetes szelekción alapuló genetikai alkalmazkodás, míg a kultúra változásának alapvető folyamata az előzőhöz képest gyors, és csoportszinten ható kulturális alkalmazkodás.<sup>63</sup>

Az ökológia kategóriáinak és módszertanának alkalmazásával tehát az ökológiai antropológia nem tud ellentmondásmentes értelmezési kereteket alkotni. Ez azonban nem feltétlenül sikerül más tudományágaknak sem. Rappaport szerint, bár sem az embert is magában foglaló, sem a természeti ökoszisztémáknak nincs tökéletes modellje, de ugyanígy nincs mindenben működőképes modellje a társadalmi csoportnak, kultúrának stb. sem, az ökológiai antropológia által használt ökoszisztéma koncepció tehát felér bármely más kultúramagyarázó koncepcióval.<sup>64</sup> Más kultúra-modellekkel szemben pedig az is előnye, hogy megjelenik benne a térbeliség és az időtényező is.<sup>65</sup> Az ökológiai antropológia tehát továbbra is használja az ökológiai kategóriákat és módszertant valamennyi, a kultúra és a természeti környezet kapcsolatával foglalkozó kérdés tisztázására, abban bízva, hogy így a kultúra kutatásának más eszközeivel föl nem deríthető problémákat is megoldhat.

---

<sup>61</sup> A szinkron antropológiai és természetrajzi módszerű kutatásnak máig egyik legalapvetőbb példája Rappaport (1967) munkája. A régészeti anyagok felhasználására a neoevolucionisták munkássága, a történeti és néprajzi anyagra való építésre pedig a skandináv kutatók (Stocklund 1976; Löfgren 1976) vagy éppen Andrásfalvy (1975) Dóka (1977, 1982) és Réfi Oszkó (1986, 1987) kutatásai adnak példát, bár ez utóbbiak valószínűleg inkább olyan néprajzosnak, történésznek határoznák meg önmagukat, akik figyelembe veszik a környezeti tényezőt is.

<sup>62</sup> Rappaport 1990:41.

<sup>63</sup> Minderről részletesen lásd Borsos 2000a, 2000b, 2000c.

<sup>64</sup> Rappaport 1990:51.

<sup>65</sup> Ellen 1982:78.

## Az ökológiai antropológia Magyarországon

Az ökológiai antropológia, illetőleg az ökológiai megközelítésű néprajzi kutatás ugyan megérintette a magyar néprajztudományt, de igazán mély nyomot nem hagyott.<sup>66</sup> Magyar kutatók foglalkoztak az ökológiai antropológiai kutatás (elsősorban Steward) módszereinek alkalmazhatóságával (Sárkány 1979, 1984-85), az ökológiai antropológia és a néprajzkutatás kapcsolatával (Viga 1989), és fölmerült ökológiai kategóriák alkalmazhatóságának kérdése is (Hofer 1980).<sup>67</sup> Gunda Bélának ugyan számos cikkében megjelent a kulturális ökológia fogalma (1981, 1983, 1987, 1992) valójában azonban hagyományos néprajzi módszertant használt.<sup>68</sup> Bartha Elek szakrális térszemlélettel foglalkozó műve (1992) esetében sem adekvát az ökológia szó használata.

A történeti ökológia, illetve a természeti környezetnek a történelem folyamán kulturális hatásokra történő átalakulása már több néprajzkutatót foglalkoztatott: lehet, hogy a magyar néprajzban mindig is domináns történelmi szemlélet miatt. Ilyen munkát végzett inkább a tájnak az ember által történő átalakítására koncentrálnak Kósa László (1982, 1991) és a hagyományos természeti környezet ökológiai egyensúlyának a gazdálkodás által történő állandó megbontására figyelve Ikvai Nándor (1991) is. A környezeti tényezők szerepét kutatta a hagyományos kultúrák esetében Andrásfalvy Bertalan (1975) és Viga Gyula (1995, 1996). A folyószabályozás előtti természeti környezet és a hagyományos gazdálkodás átalakulásáról készült az ökológiai antropológia szempontjait is figyelembe vevő elemzés (Borsos 2000d).

A történeti ökológia „hivatalos megalakulása” előtt a néprajz tudományán kívül elsősorban a történeti földrajz művelői kísérték figyelemmel a táj és az ember folyamatosan változó együttélését.<sup>69</sup> Miután azonban szárnyat bontott a „legfiatalabb tudomány”,<sup>70</sup> nemcsak történészek (Dóka, 1995, Réfi Oszkó 1986, 1987, R. Várkonyi é.n. (1992) R. Várkonyi - Kósa 1993), hanem régészek (Pálóczi Horváth 1993) és földrajztudósok (Rácz 1993, Sümegi 1998) is vizsgálták a természeti környezet változásait, a környezet és kultúra kapcsolatát a történelmi és történelem előtti időkben.

---

<sup>66</sup> Viga 1989:115.

<sup>67</sup> Hofer Tamás azt vetette föl Barth (1969) nyomán, hogy a niche alkalmas lehet olyan etnikai csoport leírására, mely egy sajátos természeti környezetben él, és az ott található természeti erőforrások hasznosítása a tágabb gazdasági, társadalmi rendszerben sajátos szerepet is jelent számára. Ez a különböző etnikumok között mindenképpen erősíti a csoport egyéni kulturális arcát, de a környezeti elkülönülés azonos etnikumhoz tartozó csoportok esetében is vezethet kulturális különbségekhez. Ez utóbbi esetre Hofer a gyimesi csángók példáját hozza, akiknek kultúrája - az utóbbi 200 évben más természeti környezetben élve - sokkal jobban különbözik a székelyekétől, mint az ugyancsak a mádэфalvi veszedelem idején Bukovinába menekült székelyek kultúrája az otthon maradtakétól (Hofer 1980:115-116.).

<sup>68</sup> Vö. Sárkány 1997:430-431.

<sup>69</sup> Viga Gy. 1989. 115., pl. Somogyi 1984.

<sup>70</sup> R. Várkonyi - Kósa 1993.

## Irodalom

- ANDRÁSFALVY Bertalan 1975 Duna mente népének ártéri gazdálkodása Tolna és Baranya megyében az ármentesítés befejezéséig. *Tanulmányok Tolna megye történetéből* VII. Szekszárd: Tolna megyei Levéltár.
- APPLEBAUM, Herbert 1987 /The/ 20th Century Evolution and Ecological Anthropology. Introduction. In *Perspectives in Cultural Anthropology* (ed. Applebaum, H.). Albany: State Univ. of N.Y. 199-207.
- BALÉE, William (ed.) 1998 *Advances in Historical Ecology*. New York: Columbia University Press.
- BARGATZKY, Thomas 1986 *Einführung in die Kulturökologie*. Berlin: Dietrich Reimer.
- BARGATZKY, Thomas 1992 Kulturökologie. In *Ethnologie. Einführung und Überblick*. (Hrsg.: Fischer, Hans) Berlin-Hamburg: Dietrich Reimer Verlag, 383-406.
- BARTH, Fredrik 1969 Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. (ed. Barth, Frederik) Bergen-Oslo-London. 9-38.
- BARTHA Elek 1992 Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban. Debrecen: Ethnica.
- BATES, Daniel G. - LEES, Susan H. (eds.) 1996 *Case Studies in Human Ecology*. New York: Plenum Press
- BATES, Daniel G. - PLOG, Fred 1991 *Human Adaptive Strategies*. New York: McGraw-Hill.
- BENNETT, John W. 1975 Ecosystem Analogies in Cultural Ecology. In *Population, Ecology and Social Evolution* (ed. Polgar, Steven). The Hague-Paris: Mouton.
- BENNETT, John W. 1993 *Human Ecology as Human Behaviour: Essays on Environmental and Development Anthropology*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- BERKES, Fikret 1999 *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis.
- BERLIN, Brendt 1992 *Ethnobiological Classification. Principles of Categorisation of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- BILSKEY, Lester J. 1980 *Historical Ecology. Essays on Environment and Social Change*. Port Washington: Kennikat Press.
- BIOLÓGIAI LEXIKON 1975-79 főszerk. Straub F. Brúnó. Bp.: Akadémiai. I-IV.
- BORSOS Balázs 1994 Táj - ember - kultúra. Az ökológiai megközelítés társadalomtudományi alkalmazásához. *Dimenziók* 2(3):95-105.
- BORSOS Balázs 2000a Populáció - ökoszisztéma - niche. Az ökológia helye és szerepe az ökológiai antropológiában. *Népi kultúra - népi társadalom*. Megjelenés alatt.
- BORSOS Balázs 2000b Az ökológia a társadalomtudományban. Külön tudomány, paradigmaváltás vagy csak új megközelítés? *Liget* (13)1:80-92.
- BORSOS Balázs 2000c *About the Use of Some Ecological Categories in Ecological Anthropology*. Miskolc.
- BORSOS Balázs 2000d *Három folyó között. A bodrogi közeli gazdálkodás alkalmazkodása a természeti viszonyokhoz a folyószabályozási munkák idején (1840-1910)*. Budapest: Akadémiai. 321 p. + 6 térkép.
- BROCKHAUS 1971-1998 *Die Enzyklopädie in 24 Bänden*. Mannheim-Leipzig: Brockhaus.
- BURNHAM, P. C. - ELLEN, R. F. (ed.) 1979 *Social and Ecological Systems*. London: Academic.
- CASIMIR, Michael J. 1993 Gegenstandsbereiche der Kulturökologie. In *Handbuch der Ethnologie*. (Hrsg. Schweitzer, T. - Schweitzer, M. - Kokot, W.) Berlin: Dietrich Reimer. 215-239.



- CONKLIN, Harold C. 1969 An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture. In *Environment and Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology* (ed. Vayda, A.P.) New York: The Natural History Press.
- CRUMLEY, Carole (ed.) 1994 *Historical Ecology: Cultural Knowledge and Changing Landscapes*. Santa Fe: School of American Research.
- CSÁNYI Vilmos 1994 *Etológia*. Bp.: Nemzeti Tankönyvkiadó.
- DÓKA Klára 1977 A Bodrog szabályozása. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XVI. 105-131.
- DÓKA Klára 1982 Gazdálkodás a Tisza árterein a XIX. század első felében. *Agrártörténeti Szemle* 25(3-4). 277-303.
- DÓKA Klára 1995 The Körös and Berettyó Valleys before the Regulation of Waterways. *Acta Ethnographica Hungarica* 40(1-2). 41-57.
- ELLEN, Roy F. 1979 Introduction. Anthropology, Environment and Ecological Systems. In *Social and Ecological Systems* (ed. Burnham, P. C. - Ellen, R. F.). London: Academic.
- ELLEN, Roy F. 1982 *Environment, Subsistence and System. The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge etc.: Cambridge Univ. Press.
- ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA 1994 / 14. Edition. Chicago-London etc.: Enc. Brit.; 1995/ 15. Edition. Chicago-London etc.: Enc. Brit.
- FORDE, Daryll 1934 *Habitat, Economy and Society*. London
- FWLER, Catherine S. 1977 Ethnoecology. In Hardesty, Donald: *Ecological Anthropology*. New York etc.: John Wiley & Sons. 215-243.
- FRAKE, Charles 1962 Cultural Ecology and Ethnography. *American Anthropologist* 64(1): 53-59.
- GUNDA Béla 1981 The Cultural Ecology of Service Nomads. *The Eastern Anthropologist*. 287-299.
- GUNDA Béla 1983 Cultural Ecology of Old Cultivated Plants in the Carpathian Area. *Ethnologia Europaea* 13(2): 145-179.
- GUNDA Béla 1987 Megjegyzések a kulturális ökológiáról. In A kultúra ökológiája. *Új Forrás Füzetek* 3. (szerk. Cs. Varga I.) 143-162.
- GUNDA Béla 1992 Cultural Ecology of an Agricultural Implement in Carpathian Europe. *Ethnologia Europaea* 22(2):145-161.
- HARDESTY, Donald L. 1977 *Ecological Anthropology*. New York etc.: John Wiley & Sons.
- HOFER Tamás 1980 A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In Néprajzi csoportok kutatási módszerei. *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 7. (szerk. Paládi-Kovács A.). Bp.: MTA Néprajzi Kutatócsoport. 103-129.
- HOLLÓS Marida 1993 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Bp.: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, Szimbiózis könyvek.
- IKVAI Nándor 1991 Ökológia és agrokultúra. A hagyományos gazdálkodás és a környezet összefüggései a Kárpát-medencében. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve* 28-29: 329-337.
- JUHÁSZ-NAGY Pál 1984 *Beszélgetések az ökológiáról*. Budapest: Mezőgazdasági.
- JUHÁSZ-NAGY Pál 1987 „Kulturális ökológia”: néhány kritikai észrevétel. In A kultúra ökológiája (szerk. Cs. Varga I.) *Új Forrás Füzetek* 3. Tatabánya. 189-217.
- KÓSA László 1982 Ember és táj. Jegyzetek a magyar nép környezetátalakító munkájáról. In *Néprajzi tanulmányok Dankó Imre tiszteletére*. (Szerk.: Módi Gy. - Balassa I. - Újváry Z.) Debrecen. 15-20.
- KÓSA László 1991 A természeti környezet és a tájat átalakító ember. *Liget* 4(1):100-108.
- KÖRNYEZETVÉDELMI LEXIKON 1993 főszerk.: Láng István. Bp.: Akadémiai. I-II.

- KREBS, E. R. - DAVIES, N. B. 1988 *Bevezetés a viselkedésetkológiába*. Bp.: Mezőgazdasági Kiadó.
- LÁNG Edit 1991 Bevezetés. In: *Növényföldrajz, társulástan és ökológia* (szerk. Hortobágyi T. - Simon T.) (első kiadás 1981) Bp.: Tankönyvkiadó. 21-24.
- LÁNYI András 1995 Együttéléstan. Kísérlet a politikai filozófia néhány problémájának humánökológiai értelmezésére. I. *Liget* 8(8):72-86.
- LÁNYI András 1999a A környezet fogalma a humánökológiában. In Lányi András: *Együttéléstan*. Bp.: Liget. 41-62.
- LÁNYI András 1999b A chicagói laboratóriumtól a Római Klubig. In Lányi András: *Együttéléstan*. Bp.: Liget. 63-71.
- LÁNYI András 1999c Visszatérés az anyához - egy „környezeti” etika elmei. In Lányi András: *Együttéléstan*. Bp.: Liget. 122-141.
- LÁNYI András 2000 Átkelhet-e az ökológia fényes nappal a Múzeum körúton? *Liget* XIII/3. 55-59.
- LÖFGREN, Orvar 1976 Peasant Ecotypes. *Ethnologia Scandinavica* VI. 100-115.
- McKENZIE, Roderick 1925 The Ecological Approach to the Study of the Human Community. In *The City*. (Ed. by Park, E. R. - Burgess, E. W. - McKenzie, R.) Chicago: Chicago Univ. Press.
- MORAN, Emilio F. (ed.) 1990 *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- NÁNÁSI Irén 1992 *A humánökológia mint transzdiszciplína*. Bp.: ELTE TTK.
- ORLOVE, Benjamin 1980 Ecological Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 235-273.
- PARK, Robert Ezra - BURGESS, Ernest W. - McKENZIE, Roderick (ed.) 1925 *The City*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- PÁLÓCZI HORVÁTH András 1993 A környezeti régészet szerepe a középkor kutatásában. In *Európa híres kertje*. (Szerk. R. Várkonyi Ágnes - Kósa László) Budapest: Orpheusz. 44-66.
- RAPPAPORT, Roy A. 1967 *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven - London: Yale Univ. Press.
- RAPPAPORT, Roy A. 1977 Maladaptation in Social Systems. In *The Evolution of Social Systems* (ed. Friedmann, J. - Rowlands, M. J.) London: Duckworth. 49-71.
- RAPPAPORT, Roy A. 1979 *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, Cal.: North Atlantic Press.
- RAPPAPORT, Roy A. 1990 Ecosystems, Populations and People. In *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice* (ed. Moran, Emilio F.). Ann Arbor: University of Michigan Press. 41-72.
- RÁCZ Lajos 1993 Éghajlati változások a középkori és kora újkori Európában, In *Európa híres kertje* (szerk. R. Várkonyi Ágnes - Kósa László) Budapest: Orpheusz. 67-86.
- RÉFI OSZKÓ Magdolna 1986 A Rétköz földhasznosítása a XIX. századi vízimunkálatok előtt. *Agrártörténeti Szemle* 28(1-2). 221-261.
- RÉFI OSZKÓ Magdolna 1987 A földhasznosítási viszonyok változása a XIX. századi vízimunkálatok hatására a Rétközben. *Agrártörténeti Szemle* 29(1-2). 18-46.
- SÁRKÁNY Mihály 1979 Kulturális ökológia - távlatok és korlátok. *Világosság* 20(8-9): 564-569.
- SÁRKÁNY Mihály 1984-85 Patrilineal band and the logic of cultural ecology. *Acta Ethnographica* 33(1-4): 309-320.
- SÁRKÁNY Mihály 1997 Nyitott szemmel. Környezet és kultúra, ahogy Gunda Béla látta. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve XXXV-XXXVI*. 427-434.

- SMITH, Eric A. - WINTERHALDER, Bruce (eds.) 1992 *Evolutionary Ecology and Human Behaviour*. New York: Aldine de Gruyter.
- SOMOGYI Sándor 1984 Történeti földrajzi bevezető. In *Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig*. I. (Főszerk. Székely György). Budapest: Akadémiai. 25-68.
- SPONSEL, Leslie E. 1999 *Introduction*.
- STEWART, Julian H. 1955 *Theory of Cultural Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press (új kiadás: 1973).
- STEWART, Julian H. 1997 A kulturális ökológia fogalma és módszere. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannon, P. - Glazer, M.) Bp: Panem. 439-456.
- STOCKLUND, Bjarne 1976 Ecological Succession. *Ethnologia Scandinavica* VI. 84-99.
- STÜBEN, Peter E. 1988 *Die neuen „Wilden“. Umweltschützer unterstützen Stammesvölker - Theorie und Praxis der Ethnoökologie*. Giessen: Focus.
- SÜMEGI Pál 1998 Ember és környezet kapcsolata a Kárpát-medencében az elmúlt 15000 év során. *Pannonicus* 3. Szombathely.
- VAYDA, Andrew P. (ed.) 1969 *Environment & Cultural Behaviour. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. Garden City, New York: The Natural History Press.
- VAYDA, Andrew P. - RAPPAPORT, Roy A. 1968 Ecology, Cultural and Non-Cultural. In *Introduction to Cultural Anthropology* (ed: Clifton, James A.). Boston: Houghton Mifflin. 477-497.
- VÁRKONYI Ágnes, R. 1992 *Pelikán a fiaival*. Budapest: Liget.
- VÁRKONYI Ágnes, R. - KÓSA László (szerk.) 1993 *Európa híres kertje. Történeti ökológia tanulmányok Magyarországról*. Budapest: Orpheusz.
- VIGA Gyula 1989 Néhány megjegyzés a néprajz és a kulturális ökológia kapcsolatához. *Herman Ottó Múzeum Közleményei* 26. 115-119.
- VIGA Gyula 1995 Society Shaping the Landscape (Observations on the Ecology of Culture). *Acta Ethnographica Hungarica* 40(1-2). 59-75.
- VIGA Gyula 1996 *Hármas határon*. Miskolc.
- WHITE, Leslie A. 1973 *A kultúra fejlődése*. Szociológiai Füzetek 5. Bp: Kossuth.
- WHITE, Leslie A. 1997 Az energia és a kultúra evolúciója. In *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (szerk. Bohannon, P. - Glazer, M.) Bp: Panem. 460-486.

## **Firnicz István**

### **Környezeti kihívás - társadalmi válaszok**

#### **Bevezetés**

A globális környezeti kihívás zúdul világunkra. A legégetőbb környezeti problémák: az üvegházhatás, ózonréteg csökkenés, a légszennyező anyagok globális károsító hatása, az erdőpusztulások, a mérgező hulladékok elhelyezési módja, a sivatagosodás, a biodiverzitás csökkenése, az atomháború, az egyenlőtlenségek növekedése, az éhezés és a szegénység. (Kósi-Szlávik-Valki 1998:17-35, Kereszty (szerk.) 1998:7-73, 376-473.)

Nincs ideális, egyedül üdvözítő terv, amelynek betartása esetén a társadalmak képesek megbirkózni a globális környezeti válság elkövetkező évtizedeivel. A válaszok különbözőek. Több kísérlet a jövőbe próbál pillantani az optimizmus jegyében, vagy a komor előérzetből vonja le következtetéseit. Az elemzések abban egyetértenek, hogy a környezeti kihívás globális társadalmi probléma, amely társadalmi válaszokat igényel.

Az alábbiakban a társadalmi válaszok szintjeit, azok elemeit kívánjuk érzékeltetni. Az áttekintés érveket adhat azon dilemma átgondolásához, hogy vajon globális környezeti kihívások katasztrófához vezetnek-e, vagy a társadalmi alkalmazkodás bámulatos eredményei elháríthatják azokat.

#### **A társadalmi válaszok szintjei**

##### *1. Történeti dimenzió*

Az emberek mindig kárt okoztak környezetüknek. Az antikvitás korában kiirtották a mediterrán erdőket. Az emberek létük óta gátakat építettek, mocsarakat csapoltak le, folyókat térítettek el, bozótokat vágtak ki, állataik tarolták a legelőt. Az újkorban Európa, Ázsia zsúfolt, a szemetet kidobják az utcára. A városokat kolera tizedeli, mert a szennyvizet a legközelebbi folyóba vezetik. 200 évvel ezelőtt Európa lakosság ugrásszerűen növekszik. A városokra jellemző az éhező csavargók sokasága, a falukban tömeges a munkanélküliség.

A környezeti válság, mint társadalmi kihívás, történetileg nem új jelenség.

„A népesség ereje végtelenül nagyobb, mint a Földnek az ereje, hogy biztosítsa az ember megélhetését. A lakosság aránya mértanilag, erőforrásai számtanilag növekednek. Verseny folyik a lakosság ereje, és a Föld ereje között. Eredmény: éhínség, nyomor, járványok, halál, a társadalom felbomlása”, írja Malthus 1804-ben. A mai kérdések a 200 év előtti kérdések metaforái. A régi és új probléma közötti különbség mennyiségi és minőségi. A Föld ökológia rendszere olyan mértékben károsult, hogy a rendszer egészét és nem egy részét fenyegeti veszély. A hatás globális (Kennedy 1997:16-119).

XIX. századi válasz a malthusi vízióra: az ipari forradalom, mezőgazdasági forradalom, migráció, gyarmatosítás. A lakosság erejére nem a Föld ereje, hanem a technológia ereje volt a válasz, az ember azon a szellemi képessége, hogy a régi kérdéseket új módon közelítse meg (Kennedy i.m. 20-21).

## *2. A tudomány válaszai. Világmodellek.*

A környezetvédelem korszakait vizsgálva két korszak különíthető el. Az első korszak a hatvanas évekig tart, amikor nem láttak még összefüggést az egyre intenzívebbé váló iparosítás és a környezetkárosodás között.

A második szakasz a rádöbbenés korszaka. Tudatosul, hogy a Föld veszélybe kerül.

A 70-es években a Római Klub égisze alatt, a tudósokból álló csoportok feltérképezik a problémákat, és különböző világmodelleket dolgoznak ki. Ezek a jelentések megoldásként javasolják: a zéró növekedést (Meadows jelentés, 1971), a pénzügyi és technikai környezeti szabványok betartása melletti korlátlan növekedést (Leontief 1977), az egyenlőtlenség okozta feszültségi pontok csökkentését (Mesarovic-Pestel 1974), a világintézmények létrehozását (Tinbergen 1979), a tudomány és technika szerepének középpontba állítását (Gábor Dénes 1976), a globális problémák társadalmi és érdek konfliktusként való kezelését (László Ervin 1982; Kósi-Szlávik-Valkó 1998:17-35, Kereszty (szerk.) 1998:7-73, 376-473; Korán: 1980.)

A világmodellek a globális problémákat kezdetben természeti tényezők következményeként fogták fel. Történelmi mércével mérve a tudomány viszonylag gyorsan ismerte fel meg a válság társadalmi gyökereit, és kezelésének társadalmi szintű szükségességét.

A világmodellek motivációt jelentenek a tudományos gondolkodás számára, és befolyásolják a különböző szintű stratégiai és taktikai döntéseket.

A szakemberek tudományos elemzései a nyolcvanas évek elejére érik el a politikai döntéshozatal és az előzetes nemzetközi egyeztetések szintjét.

## *3. A társadalmi mozgalmak válaszai*

A hetvenes évekre a fejlett ipari államokban, az anyagi és politikai biztonság talaján, megjelent a gazdasági növekedés, a modern technológia jóléti alapú kritikája.

Az új társadalmi mozgalmak, köztük a környezetvédelmi mozgalmak, posztmateriális környezeti értékeket jelenítenek meg. Ezek modernizációs, antimodernizációs, vagy eklektikus jellegűek.

A posztmateriális környezeti értékek, többek között: a mennyiségi és minőségi növekedés elkülönítése, az ökológiai és szociális szempontú szelektíven korlátozott növekedés, a méret és a szerkezet optimális viszonya, a technikai fejlődés fokozott társadalmi ellenőrzése, a természet és az ember ellen irányuló technika elutasítása, a termelés és a fogyasztás egysége, az önellátás, a természet és természetesség (Szabó 1989).

A megjelenített értékek a társadalomban magatartásbefolyásoló, értékmérő, integráló, és életminőséget meghatározó funkciót töltenek be.

A társadalmi mozgalmak különböző akcióformái kihívást jelentenek a politikai és gazdasági rendszer számára. Olyan társadalmi igényeket jelenítenek meg, csatornáznak be a politikai rendszerbe, a döntéshozatali szférába, melyeket azok, maguktól - sajátos belső rendszerük logikája miatt - nem vennének figyelembe. Tevékenységük a társadalmi innováció, a kreativitás, a kísérletezés szabadságának megőrzését segítheti elő a bürokratizálódás ellenében (Szabó 1993).

## *4. A nemzetközi együttműködés válaszai*

A környezetvédelem területén a nemzetközi együttműködés alapmotívuma a globális fenyegetettség.

Az együttműködés legátfogóbb kereteit az ENSZ és intézményei jelentik. A nemzetközi együtt működés szintjeihez tartoznak a „Föld csúcsok”, a nemzetközi környezetvédelmi egyezmények, a nemzetközi szervezetek alakulása, együttműködése, a gazdasági együttműködés, összehangolt tudományos kutatások.

A nemzetközi környezetvédelmi együttműködés időszaka a hetvenes években kezdődött.

A környezetvédelmi világértekezletek közül az első 1972-ben, Stockholmban volt, amely okmányaiban figyelmeztetett a tudományos és technikai erők helytelen felhasználásának veszélyeire, az intenzív nemzetközi együttműködés, jogi szabályozás fontosságára, és szakosított ENSZ szervezeteket hozott létre (Dunai P. - Nagy B. (szerk.) 1976: 206-213).

Az Európai Biztonsági és Együttműködési Értekeztet (Helsinki 1975) záróokmánya a környezet ügyét deklarálva is az általános biztonságpolitika szerves részévé tette. Kimondta, hogy a környezet biztonsága elválaszthatatlan a nemzetek gazdasági és társadalmi stabilitásától (Kósi-Szlávik-Valkó 1998:25).

Ennek a felismerésnek a nyomán születnek a különböző globális és regionális hatókörű nemzetközi egyezmények (Kereszty szerk. 1998:376-398). Az egyezmények szokatlanul konkrét és behatárolt távlatú feladatokat irányoznak elő az egyezményt aláíró országok kormányzatai számára. Több, közel négyszáz nemzetközi környezetvédelmi egyezmény hatályos. Jelenleg ezek tekinthetők a környezeti biztonságpolitika legfőbb eszközeinek.

A politikai szintű döntéshozatal és a nemzetközi egyeztetések és környezetvédelmi jogi szabályozás szempontjából meghatározó volt az 1992. évi riói ENSZ környezeti és fejlődési konferencia, amelyen elfogadták a „fenntartható fejlődés feladatait tartalmazó” „Feladatok a XXI. századra” című programot.

A fenntartható fejlődés az emberi életminőség javulását jelenti úgy, hogy közben az ökoszisztémák eltartó-képességének határain belül maradunk.

A fenntartható fejlődést, mint lehetséges alternatívát sokan vitatják. A kritikák szerint nem világos a „fenntartható” és a „fejlődés” fogalom tartalma. A fogalmakat eltérően értelmezik a világ fejlett, és fejletlen régióiban. Abban azonban mindenki egyetért, hogy a fenntartható fejlődés alapelveinek<sup>71</sup> megtartása hasznos az emberiség számára.

A fenntartható fejlődés elmélete jelentős hatást gyakorolt a gazdaságra, például azáltal, hogy fejlődést nem mennyiségi, hanem inkább minőségi növekedésként definiálja.

A nemzetközi szintű környezetvédelemi együttműködés az elmúlt évtizedben azt is bebizonyította, hogy nem nagyhatalom-centrikus. Tág mozgásteret biztosít a kisebb és közepes országok, valamint a nem kormányzati erők kezdeményezései előtt. Lehetőséget teremt új típusú egyezmények és az eddigiektől eltérő segélyformációk kialakítására és hitelcsomagok összeállítására.

---

<sup>71</sup> Ez a kilenc alapelv a következő: (Forrás: *Feladatok a XXI. századra*. Föld Napja Alapítvány, Bp. 1993.)

1. Figyelem és gondoskodás az életközösségekről 2. Az ember életminőségének javítása 3. A Föld életképességének és diverzitásának a megőrzése 4. A meg nem újuló erőforrások használatának minimalizálása 5. A Föld eltartóképessége által meghatározott kereteken belül kell maradni 6. Meg kell változtatni az emberek attitűdjét és magatartását 7. Lehetővé kell tenni, hogy a közösségek gondoskodjanak a saját környezetükről 8. Biztosítani kell az integrált fejlődés és természetvédelem nemzeti kereteit 9. Globális szövetséget kell létrehozni.

A globális környezeti biztonság kérdése ugyanakkor az iparilag fejlett és fejletlen világ eltérő érdekeltségét is kidomborítja.

### *5. Az Európai Unió válaszai*

Az 1957-ben kötött Római Szerződés a környezet megóvásának kérdéseivel még nem foglalkozott.

Az 1972-ben a Párizsi Csúskonferencián már megállapodtak abban, hogy különös figyelmet kell fordítani a nem anyagi természetű értékekre, így a környezet védelmére is, mivel ezek a gazdasági növekedést, az életszínvonalat, az életminőséget befolyásolják. A konferencia javaslatot tett egy akcióprogram kidolgozására. Az Első Környezeti Akcióprogramot napjainkig további hat követte.

A Maastrichti szerződés (1992) kiemeli a környezetvédelem integrált szerepét azáltal, hogy a kiegyensúlyozott és fenntartható gazdasági fejlődést a környezetvédelem feltételei között kívánja elősegíteni.

A szerződében új cím jelenik meg a környezetről a XVI,<sup>72</sup> amelyben kiemelik az integrációs alapelveket: a környezeti követelményeknek más politikák meghatározásában és végrehajtásában alapvető szerepe van.

Erősödik a környezeti akcióprogramok jogi jellege. Fontos döntés, hogy a környezeti cselekvés irányait meghatározó dokumentumokat a jogszabályok megalkotására vonatkozó formában és eljárásban kell elfogadni.

Az EU akcióprogramjainak végrehajtása, az országok erőfeszítései, az EU tagállamaiban látható, érzékelhető, mérhető, javulást eredményez a környezetben. A globális környezeti állapotról ez befolyást nem gyakorol.

Az EU környezetpolitikája elméletileg három szemponton, etikai, jóléti és gazdasági megfontolásokon nyugszik.

Az *etikai* érv azon a feltevésen alapul, miszerint a természet a belőle közvetlenül vagy közvetetten származó gazdasági érték mellett ún. belső értékkel rendelkezik, s mint olyan védelemre érdemes.

A *jóléti* érv alapja a környezeti állapot romlása és az emberi egészség közötti összefüggés és magában foglalja a jövő generációival szembeni szolidaritást is.

A *gazdasági* érv szerint a közös környezetvédelmi normák a működőképes belső piac előfeltételei.

---

<sup>72</sup> /Az Európai Unió válaszai című rész összeállításánál alapvetően Horváth Zsuzsanna cikkére támaszkodtam. (Horváth: 1998.)/

A fejezet szerint: A közösség elkötelezettséget vállal a regionális, vagy világméretű környezeti problémák megoldásában. A közösségi környezeti politika alapelveként határozza meg a fenntartható fejlődés és elővigyázatosság alapelveit. Követelmény: a védelem magas szintje. Bővítette a közösség hatáskörét: Kiterjesztette a cselekvést a földhasználati politika, a város és vidéktervezés, az energiapolitika kérdéseire is.

Kooperatív stratégia (egyidejű verseny és együttműködés) nyilvánul meg az EU környezetpolitikájának alapelveiben,<sup>73</sup> és környezetpolitikai eszközeiben.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Az EU környezetpolitikájának alapelvei: Az Európai unióról szóló szerződés 130r. (2) cikkelye (Ismereti: Horváth, 1998. Bándi: 1998.)

*Magas szintű védelem elve:*

Az EK Szerződés leszögezi, hogy a magas szintű környezetvédelem elérése a cél. A környezetpolitikának figyelembe kell vennie a tudományos tényeket, a Közösség régióinak környezeti állapotát, a Közösség e téren végzett tevékenységeinek költségeit és hasznát, valamint a Közösség és az adott régió gazdasági és társadalmi helyzetét.

*Az elővigyázatosság elve:*

Ez az elv alapvetően azt jelenti, hogy a környezetkárosítást minden eszközzel meg kell próbálni, elkerülni. Ezen elv alapján érvelhetünk az integrált környezetvédelmi technológiák mellett, amelyek elkerülik a problematikus anyagok termelését.

*A megelőzés elve:*

Az Alapszerződés szerint a lehetséges környezeti hatásokat a szennyezés forrásánál kell megszüntetni, megelőzve ezzel a szennyezés szétterjedését a környezetben.

*A szennyező fizet elv:*

A környezeti kár költségeit a kár okozóját kell viselnie. Különböző értelmezésekben a szennyező fizet elv jelentheti a hatályos környezeti normák betartásának költségeit, illetve a szennyezés által okozott károk (externális költségek) megtérítését.

*Az integrálás alapelve:*

A környezetvédelmi szempontok integrációja az EU szakpolitikáiba a sikeres környezetpolitika alapfeltétele.

*A szubszidiaritás elve:*

Ezen elv szerint az EU csak akkor cselekszik, ha a problémát hatékonyabban tudja kezelni, mint a tagállamok.

*Fenntartható fejlődés elve:*

Harmonikus, kiegyensúlyozott fejlődés, fenntartható, környezetet figyelembe vevő növekedés.

*A partnerség elve:*

A fenntartható fejlődés szereplőinek párbeszédet és együttműködést kell kialakítaniuk a környezetvédelmi problémák megoldása érdekében. A párbeszéd együttműködési megállapodásokhoz, például önkéntes, az üzleti és az állami szektor közötti megállapodásokhoz, illetve az állampolgárok és a társadalmi szervezetek fokozott bevonásához vezet.

<sup>74</sup> Környezetpolitikai eszközök:

*Keretszabályozás:*

Az Európai Bizottság egy sor olyan keretdirektívát indítványozott (pl. a vizekre, a levegőminőségére, integrált szennyezés-elhárításra és ellenőrzésre vonatkozóan), amelyek céljuk szerint integrálják és modernizálják a jelenlegi és a jövőbeni szabályozást.

*Gazdasági eszközök:*

Az akcióprogram a környezetvédelmi célok elérése érdekében a közgazdasági piaci eszközök fokozott bevonását irányozza elő. (Környezetvédelmi díjak, szolgáltatási díjak, adó, kereskedelmi eszközök stb.). Önkéntes egyezmények. Az önkéntes egyezmények az ipar és az állami hatóságok között jöhetnek létre.

*Integráció:*

A környezeti szempontok integrációja az uniós politikákba az EU környezetpolitikájának egyik legfontosabb alapelve.

*Nemzetközi vonatkozások:*

Az EU koordinálja a tagállamok álláspontját a nemzetközi testületekben, továbbá képviseli őket vagy a Bizottságon vagy az elnökséget viselő országon keresztül.



A környezetpolitika fejlődése sok szempontból az Unió demokratizálódási történetének része. A nyilvános viták alapvetők a környezetvédelmi eszközök alkalmazásának széleskörű támogatásához.

### Utószó

A társadalmi válaszok szintjeinek áttekintése és egyéb ismereteink optimizmusra is okot adhatnának. Felmerül a kérdés: bízhatunk-e az emberi ész teljesítőképességében (de nem mindenhatóságában), a társadalom-alkalmazkodási készségében, leleményességében?

Megjelenhetne előttünk vízióként a zöld béke képe: ahol „...a régi gyermekmesék riogató, sötét dzsungeljei és erdői barátságosak és hívogatók lesznek, az Amazonas mágikus tüdő, a farkas és a cet mosolyog” (Lakner 1999).

De a farkas, és a cet nem mosolyog. 2001. szeptember 11.-e után vagyunk.

Újra fel kell tenni alapkérdéseket, melyekről azt hittük eldőlték.

Újra fel kell tenni olyan kérdéseket, amelyekre rádöbrentünk, amelyekre - néha egymást kizáró - alternatívákat állítottunk.

Az értékek újra hierarchizálódnak.

A biztonság mint érték, új dimenziót, új tartalmat nyer.

A globális környezeti kihívások közé bekerült a „XXI. század atombombája”,<sup>75</sup> az „új terrorizmus”.

A félelem, az aggodás, a szorongás rossz válaszokat inspirálhat.

A mai környezeti kihívásokat történetileg a 200 év előtti kérdések metaforáinak mondottuk. Ha metafora, kérdésként és válaszként talán idézhetjük Vörösmarty-t, aki 1850-ben a következőket írta:

„Majd eljön a hajfodrász, a tavasz,  
S az agg föld tán vendég-hajat veszen,  
Virágok bársonyába öltözik.  
Üveg szemén a fagy fölengedend,  
S illattal elkendőzött arcain  
Jókedvet és ifjúságot hazud:  
Kérdjétek akkor ezt a vén kacért,  
Hová tévé boldogtalan fiait?”

---

<sup>75</sup> Konrád György kifejezései. *Magyar Hírlap*, 2001. október. 12. 25. o.

## Hivatkozások

- Bándi Gyula 1998. Környezetvédelmi kézikönyv. KJK, Budapest.
- Dunai Pál - Nagy Boldizsár (szerk.): A nemzetközi szerződések dokumentumai. KJK, Bp., 1976.
- Feladatok a XXI. századra Föld Napja Alapítvány, Bp. 1993.
- Horváth Zsuzsanna. 1998. Az Európai Közösség kompetenciájának bővülése a környezeti politika példáján. In Beszteri Béla - Hervainé Szabó Gyöngyvér (szerk.) Európai unió - Regionalizmus - Szuverenitás. MTA, VEAB, KJF, 79.-89. Székesfehérvár.
- Kennedy, Paul, 1997. A XXI. század küszöbén, Napvilág.
- Kereszty András (szerk.). 1998. Tények könyve. Zöld. Greger-Delacroix, Budapest.
- Korán Imre, 1980. Világmodellek. KJK, Budapest.
- Kósi Kálmán-Szlávik János-Valkó László Környezetgazdaságtan - Környezetmenedzsment, KJF, Székesfehérvár, 1998.
- Lakner Judit, 1999. A természet felszabadítása. lakner.htm. - www. c3.hu
- Szabó Máté (szerk.) 1989 Politikai ökológia. Bölcsész Index, ELTE Budapest.
- Szabó Máté 1993. Alternatív mozgalmak Magyarországon. Gondolat, Budapest.

## **Vesna V. Godina**

### **Mi hibás az emberi (társadalmi) evolúció koncepciójában?**

E szöveg első fogalmazványát egy, az 1995-ben Firenzében tartott IUAES kongresszusra készítettem. Ez az írás annak a dolgozatnak a felújított változata. Alaptéziseim azonban változatlanok maradtak. A dolgozat és az alább bemutatott szöveg egy kutatás részét képezik „*Elméletek az antropológiában: klasszikus antropológiai gondolatok újraértelmezése*” amelyet a szlovén Tudományos és Technikai Minisztérium támogat.

Az emberi (társadalmi) evolúció fogalma érdekes dolog. Nemcsak egyike azoknak az elgondolásoknak, amelyek több mint egy évszázada állandóan jelen vannak és kutatások témái a társadalomtudományban és az antropológiában (cf. Darwin, 1901; Darwin, 1985; Lotka, 1945; Mayr, 1982; Sahlins, 1960; Simpson, 1949; 1953; Ingold, 1986; Kuper, 1994; Friedman, Roelands 1977; stb.), de ugyanakkor egy olyan fogalom is, amely úgy tűnik jól érthető és ismert. Nemcsak az antropológusok, hanem majdnem mindenki úgy gondolja, hogy pontosan tudja mit is jelent a társadalmi evolúció. Ez annyit tesz, hogy van az emberi társadalmi fejlődésnek egy természettörvénye, amelyet az emberek nem tudnak irányítani. Ugyanúgy ahogy a fajok fejlődésében, az emberi társadalom fejlődésének területén is létezik ez a természettörvény. És ez többé-kevésbé egy optimista jövőképet jelent.

Azonban ennek az optimista képzetnek, amely az elmúlt században nagyrészt az európai közgondolkodás részévé vált, megvannak a gyenge pontjai. Ezeket nemcsak a nem-evolucionalisták részéről bírálták a társadalomtudományban, hanem a természettudósok részéről is. Ők mellett érvelnek, hogy az emberi társadalom evolúciós fogalmával kapcsolatban valami (nagy) hiba van. Nemcsak a (fent említett) optimista képzet, hanem sokkal több minden miatt. Az evolúció alapelvének problémája vált a kérdések tárgyává: Az evolúció gondoskodik a fejlődésről? Az evolúció státusza a társadalmi fejlődésben: természettörvény? Egyáltalán létezik a történelemben természettörvény? És végül, de nem utolsónak sorban létezik az evolúció logikája, úgy ahogy Darwin leírta?

Valóban az alapokat érintő kérdések ezek. Ahhoz, hogy legalább néhányra választ találhassunk, az emberi társadalmi fejlődésről zajló vitát vissza kell helyeznünk a korba, amikor az elképzelések modern formában és értelemben megjelentek. Tehát a múltba.

#### **Rövid történeti áttekintés**

E dolgozatban nincs lehetőségünk arra, hogy az emberi társadalmi fejlődés elméletét részletesen megvitassuk. Mindenesetre hasznos lehet, egy rövid történeti áttekintés e fogalom kialakulásáról és használatáról az elmúlt századokban.

Az európai tudományos hagyományban az emberi fejlődés elmélete nem egyszer merült fel. Darwinnak voltak kortársai, akik szintén eljutottak ehhez az elképzeléshez, amely végül is őt A fajok eredete megírására készítette 1859-ben. De emlékeztetnünk kell arra is, hogy az európai tudományos gondolkodásban az elmélet sokkal korábbi.

Amit most tárgyalunk, nem annyira az emberi evolúció, hanem az emberi társadalmi fejlődés kérdése, amelyben a felvilágosodás korának van döntő jelentősége. A XVIII. században a történelem törvényeiről folytatott vita számos elméletet eredményezett Vico, Holbach, Montesquieu, Turgot, Ferguson, Miller, Helvetius, Condorcet és mások részletesen tárgyalták

a történelem törvényszerűségének problémáját. Ezek számos evolúciós elméletet eredményeztek, amelyek különbségeik ellenére is a történelem nagyon hasonló értelmezését javasolják.

Először is többé-kevésbé közös a meggyőződés arról, hogy a történelem egyenes vonalúan fejlődik. Minden társadalomnak a történeti fejlődés ugyanazon pályáját kell bejárnia, senki sem járhat a maga útján, nem létezik saját speciális történelmi fejlődés. A történelemnek egy változata van, nincs szükség (tolerancia) változatokra.

Másodszor a történelem szakaszosan fejlődik. Nincs közös álláspont az állomások számáról (Robertson, Montesquieu, Turgot és Vico hármát ajánl, Condorcet például tizet) sem lényegükről, tartalmukról (Robertson és Montesquieu három szakaszból - vadság, barbarizmus, civilizáció - ír; Vico az istenek, hősök és emberek koráról; Turgot a vadászat, pásztorkodás és földművelés szakaszairól). Azonban közös, hogy ezekben az elképzelésekben a történelem egy „megszakított folytonosság”, az állomások között alapvető és minőségi különbségek vannak, amelyek nemcsak az intézményeket befolyásolják (ezek minden állomásra jellemzőek), de a „szellemi állapotot” is, a emberi gondolkodás egy fajtáját, ahogy az emberek abban a szakaszban élnek. A szociokulturális fejlődés elve szerint, ezek az állomások is egy sort alkotnak, a fejlődés szerint minden társadalomnak és kultúrának az állomások ugyanazon a sorrendjét kell követnie. Semelyik kultúra, társadalom sem módosíthatja ezt az elrendelést.

A fent említett elvek egy bizonyos kombinációja vezet a harmadik alapelvhez a szociokulturális fejlődés egyetemességének elvéhez. A szociokulturális evolúció egyetemes modell, sem többvonalúság, sem változatok a sorrendben nem lehetségesek. Ez az oka annak a kijelentésnek is, hogy az alacsonyabb szinten álló társadalom és kultúrák Európa történelmét mutatják, és viszont, Európa egyfajta megtestesülése a nem európai társadalmak és kultúrák jövőjének.

Világosan látható, hogy az univerzalitás, és az egyvonalúság egyik következménye a kultúrák és társadalmak különbségének nagyon speciális értelmezése. Ezeket a különbségeket a történelem „sebességében” lévő eltérésként értelmezik. Egyes társadalmak - különböző okok miatt - lassabbak a történeti haladásban, mások gyorsabbak. Ez és nem a szociokulturális fejlődés különböző változatai az oka annak a ténynek, empirikusan a társadalmak és kultúrák elég nagy mértékben, és elég alapvetően különböznek egymástól.

A felvilágosodás a társadalmi-kulturális fejlődésről vallott felfogásának, ötödik jellemzőjeként a fejlődés és az előmenetel közti kapcsolatot kell említeni. Az evolúció minden esetben előrehaladást jelent. Sőt mi több, a társadalmi-kulturális fejlődés már önmagában véve a haladás törvénye. Az ilyen magyarázatok egyik alapvető eredménye az a következtetés is, hogy azok a társadalmak és kultúrák, amelyek gyorsabbak, progresszívebbek is, mint azok a társadalmak, amelyek lassabbak kevésbé haladóak. És a történelmi törvényszerűség az utóbbiakat haladóbbá fogja tenni.

A történelem megfelelő elgondolásának van még egy alapvető vonása a felvilágosodás szerzői számára. Nevezetesen a megjósolhatóság. Mivel a természettörvény kormányozza a történelmet, lehetséges a jövőt előre megtudni. Legalábbis a kevésbé progresszív kultúrák és társadalmak számára nem kétséges, hogy mi a jövőjük: a jelenlegi Európa. De Európa számára is világos, hogy a jövő egy optimista periódust jelent: nagyobb ésszerűséget, nagyobb fejlődést, nagyobb egyenlőséget. Nem feltétlenül egy földi mennyországot, de bizonyosan valami sokkal jobbat, mint a múlt vagy a jelen.

Végül a legutolsó ténynek meg kell említeni, hogy a felvilágosodás álláspontja tartalmazza a toleranciát, de a társadalmi és kulturális különbségeknek hierarchia nélküli megítélését nem. Egyike a történelmi egyvonalúság, egyetemesség, a szakaszos modell és fejlődés, a haladás

képzete szükségszerű következményeinek, az a tény, hogy a társadalmak és kultúrák között nemcsak a különbségek léteznek, de ezek a különbségek felölelik a többé-kevésbé progresszív szakaszait az evolúciónak. Minthogy csak egy emberiség, a történelemnek csak egy törvénye, és az evolúciónak csak egy célja van a különbségeket „természetesen” elkerülhetetlennek kell tartani.

Mivel a szociokulturális fejlődés különböző szakaszai a történelmi fejlődés eltérő szakaszait mutatják, a különböző szociokulturális intézmények ugyanazokat a különbségeket mutatják, mivel az egyenlőtlenségek az emberi elmében a különböző történelmi állomások eredményei, a fejlődésben - ezeknek a különbségek evolúciójának léteznie kell. Míg a fejlődés ilyen kritériuma létezik, ami közös célban valósul meg, ez a végső eredménye a szociokulturális evolúció folyamatának. És mindez (többé-kevésbé sikeresen) mérhető: egy adott társadalom, kultúra, intézmény milyen közel van ehhez a célhoz, vagy milyen távol áll tőle. Ezen kívül nem csupán az lehetséges, hogy hierarchikusan kiértékeljük a különbségeket a társadalmak és kultúrák között, hanem tulajdonképpen szükségszerű is megtenni ezt - egy ilyen evolúcióhoz elkerülhetetlen lépés a jövő társadalmi, kulturális, intézményi fejlődésének megértése.

A felvilágosodás antropológiai helyzetének, logikájának az emberi történelem megismerésének a természeti törvény részeként, tehát a történelmet a társadalom, kultúra természetes jelenségként felfogásának, sokkal több köze van a modern felfogáshoz, mint fentebb vázoltuk. De a jelen tárgyaláshoz, a felvilágosodás antropológiájának fent említett elemei bőven elegek, csupán egy végső megjegyzést kell tennünk.

Az evolúció a felvilágosodás szerint történeti, szociális, kulturális és nem biológiai volt. Vagy másként megfogalmazva: az evolúció modern felfedezése történeti, kulturális, társadalmi formában történt. Ez a tehát nem-biológiai fejlődés volt, amely a XVIII., és a XIX. század elejének legjobb elméinek gondolkodásmódját meghatározta. Ez volt a korszellem, amely oly erősen befolyásolta Darwint, hogy nyíltan kijelentette: „Ez inkább egy egyedi példánya annak a módnak, ahogy azonos nézetek kb. ugyanabban az időben keletkeztek. Goethe Németországban, Dr. Darwin Angliában és Geoffry Saint-Hilaire Franciaországban, ugyanarra a következtetésre jutottak a fajok eredetéről, tíz éven belül 1794/5-höz képest” (Darwin, 1985:18). Semmi kétség, ez az eredetiség hiányának egyfajta megvallása.

A XIX. század eleji gondolkodás a felvilágosodás örökségére hagyatkozott. E század során a társadalmi evolúció hipotetikusán túlhaladottá vált ill. újraértelmezték. Túlhaladta a biológia, és újraértelmezte a kulturális evolucionizmus. E kettő közül nagyobb hatású és tudományosan jelentősebb volt az első lépés. A XIX. század az evolúciós tézis biológiai változatának szakasza. Ez a változás, amely a társadalmi evolúció átvitelének eredménye volt a természet-tudomány területére, egy olyan lépés, amely ma már teljesen elfeledett. Ma már többé-kevésbé teljesen világosan tűnik, hogy az evolúciót Darwin fedezte fel a biológiában.

Mindenesetre a felvilágosodás társadalmi evolúcióról vallott felfogásának újraértelmezése, amelyet a kulturális evolucionizmus végzett el, egy fontos fejlemény. Nem azért, mert ez jól ismert (hisz nem), hanem mert egy fajta „közmegegyezéssel” eredményezett az emberi fejlődés koncepciójának problémájával, amely ma általában elfogadott. Pláne az antropológusoknál.

Talán a legfontosabb lépést ebben az újraértelmezésben Morgan végezte el. Bár azt gondolhatnánk, hogy Morgan csak szintetizálta a szociális és kulturális fejlődésről meglevő tudást, amit a XIX. század szerzői halmoztak fel - hozzá kell tenni, hogy az ő szintézise hozta létre a végső modelljét a társadalmi fejlődés elméletének. A társadalmi fejlődésről szóló viták általában teljesen mellőzik a felvilágosodás szerzőit, de mindenki említi Morgan *Acient Society* c. művét.

Mik tehát a legfontosabb jegyei Morgan újraértelmezésének a felvilágosodás korának a történelmi fejlődéséről vallott elképzelésével kapcsolatban?

- Morgan átvette a 3 szakaszos fejlődési modellt (Montesquieu és Robertson verzióját), és hozzáadott egy részletes felsorolást. A vadságot és a barbarizmust 3 részre osztotta (alsó, középső és felső vadság ill. barbarizmus) a civilizáció szakaszát nem szakaszolta (Morgan, 1981:40). Ezenkívül mindegyik részről egy precíz leírást adott (gazdaság, család-típus, királyság, terminológia, társadalompolitikai szervezet...)
- Átvette a társadalomfejlődés egyvonalúságának elvét, azaz, hogy a kultúráknak és társadalmaknak történeti fejlődés ugyanazon modelljét kell bevégezniük. Amit hozzátett: „az emberi szükségletek hasonló körülmények között lényegileg ugyanazok, és a művészet, az intézmények, az életmód lényegileg azonosak”. A kifejezések „lényegileg ugyanazok”, lényegileg azonosak” mindenestre magukban foglalnak különbségeket is. Bár minden társadalom - például - a felső, középső és alsó barbarizmusban lényegileg ugyanazt a típust képviseli, nem ugyanazok a részletekben. Az evolúció viszonylagos, nem egyforma, bár a történelem legalább is lényegét tekintve, egyvonalú. Nagyon hasonlóan. Morgan átvette a szociokulturális fejlődés egyetemességének elvét.
- Morgan szintén átvette a felvilágosodás felfogását az evolúció és haladás kapcsolatáról: semmi kétség, hogy az evolúció előre haladást eredményez, vagy pontosabban az evolúció maga a progresszió folyamata. Az evolúció lényege a haladás. Ő (csupán) egy részletes leírást adott ehhez hozzá: milyen a progresszió a gazdaság, társadalompolitikai szervezet, család.... területén.
- Morgan átvette a történelem megjósolhatóságának tézisé: Minden kétséget kizáróan meg lehet határozni egy társadalom, egy intézmény jövőjét. És ő hozzátette a meghatározás előtti lépést is tudniillik, a jelenlegi állapot pontos elhelyezését a fejlődés szakaszai között. Az ő három szakaszos elmélete- alszakaszaival együtt- ugyanis nem csak az általános vázlata volt a történeti fejlődésnek, hanem egyben egy eszköz is a jelen állapotának vizsgálatára. Ezzel az elgondolással lehetségesség vált az összes létező civilizáció elhelyezése a fejlődési sorban, és mivel lehetségessé vált a jelenlegi kultúrák helyzetének precíz meghatározása, a jövőbeni fejlődés részleteiben is megjósolható lett.
- Végül, de nem utolsó sorban Morgan átvette a fejlődés szakaszainak hierarchikus elrendezését. Ehhez nem adott hozzá semmit.

Tehát az a kép amit Morgan *Acient Society* c. műve felvázolt, bár jóval precízebb volt, lényegében nem különbözött a korábbi elgondolásoktól. Világos volt: a történelemben létezik egy törvény, a társadalmi evolúció törvénye, amely minden társadalom fejlődését irányítja és - nagyon pontosan - vezeti a kezdetektől a végéig, a civilizációig. A társadalmak különbözősége abból fakad, hogy a fejlődés eltérő fokain állnak. Történelmünk tanulmányozható azokon a társadalmakon, amelyek alacsonyabb szinten állnak, és viszont, ők a mi civilizációnkban saját jövőjüket csodálhatják meg. Ahhoz, hogy valahol létrehozzák a civilizációt nem kell mást tenni, mint a történelem törvényével együtt dolgozni. A kevésbé fejlett kultúrák eltűnése ebből a nézőpontból normális, mi több: szükségszerű. Minden kultúra meg fogja ismételni Európa fejlődését. És végül olyanokká válnak, mint amilyenek mi most vagyunk. A különbségek végleg eltűnnek. Mivel tudományos eszközünk is van a társadalmi fejlettség fokának mérésére, nemcsak meghatározhatjuk minden egyes társadalom helyzetét, hanem a jövőbeni fejlődését is részletesen megadhatjuk. És talán, ami a legfontosabb: a társadalmi fejlődés biztosítja a jobb jövőt, garantálja a haladást. A természettörvény tehát optimista. Ezen kívül: objektív, tudományos és szükségszerű.

## Evolúciós kritika

Az evolúció kritikája azzal kezdődik, amikor Kuper (1994:1) felteszi a kérdést. „Mindent a Darwiniánusok tudnak?” E kérdés egy olyan kétséget fejez ki, ami semmi esetre sem mellékes. A probléma az, hogy alapvető különbség van az evolúció darwini és morgani értelmezése, biológiai és társadalmi értelme között. Az alapvető különbség Darwin és Morgan között nem csak a területek különbözőségéből fakad, hanem - mindenek előtt - a logika különbözőségéből. Van egy lényeges pont, amelyben Morgan társadalmi fejlődése alapján véve különbözik Darwin evolúciójától, ez a pont a haladás. Darwin ragaszkodik, ahhoz, hogy az evolúció nem azonos folyamat a haladással. A haladás gondolatát „meghatározatlan érzésként” kezeli (Darwin, 1985:292). És Morgan, amint az fentebb említettük, ellenkezőleg, ragaszkodik ahhoz, hogy a társadalmi fejlődés mindig előidézi a technikai, gazdasági és társadalmi haladást. A társadalmi fejlődés (többé-kevésbé) ugyanaz, mint az előbb említett formái a fejlődésnek.

Tehát - a társadalmi fejlődés nézőpontjából - adott egy alapvető probléma Darwin evolúciós felfogásával. „Talán a legnagyobb nehézség, amit Darwin elmélete jelentett, az az elgondolása volt, hogy a fejlődés nem foglal magában irányt, vagy előremenetelt, annyira, hogy nem követ semmiféle tervet” (Kuper 1988:2).

Ez így egy radikális váltás a felvilágosodás evolúciós felfogásához képest. Ebből a nézőpontból Darwin kritizálta Lamarckot is, aki átvette a felvilágosodás... a fejlődést a progresszióval. „Ő (Darwin) Lamarck könyvét valóságosan szemétnak nevezte, és hozzátette, hogy semmilyen tényt vagy gondolatot sem vett belőle. ‘Isten ments’ - írta egyszer kegyesen ‘Lamarck ostobaságától a „fejlődés hajlamától” ...átvétele...

Elutasította Lamarck hitét a progresszív fejlődésben, ragaszkodott ahhoz, hogy a történelemnek nincs ilyen kényelmes terve, és a helyi lakosság és az egész faj néha valójában kiveszőben van” (Kuper 1994:8).

„Nem hiszek a fejlődés rögzített törvényében” - írta Darwin a Fajok eredetében, ezért amikor a keresztény értelmiségiek az ő „materialista” elméletét támadták, valójában arra a nézetre gondoltak, hogy a történelem esetleges, tervezetlen, cél nélküli, egyszerűen mutációk és természetes kiválasztódás eredménye” (Kuper 1994:46).

- Ha az evolúció nem követ semmilyen különleges tervet, akkor nem lehetséges, hogy megjósoljuk a jövőt. „Darwin azzal érvelt, hogy a természetes kiválasztódás többé-kevésbé véletlenszerű, egyéni variációkban működik. És mivel a környezeti tényezők döntő jelentőségűek, megjósolhatatlanok... Ennek megfelelően a fajok történetét ki lehet nyomozni visszafelé időben, de nem lehet megjósolni jövőbeni pályájukat. Szintén nehéz, bár nem lehetetlen a fejlődés értékelése (Kuper 1988:2).
- Mivel az evolúció semmiféle tervet nem követ, mivel a véletlen eredménye, és a környezetnek, döntő szerepe van a fejlődésben, így nem állítható, hogy egyenes vonalú folyamat. „Azonos eredettel rendelkező csoportok, különbözőképpen fejlődhetnek, ha eltérő környezetbe választjuk szét őket... Ebből következik, hogy a történelem nem unilineáris”.

Tehát mit tudunk?

Darwinnál létezik egy biológiai evolúció terv nélkül, véletlenszerűséggel, megjósolhatatlansággal, az egyenes vonalú fejlődés hiányával, a jobb és boldogabb jövő ígérete nélkül. A folyamat, amely kifejezetten nem kínál semmifajta optimizmust.

Morgan szerint pedig egy olyan társadalmi fejlődés zajlik, amelynek pontos terve van, és a technikai, gazdasági, társadalmi progresszió törvényei irányítják, azzal a lehetőséggel, hogy nem csupán a múltat lehet rekonstruálni, hanem meg lehet jósolni a jövőt, lényegében az egyenesvonalúságból, illetve a progresszióból, amely fenntartja a fejlődést.

Ez nagyon lényeges különbség valóban. S nyilván Kuper következtetésének is oka: „Számos úgynevezett evolucionalista, beleértve Morgant, és Frazert, ... a progresszió apostolai voltak” (Kuper 1991:50).

Ezek a rövid megjegyzések egy dolgot biztos tisztán megmutatnak: Morgan társadalmi fejlődésről alkotott elképzelésének nagyon kevés közös pontja van Darwin biológiai evolúciós elgondolásával. Az evolúció terminus mindkét esetben félrevezető. Ha a darwini értelemben vett evolúciót akarjuk alkalmazni a társadalmi progresszió területén, egy olyan folyamatot kell vennünk, amely véletlenszerű, amely haladást eredményezhet, de amely elfajuláshoz is vetethet, amelyet nem lehet ellenőrizni, és amellyel kapcsolatban nem lehet törekvésünk, hogy megjósoljuk a jövőt, tehát egy folyamat, amely alapvetően nyitott nagyon különböző megoldásokra.

Azaz amivel itt szembe találjuk magunkat az egy szokatlan alternatíva: a darwini evolúció vagy a társadalmi evolúció.

Most a kérdés: mi a hiba a társadalmi fejlődés folyamatával az evolucionalisták szemszögéből (természetesen Darwin) megválaszolható? A válasz egyszerű: a darwini társadalmi fejlődés a megoldás, ami nem létezik.

### **Coevolúciós kritika**

A társadalmi fejlődés koncepciójának evolúciós kritikája lényegében a társadalmi fejlődés nem evolucionalista karakterének kritikája. Coevolucionalisták egy lépéssel tovább léptek, ők magának az evolúciónak a fogalmát kritizálták. Amire a kritikájuk irányult, az maga az alap, amiből az evolúciós kritika kinő. Számukra nincs fejlődés, ami az alapvető elv lenne, a megértés törvénye, a fajok eredete... (Levins, Lewontin, 1985; Lewontin, Rose, Kamin, 1994).

Az együttes fejlődés kritikája történeti megjegyzéssel kezdődik: „Az evolúció modern elméletét jogosan nevezik „darwininak”, nem azért mintha Darwin fedezte volna fel az evolúció elméletét, hiszen ezt nem tette, hanem mert Darwin találmánya a természetes kiválasztódás, az egyetlen hajtóereje az evolúciónak. Bár Darwin tudatában volt, hogy az élőlények evolúciós változásának folyamata, teljesen különbözik minden ismert történelmi folyamattól, így annak megfogalmazása egy radikális ismeretelméleti szakítás volt a korábbi elméletekkel. Darwin előtt a történeti változás elméletei mind az átalakulásról szóltak. Azaz a rendszerek időbeni változása azért ment végbe, mert a rendszer minden eleme egy egyéni átalakuláson ment keresztül az élete során... Darwin épp ellenkezőleg a változás elvét javasolta, hogy az csoport egyes tagjai néhány tulajdonságukban különböznek egymástól, és a rendszer azáltal fejlődik, hogy a különböző típusok aránya változik. Létezik egy kiválasztási folyamat, amelyben néhány fajta típus megmarad, mások eltűnnek, tehát a közösség természete anélkül módosul, hogy az egymásra következő tagokban változás történne” (Levins, Lewontin, 1985:85,86). És: „Darwin tézise a közvetlen materiális erőről, amellyel a „természet” válogathat a változatok között, hogy még alkalmasabb típusokat hozzon létre, együtt az egyéni változásokra való összpontosítással, mint a tanulmányozás megfelelő tárgyával egy mechanizmust eredményez az evolúció számára... Ez három tézist tartalmaz:



- A fajon belüli egyedek eltérnek, pszichológiailag, morfológiailag és viselkedésükben: a változás elve
- Egy átlagos utód jobban hasonlít a szüleiére, mint más nem rokon egyedekre: az örökl(őd)és elve
- A különböző változatok eltérő számban élnek az utódok között: a természetes szelekció elve.

E három elvből automatikusan következik, hogy az evolúció meg fog történni... Darwin elmélete teljesen mentes bármilyen kikövetkeztethető, de megfigyelhetetlen valóságtól, mint erők, pályák, atomok” (uo. 32-33).

Ámbár Darwin ismeretelméleti áttörése kétségtelenül alapvető jelentőségű, a coevolucioanlisták kimutatták, hogy „a variációk közti választás elmélete önmagában nem teljes az evolúció magyarázataként. Először is nem számol az változatok eredetével, ami egy rendkívül kellemetlen probléma lett volna Darwin számára... Másodszor, még ha van is egy mechanizmus a változatok eredetére, Darwin nem állapított meg ennek átöröklésére szolgáló mechanizmust... Harmadrészt a variációk közti kiválasztódás elmélete megmagyarázhatja az egyes fajok időbeni lassú változását, de nem magyarázza a fajok szétválását különböző vonalakra” (uo. 33-34). De a mi tárgyalásunk szempontjából van egy újabb korlát is, amely összefügg Darwin elméletének, mint a változás elméletének karakterével. Ugyanis: „Az átalakulás elméleteiben az egyes elemek alanyai az evolúciós folyamatnak... Darwin változások elméletében az élőlények az evolúciós erők tárgyai, nem pedig alanyai (uo. 86-87).

Valójában csak itt kezdődik maga a coevolúciós kritika. A darwini probléma a következő: „Bár a klasszikus darwinizmus az élőlényeket belső és külső erők összefüggésébe helyezi, mindegyik saját törvénnyel rendelkezik, függetlenül egymástól, és attól az élőlénytől amelynek a teremtményei. Egy furcsa módon az élőlények, a tárgyai ezeknek az erőknek, érdektelenné válnak az evolucionalisták számára, mert az organizmusok fejlődése csak a környezet evolúciójának átváltozása (uo. 88). Az eredmény „menekülés az élőlényektől”.

A coevolucionalistáknál az élőlény és környezete kapcsolatának egy sokkal alkalmasabb értelmezése áll, amely tartalmaz egy aktív részt az élőlény számára „egy komplex dialektikus kapcsolat a gén, a környezet, és az élőlény hármasságának elemei között (Levin, Lewontin, 1985: 105).

Így az élőlénynek kettős kapcsolata van környezetével, annak terméke, és annak aktív összetevője. Az élőlények ilyen helyzete előidézi néhány azonnali következményt, a környezet és a genotípus közti interakciót: „Az élőlény részben, a gének és a környezet interakciójából jön létre, de az élőlény alakítja környezetét, és részt is vesz a saját építményében” (uo.).

Attól, hogy pusztán tárgyai, vagy pusztán alanyai saját fejlődésüknek az élőlények egy időben mindkettővé válnak (Levins, Lewontin, 1987:274-9).

A genotípus és a környezet közvetve (nem közvetlenül) lép kapcsolatba egymással - egy élőlényen keresztül: „A belső és külső tényezők, gének és környezet együtt lépnek fel a az organizmus közvetítésével” (Levins, Lewontin, 1984:89). Az élőlény aktív beavatkozását a természetbe legalább 5 dolog alkotja: Az élőlények meghatározzák mi releváns... Az élőlények megváltoztatják a külvilágot, amint kapcsolatba kerülnek vele... Az organizmusok... fizikai jeleket, amelyek a környező világból érik őket... Az organizmusok megváltoztatják a statisztikai mintázatát a környezet variációnak a külső világban... A környezet-organizmus kapcsolat meghatározza a kiválasztott jellegzetességet... (uo. 99-102). Ezek a tények minden élőlényre érvényesek, nem csak az emberekre: „lehetetlen elkerülni a következtetést, hogy az organizmusok maguk alkotják környezetük minden szempontját. Nem külső erők passzív

tárgyai, hanem a létrehozói és módosítói ezeknek az erőknek. Az átváltozást és alkalmazkodást fel kell váltani egy konstrukcióval, az átváltozás, amelynek következményei vannak az evolúciós elméletre” (uo. 104).

Az első következtetés a modell megváltoztatása. A kettős modell (gén-környezet) alkalmazása helyett a coevolucionalisták bevezetik a négy faktoros modellt (gén, környezet, véletlen, organizmus): „minden pillanatban a gén, környezet, véletlen, organizmus mint egész, mind részt vesz” (uo. 89).

A második következtetés az a nyilvánvaló tény, hogy soha nem létezett a fejlődésnek egy olyan törvénye, mint az evolúció. Ami létezett, és most is létezik, a coevolucionalisták nézőpontjából, a coevolúció törvénye (uo. 104).

A coevolucionalisták minden következtetésének közvetlen jelentősége van a társadalmi fejlődés értelmezését illetően. Nem csak azért mert a coevolucionalisták elvben negatív attitűdökkel viseltetnek az olyan magyarázatok felé, amelyek túlbecsülik a biológiai faktorok jelentőségét a társadalmi életben, hanem mert ők szintén ragaszkodnak a társadalom történeke és a társadalmi életnek sokkal összetettebb magyarázatához, mint azok, akik az evolucionalizmust ajánlják: „Először is a társadalmi szerveződéseknek számos tulajdonsága van, amelyek egyedülállóak, és nem változtathatók meg a társadalom összetételének megváltoztatásával... Míg a biológiai deterministák néha azt állítják, hogy a társadalmi pozíciók és tudás szétosztását a természeti lehetőségek korlátozzák, a magas munkanélküliség a végzett mérnökök, angol, filozófiai, történelmi és hasonló Ph.D.-vel rendelkezők között világosan mutatja, hogy ez nem igaz. Másrészt a társadalmi struktúrák történelmi változásai olyan gyorsan zajlanak le, hogy a társadalomban lévő különböző genotípusok tulajdonságainak semmilyen változása sem magyarázhatja meg őket... Ugyanakkor a társadalom nyilvánvalóan egyedekből épül fel. A társadalom nem egy jelenség amely számos változatban létezett az évszázadok során, maga egy organizmus”.

Most már megadható coevolucionalisták válasza a kérdésre, hogy mi a probléma az emberi társadalmi fejlődés koncepciójával. Legalább két dolog téves. Az első, hogy a fajok fejlődése nem követte az evolúció törvényét, hanem a coevolúciót. A második, hogy a társadalmak nem olyan létezők, amelyek az evolúció vagy a coevolúció alanyai.

És ha a lehetséges megoldás az első problémára a coevolúciós törvények felállítása a társadalmak számára, a lehetséges megoldás a második problémára nyilvánvalóan nem létezik. Mivel a társadalmak nem léteznek mint biológiai entitások.

### **Záró megjegyzések**

Az a remény az emberiség társadalmi fejlődésének létezik egy objektív természettörvénye, a társadalmi evolúció törvénye, ahogy itt világosan bemutattuk, egy túl optimista várakozás, amely nem Darwinnal, illetve a darwini evolúciós elmélettel, hanem mindenek előtt a felvilágosodás felfogásával (a fejlődés, mint a történelem alapvető törvénye) hozható kapcsolatba. A társadalomtudományokban ez a folytonosság jórészt feledésbe merült, vagy rosszul értelmezték, mint a darwinizmussal fennálló folyamatosságot. Ez egyfajta biztonságérzetet és az objektivitás képzetét eredményezte. A társadalomtudósok erre nagyon is vágytak, mivel ez azt biztosította volna, hogy lehetséges, hogy a társadalomtudomány ugyanolyan objektív tudománnyá váljék, mint a természettudományok.

Tehát annak a tézisnek az elutasítása, hogy a társadalomfejlődésnek létezik egy modellje, abban a formában, mint a társadalmi evolúció, sokkal többet jelent, mint az alapvető tételek megváltoztatását. Ez problémássá teszi a társadalomtudományok helyzetét egészében, és az

antropológia tudományos jellegét. Természetesen szép lenne, ha létezne a társadalmi fejlődésnek egy objektív törvénye: de mi van ha ez nincs? És természetesen jó lenne, ha valami biztosítaná a társadalomtudományok objektív jellegét, de mi van ha ez sincs?

Ez valóban kérdéses, akár tudunk hozzátenni Sapir több mint hatvan éve tett lakonikus állításához, akár nem: „A tökéletes objektivitás jó dolog lenne, de mivel nem érhetjük el, be kell érünk valami rosszabbal” (Sapir, 1994:61).

Talán ez nem a legoptimistább következtetés, de talán elég ösztönző.

---

*Fordította: Tabajdi Gábor (ELTE BTK)*

## **Marta Crivos - Fernando Tula Molina**

### **Antropológia és evolúció a La Plata-i Természettudományi Múzeumban**

#### **Tartalmi összefoglaló**

Az „amerikai hagyományt” mindig is az antropológiai tudományágakat egyesítő vízióval azonosították, amely országainkban Franz Boas óta sajátos jelleggel ruházta fel az antropológiai kutató és oktató programok jelentős részét, bár ebben az antropológia történetírői által tanúsított kellő figyelem hiányában fellépő folyamatok is szerepet játszottak.

Ez az elvi program az antropológusok oktatására és a kutatások végzésére jellemző helyi adottságok sajátos jellege miatt azonban nem mindig valósult meg. A tudományágak előbb említett integrációjának megvalósulása a konkrét gyakorlat létrejöttét eredményezné és érintené az adott környezetben a pályára lépő és kutatásokat folytató tudósokat is.

A La Plata-i Természettudományi Kar és Múzeum annak a sajátos jellegű antropológiának a példája, amely az emberi fajnak és kulturális teljesítményének a biodiverzitásban betöltött szerepén: eredetén, evolúcióján, elterjedésén, varianciamutatóin, alkalmazkodási képességén és a különböző környezetben élő más természeti fajokkal való kapcsolatán alapul. Az intézményes történelem során az evolúció elmélete szolgáltatta a szükséges keretet a különböző tudományok az értelmezés szintjén történő integrációjára. Ennek ellenére mégis érzékelhető különbségek mutatkoznak az evolúciós fogalmak és tanok értelmező forrásként történő alkalmazásának gyakoriságában, terjedelmében és folytonosságában az antropológia különböző - biológiai, archeológiai, szociokulturális - területein. A „variáció és természetes kiválasztódás” darwini populációelméletének egyes pontjait a történeti értelmezés egy lehetséges példaként elfogadva szándékunkban áll alkalmazásuk az evolúciós fogalmak és hipotézisek használatában megmutatkozó állandóság és változékonyság elemzésében az említett intézményi környezetben tapasztalható emberi jelenségek értelmezése során.

#### **Az antropológia integrációja és a „helyi adottságok”**

Az „amerikai hagyományt” mindig is azonosult az antropológiai tudományágakat egyesítő szemlélettel, amely Franz Boas-t követően, és a kellő figyelem hiányára visszavezethető okok miatt rányomta bélyegét országainkban az antropológia fejlődésére és a kutatóközpontok kialakulására.

Ebből következik, hogy az „emberrel kapcsolatos tudományokat” művelő intézmények céljainak egyike a boas-i értelemben vett összehasonlító és holisztikus szemlélet megvalósítása. A La Plata Múzeumhoz hasonló esetekben azonban csak a hasonló programok melletti verbális kiállítás valósult meg.

Ezen tanulmány központi tétele, hogy a fent említett elvi javaslat megvalósítása szoros kapcsolatban áll az antropológusok oktatásának és a kutatómunka végzésének helyi adottságaival, azaz az adott időben a tudományos közösségre jellemző intellektuális és szakmai követelmények sajátosságaival. Ebben az értelemben a frissen megalakult oktatási egység integrációja - többek között - olyan konkrét gyakorlat létrejöttét eredményezné, amely kölcsönös kapcsolatot hozna létre az azonos környezetből származó tudósok között.

Hazánkban, különösen az elmúlt években számos magyarázat született a párbeszéd és az interdiszciplináris együttműködés során felmerülő nehézségekről. Ennek ellenére létezik egy, a közöttünk fennálló különbségek magyarázatánál gyakran előforduló szempont, amivel senki sem számol. Ez az a tény, hogy a La Plata Múzeum, a Buenos Aires-i Egyetem, vagy a Rosario-i Egyetem antropológusai vagyunk. Szeretjük kifigurázni a porteño (Buenos Aires-i) vagy La Plata-i antropológusokat, és ezzel elfogadjuk az egyes intézményi környezetek sajátosságait. Márpedig pontosan ezeket az intézményi sajátosságokat akarjuk az értelmezés segítségére hívni az antropológia egyes intézményekben történő oktatása során felmerülő különbségek magyarázatánál. A tanterv vonatkozásában ez nem jelent problémát, hisz ezekben világosan látjuk a humán és a természettudományok egymástól eltérő arányú, különböző specializációkat eredményező részvételét, ami a szakma hallgatólágos elfogadását is élvezi. Így például a Buenos Aires-i Egyetem humán orientációjú antropológusai többé-kevésbé különböznek a La Plata-i Egyetem természettudományi orientációjú antropológusaitól. Ezért, bár a jelen dolgozat pusztán a probléma feltárására tesz kísérletet és kiáll az evolucionista ismeretelmélet mint a megvitatáshoz szükséges eszköz mellett, kifejezzük azon meggyőződésünk, hogy az országainkban a tudás létrehozásáért és továbbadásáért felelős intézmények sajátosságait szemrevételezve lehetőségünk nyílik az antropológia különböző szakterületeinek kapcsolatát erősítő vagy gyengítő háttér alaposabb megismerésére is.

### Ismeretelméleti keretek

Mióta Tylor kultúraelmélete bevezette az „öröklődés” és a „szerzett tulajdonságok” lamarcki fogalmát, az evolúcióról nem csak biológiai, hanem kulturális értelemben is beszélhetünk. Az evolúciós elmélet alkalmazási területének így módon történő bővítésével egy általános keretet nyerünk témánkhoz, az antropológia tudományágként történő alkalmazkodásának vizsgálatához, melynek során az antropológia alkalmazkodóképességét vesszük szemügyre az egyes intézmények keretein belül.

Elsősorban a poszt-darwiniánus vagy populációelmélet képezi majd kutatásaink ismeretelméleti foglalatát. Ez azt jelenti, hogy munkánk során elfogadjuk azt az elsősorban Stephen Tomlin által vizsgált feltevést, mely szerint „a ‘variáció és a természetes kiválasztódás’ darwini populációelmélete a történelem magyarázatának mindenre kiterjedő, egyetemes módja, amely megfelelő körülmények között másféle entitásokra és történelmi populációkra is alkalmazható”. Ennek értelmében a változást és a folytonosságot a biológiai fajok és a szellemi alkotások esetében is a variáció és a kiválasztódáson alapuló fennmaradás példáinak tekinthetjük, melyek a környezethez való sikeres vagy sikertelen alkalmazkodást tükrözik.

Ismeretelméleti keretünk előnyeit a következő fő pontokban foglalhatjuk össze:

- Az „evolúció” kifejezés jelentését olyan tágabb értelemben vett kifejezésként tartja fenn, amely minden olyan történelmi folyamatra alkalmazható, melyben a zárt, de változó „populációt” a közös eredet révén rokonságban álló alkotóelemek egymást követő csoportjai alkotják. Ugyanakkor megszabadítja a kulturális folyamatok evolúciós magyarázatának kudarcát okozó teleologizmustól és determinizmustól.
- Az összefüggéseket nem a strukturális és funkcionális antropológia módszerei szerint rögzíti, ezért az intézményen belüli és az intézmények közötti módosulások egyaránt számba vehetők. Így módon, a „strukturális belső kapcsolatok” a „történetileg változó interakcióktól” egy elméleten vagy intézményen belüli és különböző elméletek vagy intézmények közötti megkülönböztetése révén érthetővé vált, hogy egy szakma belső szerveződése hogyan alkalmazkodik a történelem folyamán változó körülményekhez.

- Lakatos Imre nyomán rávilágít arra, hogy nem szabad az internalista és externalista beszámolókat egymást kizáró módon értelmeznünk. Mindamellet az is nyilvánvaló, hogy a szellemi újítások „kiválasztódási kritériumaival” kapcsolatos kérdések az internalista, a fogalmi változások lehetőségeivel és feltételeivel kapcsolatosak pedig az externalista nézőponthoz állnak közelebb. Így el kell fogadnunk, hogy egyrészt még az elvontabb érvek is csak azon feltevés elfogadása mellett magyarázhatók, hogy a szellemin kívüli háttér megfelelő volt, másrészt pedig, hogy semmilyen külső segítség nem lesz szellemileg termékeny, ha a tárgy még nem érett meg a kutatásra.
- Az újításokat a tudományág művelőinek általános szellemi ideáljai és a korábbi tapasztalaton alapuló stratégiák alapján magyarázza. Ugyanakkor, az utóbbiak - egyébként kisebb mértékű változása - a terepen szerzett tapasztalatok kritikai és összehasonlító analízise segítségével értelmezhető, ami a legígéretesebb stratégia kiválasztásához vezet. Ez a nézőpont azt is jelenti, hogy a tudományos értékelés tapasztalati megfelelése az alkalmazhatóság és nem az igazság kérdése. Ebből következőleg lehetőség nyílik a korábbi ismeretelméletek következtetéseinek megdöntése és annak szemléltetése előtt, hogy a forradalmi változások szigorú értelemben véve pusztán látszólagosak.

Mindez a fogalmi változások magyarázatának kulcsaként bizonyítékul szolgál a biológiai és fogalmi változások közötti analógia termékenysége. Következésképpen nem nélkülöz minden alapot egy szellemi ökológia keretként történő kiválasztása a racionális cselekvések evolúciójának és változásainak a szellemi szükségletek (azaz ideálok és azok az alapvető ambíciók, melyeket tudományos karrierje kezdetén minden személy magáévá tesz, valamint a rendelkezésre álló szellemi erőforrások), és az ökológiai szükségletek (azaz az adott személy szellemi környezetének külső elvárásai) közötti kapcsolat révén történő magyarázatára.

### **Biológiai és fogalmi változás**

Mindezek ellenére a tudományos gondolkodás és a biológiai evolúció közötti analógián alapuló vizsgálatunk nem mentes a problémáktól. Mint Michael Ruse is hangsúlyozta, kereszteződés és a kihalás jelentős mértékben korlátozzák az evolucionista ismeretelmélet fő feltevéseit. Így bár ténye a biológiában nem játszik jelentős szerepet, és csak egy bizonyos ponton túl elfogadható, a tudományfejlődés kritikus szemlélete elvárja, hogy a kereszteződés különböző elméletek egy teljesen újjá történő összeolvadását eredményezze. Jó példa erre a darwini elmélet, amely egymástól oly távol álló területek szintéziséhez vezet, mint az embriológia és a biológiai földrajz. Ezzel szemben, míg a biológia a fajok kihalását gyakori ténynek tekinti, a tudományban a már nem használt elméletek hatása is kimutatható a helyükre kerülő újakban.

Kritikai megjegyzéseinkkel szeretnénk felhívni a figyelmet arra, hogy a felvetett analógia magyarázó ereje korlátolt érvényű. Mindez azonban véleményünk szerint nem csökkenti a megértést segítő erejét, amikor az antropológia a helyi adottságokhoz történő alkalmazkodásának esetei során előforduló különbségeket próbáljuk meg megérteni.

### **Antropológia a La Plata Múzeumban**

Mindezt figyelembe véve lehetőségünk nyílik arra, hogy kutatásokat végezzünk hazánk egyetlen olyan antropológiai kutatóközpontjában, ahol a különböző szakágak a természet-tudományok keretein belül fejlődnek, és osztják az utóbbiak az embert természeti fajnak tekintő rendszertani és fejlődéstani nézőpontját. A következőkben a La Plata-i Természet-tudományi Kar és Múzeum esetét bemutatva megvizsgáljuk azon tétel érvényességét, mely szerint a helyi környezet hatása jelentős szereppel bír a fenti területek összekapcsolódására.

Az ilyen intézményi környezet adottságainak a tudományági integráció boasi értelmében történő leírása és értékelése megvalósítható célnak tűnik. Munkánkat jelentős mértékben segíti a La Plata-i Múzeumban az 1884-es kezdetektől napjainkig folytatott antropológiai kutatómunka lehetőségeiről és elképzeléseiről fennmaradt számos dokumentum. Ezek a dokumentumok - köztük a rendkívüli fontos Revista del Museo de La Plata és az ezzel kapcsolatos publikációk - egyedülálló forrásgyűjteménynek tűnnek az antropológia különböző ágaiban világosan vagy utalásszerűen használt fogalmak és evolúciós alapelvek vizsgálatához.

Az ember természetrajzának részletes kifejtéséhez a természettudomány magyarázó normái szerint, azaz az evolúció átfogó elméletének keretein belül kell dolgoznunk. Ennek ellenére a La Plata-i Múzeum esetében eltérések figyelhetők meg a fenti fogalmak és alapelvek az antropológia különböző szakterületein - azaz a biológiai, az archeológiai és a szociokulturális területen - történő használatának gyakoriságában, kiterjedésében és folytonosságában. Az ezen elveknek való tökéletes megfelelés az intézmény története során mindig is része volt azoknak a vitáknak, melyeket az antropológiának a természettudományok közé történő besorolása váltott ki. Ez pedig azt a mind a természettudományok, mind az antropológia területén megjelenő közös vonást eredményezte, hogy hol az evolucionista hol pedig és az adott rendszerre jellemző fogalmakat használják a természetes variációs képességek magyarázatához. A leírások, a tipológia és az osztályozás túlzott használatán azonban mindkét tudomány esetében tetten érhető a múzeumi légkör hatása. Ilyenformán, a sajátos múzeumi körülmények a természet változatosságát bemutató és rendszerező kutatásokat sajátos jelleggel ruházták fel.

Ráadásul, a La Plata-i Múzeum antropológiai gyűjteményét alapvetően emberi maradványok és az anyagi kultúra leletei képezik, melyeket a legnagyobb konszenzussal bíró biológiai elméletek által meghatározott sorrend szerint kell kiállítani. Ezt még az épület kialakításában és az ismertetett programban is észrevehető, melyek egyaránt a századforduló evolucionista és pozitivisták normáit követik.

A fentiekből következik, hogy a helyi elméleti fejlődés helyi hatáskörű „alacsony szintű” leírásokra és interpretációkra korlátozódik, melyeket talán Robert Merton „középszintű elméleteihez” hasonlíthatunk. Talán ez az oka annak, hogy a fejlődéstani-rendszertani mintákra való hivatkozás a La Plata-i Múzeumban folytatott kutatói hagyomány sajátosságának tűnik, mely különbözik a más intézményekben tapasztaltaktól.

Végezetül, bár az intézményi feltételek az antropológiai munkára nézve számos korlátozást jelentenek, azt is figyelembe kell vennünk, hogy a tudományág természetére jellemző alkalmazkodó stratégiából nem csak az adott környezeti háttérre való visszahatás, hanem adottságok között elképzelhető önálló cselekvés is következik.

A fenti megfontolások képezték azon javaslatunk alapját, hogy vizsgáljuk meg azokat a körülményeket, melyek lehetővé tették tudományágunk egy adott intézményben történő alkalmazását. Feltételezésünk szerint ezeket a körülményeket csak az antropológiai tudás létrehozásában és továbbadásában szerepet játszó helyi adottságok alapos empirikus tanulmányozása révén érthetjük meg. Ez a jövőben elvégzendő kutatómunka kecsegtet azzal a reménnyel, hogy meg fogjuk érteni az antropológia tudományágként történő fejlődésének minden vonatkozását.

### **Záró megjegyzések: Az ember és a természet kapcsolata és az evolúciós szemlélet**

A biológiai és fogalmi evolúció közötti kapcsolathoz egy utolsó megjegyzést szeretnénk fűzni. Néhány, a kettő között fogalmi hidat képező összefüggés áttekintése után, most azt kívánjuk megvizsgálni, hogy milyen mértékben tartható fenn az emberi és a természeti rend

párhuzamba állítása az intézményes történet egyes szakaszaiban keletkezett antropológiai munka alapjául szolgáló, az ember és a természet közötti kapcsolat fényében.

- A természet mint az emberi történet eredetéről, ókoráról és eseményeiről szóló érvek hivatkozási pontja: az ember betörése a természetbe. Példa: a természet más eseményeivel való egyidejűsége vagy egymásutániságon alapuló kutatások.
- A természet mint a fajunkra nézve meghatározó tényező: a természeti környezet hatása az emberre. Példa: Az emberi faj változatai és a természeti környezet változatai közötti kapcsolatról folytatott kutatások.
- A természet mint az emberi faj által átalakított szubsztancia: az ember hatása a természeti környezetre.

Ezek a tételek az ember és a természet közötti kapcsolat dichotomikus jellegének feltételezését jelentik, melyet szükségesnek is tartunk tudományágunk mint az emberrel foglalkozó természettudomány fejlődéséhez. E dichotómia fenntartása áll a fent említett intézményi környezet két együtt előforduló eseménye mögött: a redukciónizmus (azaz a fennálló természettel kapcsolatos elméletekkel összeegyeztethető nézőpontok intézményes kiválasztása) és azon elméleti és módszertani leírások elvetése, melyek első látásra nem kompatibilisek ezekkel a magyarázó sémákkal. Itt azonban a következő kérdés merül fel: ki kell-e jelentenünk, hogy az emberi viselkedés azon jellemzői, melyek nem magyarázhatók a természettudomány keretein belül, nem természetiek? Az erre adott szokásos válasz az, hogy ezek más jellegűek: „kulturálisak”, „szociokulturálisak”, „szimbolikusak”, „világnézeti” stb., és ezért külön vizsgálándók. Így aztán nem válnak a természettudományokhoz szükséges minimális ontológia részévé, holott épp ellenkezőleg a természettudomány magyarázó erejével szembeni kihívásként kellene értelmezni őket.

Éppen ezért nem is véletlen, hogy az emberi alkalmazkodás folyamatára fordított, az evolúciós szemléletet alkalmazó vizsgálat a materialista elméletek öröksége volt és a szimbolikus emberi konstrukciók nem is váltak az ilyen evolúcióval kapcsolatos beszámolók részévé, és alkalmazkodásban betöltött esetleges szerepüket sem vizsgálták. Továbbá, a természetes kiválasztódás és alkalmazkodás folyamatának korlátozása a fizikai fennmaradás (az anyagi kultúra technológiáival és fejlődésével járó energiával és információval kapcsolatos) stratégiáira felderítetlenül hagyja az emberi viselkedés kognitív és szimbolikus vonásainak esetleges adaptív és szelektív értékeit (ezt a gondolatot Cerroni-Long vetette fel az IUAES 1993-as Mexico City-i kongresszusán).

Az emberi jelképrendszert általában az anyagi világhoz történő alkalmazkodás paramétereivel kapcsolatos másodlagos jelenségnek tekintették. Ez az oka annak, hogy a szimbolikus kultúra megközelítése szinte mindig a naturalista szemlélet új elágazásaival járt, és növelte a természeti és humánantropológia közötti távolságot. Ez a magyarázata a magas szintű specializációnak és a tudományági integráció elmaradásának.

Végül láthatjuk, hogy az ember és természet közötti kapcsolatról alkotott eltérő nézetek hogyan hoznak létre egységeket a különböző helyi környezetekben, és miért vehetők az intézményi környezet az adott intézményben folytatott antropológia jellegére gyakorolt hatásának végső példájaként, mint ezt tanulmányunk szemléltette.

---

*Az előadás az 1995. április 19-26 között, Firenzében rendezett „Biodemográfia és humánevolúció” című I.U.A.E.S. konferencián hangzott el.*

*Forrás: <http://www.univie.ac.at/voelkerkunde/theoretical-anthropology/crivos.html>.*



## **Jávor Benedek**

### **Zöldek a sasfészekben**

#### **Az ökológiai mozgalom politikai képviseletéről**

A csatlakozással és a közelgő európai parlamenti választásokkal párhuzamosan mind erőteljesebben mutatkozik meg Magyarország politikai berendezkedésének egyik jellegzetessége: a zöld- vagy ökológiai mozgalom politikai képviseletének markáns hiánya. A tagországok többségében a zöld politikai formációk jelen vannak a közéletben és a parlamentben, akár - mindinkább átvéve a liberális pártoktól a mérleg nyelvének szerepét a hagyományos jobb- és baloldal között - kormányerőként, koalíciós partnerként vagy éppen ellenzékként a nemzetállami, akár az alsóbb, tartományi vagy önkormányzati szinteken. A csatlakozó kelet-közép-európai országokban viszont az ökológiai mozgalom gyakorlatilag nincs jelen a politikában - miközben a zöld civil szféra mind erőteljesebben hallatja hangját.

Ez a hiátus persze élénken foglalkoztatja mind a környezetvédő, zöld civil mozgalmakat, mind a hazai pártok potenciális szavazókra vadászó stratégiáit. Mindkét kör, ha nem is a nagy nyilvánosság előtt, de az elmúlt egy-másfél évben intenzíven agyalt az ökológiai gondolat politikai megjelenítésének módjain. Ennek ellenére nincs komoly előrelépés. Vajon mi az oka?

\*

A környezetvédelem, a zöld-, posztindusztriális elméletek a hetvenes-nyolcvanas évek technológiai megközelítését követően kiléptek a szűk, szakpolitikai keretből, és filozófiai, etikai, szociológiai, pszichológiai megalapozottságú „alternatív” társadalomelméletekké váltak, melyek egymással is gyakran vitatkoznak. Ez a társadalmi modell a saját elméleti alapozásából fakadó és kizárólag aszerint értelmezhető értékrendszerre épül, amely azonban párhuzamosságokat mutathat a domináns politikai csomópontok bizonyos alapelveivel. A globális társadalmi kohézió és igazságosság, az esélyegyenlőség követelése a hagyományos baloldallal rokonítja a zöldelméleteket. A tradíció tisztelete, a lokalitás támogatása a globálissal szemben, a társadalmi legitimitásnak nem pusztán a pillanatnyi többségi akaratból, hanem az alapvető értékválasztásokat illető tartós közmegegyezésből való származtatása a konzervatív tábor fülének csenghet szimpatikusan. A szabadságjogok kiterjesztése például az utánunk jövő nemzedékekre, a demokratikus intézmények erősítése, a helyi, részvételi demokrácia preferálása a szabadelvű-liberális csomópontokhoz köti a zöldmozgalmakat. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a zöld politikai szervezetek valamely, a konzervatív-szocialista-liberális háromszögben elhelyezkedő politikai elmélet vagy párt valamiféle leányvállalataként funkcionálhatnának. Ez esetben óhatatlanul el kellene utasítaniuk saját elveik azon részeit, amelyek nem kompatibilisek az „anyacég” politikai filozófiájával. Ezt az öncsonkítást felelős zöld- szervezet nem vállalja. Amikor a zöldszervezetek egyenlő távolságot igyekeznek tartani a hazai pártoktól, az nem titkos politikai háttéralkuk elkendőzését szolgáló porhintés, a pártokból való kiábrándultság megnyilvánulása, avagy diplomatikus óvatosság. A zöldek nem sorakozhatnak fel egyetlen párt mögé sem, mert vagy önazonosságukat kellene feladniuk, vagy olyan konfrontációkat vállalniuk, amelyek e szövetség létjogosultságát kérdőjeleznék meg.

\*

Minden környezetpolitikával, ökológiával foglalkozó szervezet és ezen értékeket valló állampolgár természetesen örömmel látja, ha bármelyik párt zöldcélokat törekszik megvalósítani. Márpedig a rendszerváltás óta eltelt 13 évben a zöldmozgalmakat sokan és sokféle céllal próbálták fel- és kihasználni, a zöldelemek a civil társadalom politikai aspirációknak és manővereknek legjobban kitett területeinek egyike volt. A vízügyi és atomenergia-lobbitól a Környezetgazdálkodási Intézeten át a szaktárcáig sok gazdasági-politikai szereplő hozott létre saját, kivételezett, anyagilag alaposan megtámogatott zöld- szervezetet, vagy igyekezett maga alá gyűrni a civil szféra egyes szervezeteit, afféle udvari díszzöldekké degradálva őket. E manőverekben soha nem a szervezetek szakmai igényessége, a civil szférán belüli súlya, hitelessége volt a szelektációs szempont, kizárólag a lojalitás (leginkább az egyes személyek és a szabad rablás iránti feltétlen odaadás). Ez valamennyi eddigi kormányzat alatt tapasztalható volt, a célokban nem látszott különbség, csak a módszerek brutalitása változott. Emiatt a zöldelemek többsége váratlan neurológiai tünetekkel reagál arra, ha valamelyik politikai erő a mozgalom képviselőjét kezdi emlegetni. Ezt a bizalmi válságot csak hosszú évek munkájával lehet feloldani. Ugyanakkor a civil zöldek minden választás után számomra meglepő optimizmussal várják az új kormányzatot, és megkapó pragmatizmussal ülnek le tárgyalni a szaktárcát elnyerő politikai erővel.

Tovább bonyolítja a képet a mozgalom belső megosztottsága. Nem tekinthet vissza olyan hosszú intézményrendszerre, hogy meghatározó személyiségeinek politikai szimpátiái ne hagyjanak nyomot a szervezeteken és a közöttük fennálló kapcsolatokon. Hosszú távon, ahogy a hősi idők nagy formátumú egyéniségei a mozgalom növekedésével lassan számukra kisebbségbe szorulnak, és átadják a helyüket a fiatalabb generációk képviselőinek, ezek a konfliktusok és elköteleződések enyhülni fognak. A „nagy öregek” (bár ezek az „öregek” is jobbára negyvenes-ötvenes éveiket tapossák) szerepe természetesen fontos marad, szakmai felkészültségük, tapasztalatuk, kapcsolati rendszerük még hosszú évekig a zöldmozgalom egyik legfontosabb tőkéje lesz. A szervezetek helyett mindenesetre ma még mindig inkább személyeket ismernek mind a zöldek egymás közt, mind pedig a külső szemlélők. Ez két következménnyel jár. Egyfelől a szervezetek közt valóban gyakran megfigyelhető egyfajta enyhe gravitáció a vezetőik politikai vonzalmának megfelelő pártok irányába (bár ez messze nem jelenti betagozódásukat az adott politikai formáció klientúrájába). Másfelől a szervezeteket gyakran azonosítják egy-egy ismertebb képviselőjükkel, és ezek - sokszor csak feltételezett - politikai szimpátiáival fedik le a szervezet tevékenységét. Holott azok gyakran egészen másképp viselkednek. Mindenesetre a zöldek valós vagy vélt politikai szimpátiáit olyan jelenséggé kell elfogadni, amivel a mozgalommal kapcsolatos stratégiának számolnia kell.

\*

A választásokat követően a zöldek váratlanul és általuk nem is feltétlenül kívánt módon élénk politikai érdeklődés tárgyává váltak. A szoros eredmények bebizonyították, hogy a pártok többé-kevésbé kimerítették hagyományos szavazói bázisukat, ugyanakkor az is világossá vált, hogy a választások akár néhány tízezer szavazat megszerzésén múlhatnak: a kis pártok (MDF, SZDSZ) számára az új választói csoportok megnyerése akár a parlamentbe kerülés feltétele is lehet. A zöldelemek megszerzése valamennyi párt számára fontossá vált. Kétséges azonban, hogy e nyitás a zöldek felé mennyire őszinte - és ez óvatosságra inti a szervezeteket. Bármelyik párt próbálja is integrálni őket, mindig lesz a mozgalomnak olyan, terjedelmes szegmense, amely elméleti vagy praktikus okokból ellen fog állni ennek a kísérletnek.

Márpedig ha nemkívánatos a létező pártok fellépése a zöldek képviselőjében, logikusan következik egy hazai zöldpárt létrehozásának szükségessége.

De miért nincs ilyen párt?

Az egyik ok a zöldmozgalom fentebb vázolt politikai megosztottsága. Jelen pillanatban nem ismeretesek előttem olyan integratív szervezetek, pláne személyiségek, akik mögé a zöldmozgalom egységesen sorakozna fel és megbízná őket politikai képviselésével. A (nemritkán személyes) ellentétek erősebbek, semhogy a szervezetek létrehozassák stabil és egységes képviselőtüket. Ezen túlmenően azok az elismert, megbecsült közszereplők, akik elláthatnák az ökológiai gondolat politikai képviselését, döntő többségükben a civil mozgalomban tevékenykednek. Jóllehet úgy tűnhet, hogy a civil szférát sokan csak ugródeszkának használják a pártpolitikában való megjelenésre (főképpen a pártok holdudvarában működő szervezetek esetében vagy akár a Centrum Pártba integrálódott formációk kapcsán), ez az átjárás egyáltalán nem egyszerű. A „civilséget” komolyan gondoló aktivisták - és a zöldszervezetek munkatársainak többsége ilyen - ösztönösen húzódoznak a politikába kapcsolódástól. Szakpolitikák kialakításának folyamatában részt vállalnak, sőt követelnek, a szélesebb politikai aktivitástól azonban inkább távol tartják magukat.

Nem elhanyagolható szempont az eddigi kísérletek kudarca. 1990 óta körülbelül fél tucat kisebb-nagyobb szerveződés, pártocská lépett fel zöld színben. Valamennyiük tevékenysége jelentéktelen, siralmas vagy nevetséges volt, és ez lejáratta a zöldpárt fogalmát, rontotta egy új szervezet esélyeit. A legutóbbi kísérletben (Zöld Demokraták - ZD) a szerveződés Centrum Pártba ágyazódása, majd a Centrum egyértelmű politikai elköteleződésének kinyilvánítása és ezt követő elsüllyedése a ZD amúgy sem túlzott jelentőségét és támogatottságát is elsöpörte - nem beszélve vezetőjének, Droppa Györgynek finoman szólva vegyes megítéléséről. Azt, aki ma Magyarországon ismét előhozakodna egy zöldpárt alapításával, a közvélemény alighanem politikai szélhámosnak vagy ámokfutónak könyvelné el.

Számolni kell azzal is, hogy egy ilyen párt választói bázisa nem becsülhető túl jelentősre. Bár sokan szimpatizálnak egy zöld politikai formáció gondolatával, a szavazófülkékben végül is a nem kívánt oldal hatalomra jutásának megakadályozása nyom többet a latban. Érzésem szerint jelenleg egy - még oly jól kommunikált - zöldpárt sem számíthat 1 százaléknál lényegesen többre. Érdemes-e a zöld- mozgalom csekély energiáit, alig érzékelhető nagyságrendű anyagi bázisát ilyen kevéssé hatékony módon felhasználni?

\*

A zöldek többsége számára egy esetleges párt nem cél, hanem eszköz - az érdekérvényesítésre, a politikai diskurzusban való részvételre, az ökológiai szempont megjelenítésére a döntéshozatalban. Ez a cél véleményem szerint most egy civil szerveződés keretei között hatékonyabban valósítható meg - úgy tűnik, a szervezetek többsége is hasonlóképpen gondolkodik. Középtávon, öt-hat éves távlatban lehetségesnek látom egy zöldpárt megszületését, bár eleinte az is inkább az európai parlamenti választásokon érhet el eredményeket, ahol a vad belpolitikai konfliktusok kisebb jelentőségűvé válnak, és a választópolgárok hajlamosabbak a két nagy csoportosuláson kívül eső, alternatív politikai alakulatok támogatására. A halálos retesz, amellyel a Fidesz-MSZP páros a magyar politikai szférát elzárja bármiféle külső politikai erő kihívása elől, az EP-választásokon talán kevésbé működik. A tét a nagy pártok számára kisebbnek tűnhet, és az alternatív erők is könnyebben bírnak elindulni, hiszen a költséges választókerületi jelöltállítás helyett elegendő egy - a magyar képviselői helyek számának megfelelő - 24 fős lista. Lehetséges, hogy a csatlakozást követő második (2009-es) EP-választások során egy hosszú távon is életképes hazai ökopolitikai szervezet szárnypróbálgatásának lehetünk majd szemtanúi.

\*

Ha elutasítjuk, hogy a létező politikai formációk jelen formájukban vállalhatnák az ökológiai gondolat maradéktalan képviselését, középtávon elkerülhetetlenül szembekerülünk egy önálló zöldpárt létrehozásának igényével. Ez független attól, hogy hosszabb, 40-50 éves távlatban a

zöldpártok el fogják veszíteni jelentőségüket - egyszerűen annál fogva, hogy minden politikai párt lényege szerint „zölddé” kell hogy váljon. Ellenkező esetben az ökológiai válság súlyosbodása okafogyottá tesz minden vitát a demokratikus politikai rendszerről, amelynek a fokozódó természeti katasztrófák és az általuk kiváltott társadalmi konfliktusok csak az emléket fogják meghagyni. Jelen helyzetben a zöldek politikai képviselésének kialakítása az ökológiai mozgalom egyik elsődleges kihívása. Ennek kell megfelelni, mégpedig úgy, hogy ezúttal a kísérlet ne fulladjon bohózatba, és ne fészítse szét a mozgalom amúgy is törékeny összetartását. Viták persze mindig lesznek - „fundik” a pragmatikusokkal szemben, természet-központúak a társadalmi kérdésekre fókuszálók ellen. Az alapvető célok azonban közösek. És ezek eléréséhez együtt kell cselekedni.

A szerző egyetemi oktató, a Végelet munkatársa.

*Copyright © MaNcs, 2003  
Minden jog fenntartva.*

---

Forrás: <http://www.mancs.hu/legfrissebb.tdp-ujzag=2003.27.htm>

## Az ATTAC-ról dióhéjban

Az ATTAC mozgalom 1998. júniusában Franciaországban indult el azzal a céllal, hogy kikényszerítse a pénzpiacok demokratikus kontrollját. (Az ATTAC az Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens angol kifejezés rövidítése. A kifejezés jelentése: a polgárok megsegítése érdekében a pénzügyi tranzakciók megadóztatására hivatott szövetség.) Az ATTAC-hoz máig 30 európai, amerikai, afrikai ország, ezek számos neves közéleti személyisége, szakszervezetei és civil szervezetinek sora csatlakozott és a kezdeti célok újabbakkal bővültek.

Az ATTAC, kiterjedt hálózattal bíró mozgalommá fejlődve, a közvélemény felrázásával egyre erőteljesebb nyomást gyakorol a neoliberalizmus fellegváraira demonstrációkkal (Nizza, Göteborg, Genova, Barcelona) és az olyan kérdések középpontba állításával, mint a spekulációs tőkemozgások megállítása (pl. a valutaátváltásokra kivetett adóval: Tobin-adó), a fejlődő országok adósságainak eltörlése, az adóparadicsomok felszámolása, a jövedelem elosztás igazságtalanságainak megszüntetése, a környezet védelméért, stb.

Az ATTAC által felvetett kérdések nem újak - azok lényegüket tekintve évtizedek óta a társadalmak fő problémái. Új azonban az a mód, ahogyan kezelik őket: a széles körű helyi és nemzetközi összefogás. Eredményeket csak ilyen összefogással érhetünk el!

Egy rendszer, amely növekvő profitok mellett eltűri gyermekek és szegények éhezését, megfagyását, kilakoltatását, koldulását - elvetendő. A 24. órában vagyunk, hogy megállítsuk a fölény kerekedett, de tőlünk nem független ember- és természetpusztító erőket. Erre azonban csak közös cselekvéssel vagyunk képesek.

---

Forrás: <http://kajszibarack.freeweb.hu/rolunk/attac.htm>

## **Ernest Gellner**

### **Culture in Agrarian Society**

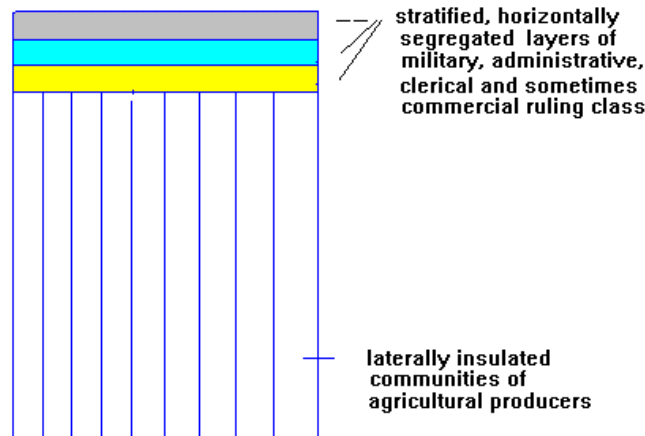
One development which takes place during the agrarian epoch of human history is comparable in importance with the emergence of the state itself: the emergence of literacy and of a specialized clerical class or estate, a clerisy. Not all agrarian societies attain literacy: paraphrasing Hegel once again, we may say that at first none could read; then some could read; and eventually all can read. That, at any rate, seems to be the way in which literacy fits in with the three great ages of man. In the middle or agrarian age literacy appertains to some only. Some societies have it; and within the societies that do have it, it is always some, and never all, who can actually read.

The written word seems to enter history with the accountant and the tax collector: the earliest uses of the written sign seem often to be occasioned by the keeping of records. Once developed, however, the written word acquires other uses, legal, contractual, administrative. God himself eventually puts his covenant with humanity and his rules for the comportment of his creation in writing. Theology, legislation, litigation, administration, therapy: all engender a class of literate specialists, in alliance or more often in competition with freelance illiterate thaumaturges. In agrarian societies literacy brings forth a major chasm between the great and the little traditions (or cults). The doctrines and forms of organization of the clerisy of the great and literate cultures are highly variable, and the depth of the chasm between the great and little traditions may vary a great deal. So does the relationship of the clerisy to the state, and its own internal organization: it may be centralized or it may be loose, it may be hereditary or on the contrary constitute an open guild, and so forth.

Literacy, the establishment of a reasonably permanent and standardized script, means in effect the possibility of cultural and cognitive storage and centralization. The cognitive centralization and codification effected by a clerisy, and the political centralization which is the state, need not go hand in hand. Often they are rivals; sometimes one may capture the other; but more often, the Red and the Black, the specialists of violence and of faith, are indeed independently operating rivals, and their territories are often not coextensive.

#### **Power and culture in the agro-literate polity**

These two crucial and idiosyncratic forms of the division of labour - the centralizations of power and of culture/cognition - have profound and special implications for the typical social structure of the agro-literate polity. Their implications are best considered jointly, and they can be schematized as shown in figure 1.



*General form of the social structure of agrarian societies*

In the characteristic agro-literate polity, the ruling class forms a small minority of the population, rigidly separate from the great majority of direct agricultural producers, or peasants. Generally speaking, its ideology exaggerates rather than underplays the inequality of classes and the degree of separation of the ruling stratum. This can in turn be sub-divided into a number of more specialized layers: warriors, priests, clerics, administrators, burghers. Some of these layers (for example, Christian clergy) may be non-hereditary and be re-selected in each generation, though recruitment may be closely predetermined by the other hereditary strata. The most important point, however, is this: both for the ruling stratum as a whole, and for the various sub-strata within it, there is great stress on cultural differentiation rather than on homogeneity. The more differentiated in style of all kinds the various strata are, the less friction and ambiguity there will be between them. The whole system favours horizontal lines of cultural cleavage, and it may invent and reinforce them when they are absent. Genetic and cultural differences are attributed to what were in fact merely strata differentiated by function, so as to fortify the differentiation, and endow it with authority and permanence. For instance, in early nineteenth-century Tunisia, the ruling stratum considered itself to be Turkish, though quite unable to speak that language, and in fact of very mixed ancestry and reinforced by recruits from below.

Below the horizontally stratified minority at the top, there is another world, that of the laterally separated petty communities of the lay members of the society. Here, once again, cultural differentiation is very marked, though the reasons are quite different. Small peasant communities generally live inward-turned lives, tied to the locality by economic need if not by political prescription. Even if the population of a given area starts from the same linguistic base-line - which very often is not the case - a kind of culture drift soon engenders dialectal and other differences. No-one, or almost no-one, has an interest in promoting cultural homogeneity at this social level. The state is interested in extracting taxes, maintaining the peace, and not much else, and has no interest in promoting lateral communication between its subject communities.

The clerisy may, it is true, have a measure of interest in imposing certain shared cultural norms. Some clerisies are contemptuous of and indifferent towards folk practices, while others, in the interest of monopolizing access to the sacred, to salvation, therapy and so forth, combat and actively denigrate folk culture and the freelance folk shamans who proliferate within it. But, within the general conditions prevailing in agro-literate polities, they can never

really be successful. Such societies simply do not possess the means for making literacy near-universal and incorporating the broad masses of the population in a high culture, thus implementing the ideals of the clerisy. The most the clerisy can achieve is to ensure that its ideal is internalized as a valid but impracticable norm, to be respected or even revered, perhaps even aspired to in periodic outbursts of enthusiasm, but to be honoured more in the breach than in the observance in normal times.

But perhaps the central, most important fact about agro-literate society is this: almost everything in it militates against the definition of political units in terms of cultural boundaries.

In other words, had nationalism been invented in such a period its prospects of general acceptance would have been slender indeed. One might put it this way: of the two potential partners, culture and power, destined for each other according to nationalist theory, *neither* has much inclination for the other in the conditions prevailing in the agrarian age. Let us take each of them in turn.

### Culture

Among the higher strata of agro-literate society it is clearly advantageous to stress, sharpen and accentuate the diacritical, differential, and monopolizable traits of the privileged groups. The tendency of liturgical languages to become distinct from the vernacular is very strong: it is as if literacy alone did not create enough of a barrier between cleric and layman, as if the chasm between them had to be deepened, by making the language not merely recorded in an inaccessible script, but also incomprehensible when articulated.

The establishment of horizontal cultural cleavages is not only attractive, in that it furthers the interests of the privileged and the power-holders; it is also feasible, and indeed easy. Thanks to the relative stability of agro-literate societies, sharp separations of the population into estates or castes or millets can be established and maintained without creating intolerable frictions. On the contrary, by externalizing, making absolute and underwriting inequalities, it fortifies them and makes them palatable, by endowing them with the aura of inevitability, permanence and naturalness. That which is inscribed into the nature of things and is perennial, is consequently not personally, individually offensive, not psychically intolerable.

By contrast, in an inherently mobile and unstable society the maintenance of these social dams, separating unequal levels, is intolerably difficult. The powerful currents of mobility are ever undermining them. Contrary to what Marxism has led people to expect, it is pre-industrial society which is addicted to horizontal differentiation within societies, whereas industrial society strengthens the boundaries between nations rather than those between classes.

The same tends to be true, in a different form, lower down on the social scale. Even there, preoccupation with horizontal, often subtle but locally important differentiations can be intense. But even if the local group is internally more or less homogeneous, it is most unlikely to link its own idiosyncratic culture to any kind of political principle, to think in terms of a political legitimacy defined in a way which refers to the local culture. For a variety of obvious reasons, such a style of thinking is, in these conditions, most unnatural, and would indeed seem absurd to those concerned, were it explained to them. Local culture is almost invisible. The self-enclosed community tends to communicate in terms whose meaning can only be identified *in context*, in contrast to the relatively context-free scholasticism of the scribes. But the village patois (or shorthand or 'restricted code') has no normative or political pretensions;



quite the reverse. The most it can do is identify the village of origin of anyone who opens his mouth at the local market.

In brief, cultures proliferate in this world, but its conditions do not *generally* encourage what might be called cultural imperialisms, the efforts of one culture or another to dominate and expand to fill out a political unit. Culture tends to be branded either horizontally (by social caste), or vertically, to define very small local communities. The factors determining political boundaries are totally distinct from those determining cultural limits. Clerisies sometimes endeavour to extend the zone of a culture, or rather, of the faith they codified for it; and states sometimes indulge in crusades, faith-endorsed aggression. But these are not the normal, pervasive conditions of agrarian society.

It is important to add that cultures in such a world proliferate in a very complex way: in many cases, it is far from clear how a given individual is to be assigned to his 'cultural background'. A Himalayan peasant, for instance, may be involved with priests and monks and shamans of several religions in different contexts at different times of the year; his caste, clan and language may link him to diverse units. The speakers of a given tribal language may, for instance, not be treated as members of it, if they happen to be of the wrong occupational caste. Life-style, occupation, language, ritual practice, may fail to be congruent. A family's economic and political survival may hinge, precisely, on the adroit manipulation and maintenance of these ambiguities, on keeping options and connections open. Its members may not have the slightest interest in, or taste for, an unambiguous, categorical self-characterization such as is nowadays associated with a putative nation, aspiring to internal homogeneity and external autonomy. In a traditional milieu an ideal of a single overriding and cultural identity makes little sense. Nepalese hill peasants often have links with a variety of religious rituals, and think in terms of caste, clan, or village (but not of nation) according to circumstance. It hardly matters whether homogeneity is preached or not. It can find little resonance.

### **The state in agrarian society**

In these circumstances there is little incentive or opportunity for cultures to aspire to the kind of monochrome homogeneity and political pervasiveness and domination for which later, with the coming of the age of nationalism, they eventually strive. But how does the matter look from the viewpoint of the state, or, more generally, of the political unit?

Political units of the agrarian age vary enormously in size and kind. Roughly speaking, however, one can divide them into two species, or perhaps poles: local self-governing communities, and large empires. On the one hand, there are the city states, tribal segments, peasant communes and so forth, running their own affairs, with a fairly high political participation ratio (to adapt S. Andreski's useful phrase) and with only moderate inequality; and on the other, large territories controlled by a concentration of force at one point. A very characteristic political form is, of course, one which fuses these two principles: a central dominant authority co-exists with semi-autonomous local units.

The question which concerns us is whether, in our world, containing these types of unit, there are forces making for that fusion of culture and polity which is the essence of nationalism. The answer must be No. The local communities depend for their functioning on a good measure of face-to-face contact, and they cannot expand in size radically without transforming themselves out of all recognition. Hence these participatory communities seldom exhaust the culture of which they are part; they may have their local accent and customs, but these tend to be but variants of a wider inter-communicating culture containing

many other similar communities. City states, for instance, seldom have a language of their own. No doubt the ancient Greeks were reasonably typical in this respect. While they possessed a vigorous awareness of their own shared culture and the contrast between it and that of all barbarians (with, incidentally, a rather low degree of horizontal cultural differentiation between Hellenes), this sense of unity had little *political* expression, even in aspiration, let alone in achievement. But when a pan-Hellenic polity was established under Macedonian leadership, it very rapidly grew into an empire transcending by far the bounds of Hellenism. In ancient Greece, chauvinistic though the Greeks were in their own way, there appears to have been no slogan equivalent to *Ein Reich, Ein Volk, Ein Fuehrer*.

---

*Forrás: Gellner: Nations and Nationalism (Ithaca: Cornell University Press, 1983, pp. 8-14)*

<http://members.tripod.com/GellnerPage/Index.html>

## **Anthropology and the Environment**

Forráshely: <http://dizzy.library.arizona.edu/ej/jpe/anthenv/welcome.html>

### **Educational Institutions and Programs**

*This is a working list of programs of anthropological instruction on environmental studies or ecology. We welcome descriptions of other departments or programs in the area of environmental anthropology.*

#### **Anthropological Center for Training and Research on Global Environmental Change Indiana University**

Anthropological Center for Training and Research on Global Environmental Change located at Indiana University, Bloomington, Indiana, was designed to provide interdisciplinary research and training in the human dimensions of environmental change. The center is particularly interested in conducting research and finding effective strategies for the restoration of degraded environments and for the development of sustainable uses of natural resources. The center's research focuses on local populations' management of natural resources and monitoring these activities with the use of remote sensing technologies and field studies. The center is designed to be interdisciplinary in nature and places emphasis on local, human responses to environmental change. The center provides facilities for research by faculty, students, postdoctoral fellows, and visitors from NGO and other organizations." -

A & E newsletter, May '96. The program is directed by Emilio F. Moran.

#### **Centre for the Comparative Study of Culture Development and the Environment University of Sussex**

The Centre for the Comparative Study of Culture, Development and the Environment is one of a number of Graduate Research Centres at the University of Sussex. We address the common problems arising from the relationship between 'North' and 'South', and we have a special, but by no means exclusive, interest in the development process.

#### **Conservation, Biodiversity and Sustainable Economic Development Program University of Arizona**

„The Conservation Biodiversity and Sustainable Economic Development has the goal of evaluating alternative strategies for minimizing the negative impacts on biological and cultural diversity resulting from the exploitation of newly discovered biological resources and identifying alternative strategies for ensuring that economic and social benefits accrue to local and national economies as a consequence of the exploitation of pharmaceutically useful medicinal plants.”

--A & E newsletter, April '96

**Ecological Anthropology**  
**University of Hawai'i**

The Department of Anthropology offers a concentration in ecological anthropology for the B.A., M.A. and Ph.D. degrees. Directed by Leslie E. Sponsel.

**Ecological Anthropology and Ethnobiology**  
**University of California, Riverside**

The Department of Anthropology of the University of California, Riverside, offers a special focus for graduate education in Ecological Anthropology and Ethnobiology, including agriculture and agrarian issues. This focus integrates all the traditional subfields of anthropology: the four classic subfields of archaeological, biological, cultural, and linguistic anthropology, and the „fifth field” of applied and practical work. Faculty from all the four fields cooperate in offering the program. We also cooperate with faculty in other departments at UCR. The major areas of active work within this specialty focus are: Agriculture, Food Production, and Agrarian Issues; Archaeology and Prehistory of Subsistence Systems; Ethnobiology and Ethnoscience; Human and Higher Primate Evolutionary Ecology; Human Reproductive Ecology; and Political Ecology.

**Environmental Anthropology Program**  
**University of Washington**

Environmental Anthropology (EA) is a new interdisciplinary graduate program based in the Department of Anthropology at the University of Washington (UW). Its purpose is to provide a coherent framework for graduate students wishing to study environmental topics from an anthropological perspective, while building and maintaining strong interdisciplinary connections. Further details on the program can be obtained from visiting its web site.

**Department of Anthropology**  
**University of Georgia**

„The University of Georgia’s graduate program in anthropology is focused on ecological and environmental education and takes advantage of the university’s well established tradition in ecological research. In addition to the anthropology department, the university also houses the Institute of Ecology, the Environmental Ethics Program, the School of Forest Resources, and the College of Agricultural and Environmental Sciences. The Anthropology Department is headed by Jim Whitney, and the faculty include Peter Brosius, Robert Roades, Charles Hudson, Ben Blount, Brent Berlin, Elois Ann Berlin, David Hally, Carolyn L. Ehardt, Ted Gragson, Virginia Nazarea, Stephen Kowalewski. and Elizabeth Reitz. Laboratory facilities for ethnobiology, biodiversity, agriculture and natural resources, archaeology, ethnobotany, zooarchaeology, the Sustainable Human Ecosystems Laboratory, as well as ethnolinguistics laboratory facilities are available in the program. Ongoing projects in ethnographic research

and training and sustainable agriculture may provide opportunities for students to pursue dissertation research in the context of ongoing interdisciplinary team research in the Philippines, Ecuador, and coastal Georgia.”

A & E newsletter, May ‘96

### **Rutgers University**

The [anthropology graduate program](#) at Rutgers offers a new specialty in environmental anthropology. „The Human Ecology Department at Rutgers is a multi-disciplinary research and teaching department committed to addressing the human dimensions of environmental problems and includes the participation of faculty from the departments of geography, psychology, sociology and anthropology. The department was created in 1973 by Andrew Vayda. The program includes specialists in ecological theory, cognitive theory, medical anthropology, fisheries and marine conservation, livestock pastoralism, tropical forest use as well as suburban lifestyles and environmentalism, risk management, and international environmental studies.” Click here to visit the [Human Ecology](#) web site at [Rutgers University](#).

### **[Program in Cognitive Studies of the Environment](#)** **[Northwestern University](#)**

Northwestern University’s Program in Cognitive Studies of the Environment is an interdisciplinary research consortium made up of cultural anthropologists, cognitive psychologists, ecologists, biologists, and linguists. Our goal is to apply theories of decision making, concept formation, and reasoning to policy-relevant goals for an integrated assessment of humankind’s changing relationship to its natural resources, such as forests, fauna, wetlands and waters. We are working in geographically diverse areas, such as Guatemala, southern Mexico and northern Wisconsin on problems related to the field of cognition, environmental decision making etc. As an interdisciplinary research program it provides the cultural anthropologist with challenging views and methods from other fields, that enrich each individuals view.

## **Anthropology and the Environment**

*Forráshely:* <http://dizzy.library.arizona.edu/ej/jpe/anthenv/internet.html>

### **Internet Resources**

[Other Directories](#)

[Online Research](#)

[Databases](#)

[Organizations](#)

[Journals](#)

[Bibliographies](#)

[Ethnobiology](#)

[Regional Resources](#)

[Other](#)

### **Other Directories**

[Anthropology Resources on the Internet](#)

By Allen H. Lutins and more recently, Bernard-Olivier Clist. A long-time staple of the Internet and a very comprehensive list of on-line anthropology resources.

[Electronic Development and Environment Information System](#)

ELDIS provides an ever increasing number of descriptions and links to a variety of information sources, including WWW and gopher sites, databases, library catalogues, bibliographies, and email discussion lists, research project information, map and newspaper collections. Where there is no Internet link available, other information on the availability of databases, CDRoms, etc. is given.

[Environmental Archaeology Resource Pages](#)

Information and materials for teaching and learning Environmental Archaeology; information about academic programs, bibliographies, images, technical information and links.

[Sustainable Information Directory](#)

The US National Park Service has also provided an easy way to locate sustainable information on the Internet. Information is grouped into communities, facilities, and products. Within those groups the information is grouped into location (city and country), ecoregion (polar, dry, temperate, and tropical), application (create, use, and reuse), and setting (urban, rural, or wilderness). These groupings can help refine information searches.

[Worldwide Email Directory of Anthropologists \(WEDA\)](#)

A directory with thousands of e-mail, postal and web addresses for anthropologists around the world (and the only resource of this kind). The A&E web site provides links to search WEDA for the authors, speakers and instructors mentioned here, so please consider adding your contact information to the database.

[WWW Virtual Library: Anthropology](#)

Part of a larger distributed network of research guides on academic topics.

## **Online Research**

### [Academic Web Database](#)

A searchable database of thousands of websites for academic institutions and publishers.

### [Research Resources for the Social Sciences](#)

This began as a student project, but has subsequently developed into a book and a publisher-sponsored web site. Still a very comprehensive overview of data and research sources on the Internet.

## **Databases**

### [Agricola](#)

Database of the National Agricultural Library; includes two databases, one of NAL holdings (mostly government documents) and another devoted entirely to journal articles, book chapters, and similar difficult-to-find items. Includes items on plant and animal sciences; forestry; entomology; soil and water resources; ag economics and ag engineering; ag products; alternative farming practices; and food and nutrition.

### [Anthropological Index Online](#)

Index of current periodicals in the Museum of Mankind Library (incorporating the former Royal Anthropological Institute Library). An excellent database for finding articles on anthropology.

### [UMI Dissertation Express](#)

After answering some simple questions about payment options and institutional affiliation (which don't oblige you to order anything), you can do simple author and title searches of UMI's dissertation hoard (all U.S. dissertations going back to the 1800s).

### [Uncover](#)

One of the few publicly accessible databases of journal articles. It can be confusing to use: click the „Search Uncover” button, then click it again on the next page (you only need to create a user profile if you plan to order articles on-line; skip it for now). This service will also deliver the table of contents for many journals via e-mail.

## **Organizations**

### [American Society for Environmental History](#)

Includes archives for the environmental history mailing list, as well as bibliographies, syllabi and many similar resources on environmental history. This is an excellent resource site.

### [Association for Environmental Archaeology \(UK\)](#)

An international organization for everyone with an interest in bio- and geoarchaeology. Site includes membership, journal and meeting information.

### [Association for the Study of Literature and Environment](#)

Founded in October 1992 to promote the exchange of ideas and information pertaining to literature that considers the relationship between human beings and the natural world.

Extensive on-line electronic archive, mailing list archive, and links.

### [Association of American Geographers, Cultural Ecology Newsletter](#)

Very much oriented toward geographers and their professional association; however, the newsletter includes book reviews and calls for papers.

#### [Association of University Leaders for a Sustainable Future](#)

The purpose of this academic professional organization is to promote „global environmental literacy.”

#### [Committee on Anthropology in Environmental Planning](#)

The CAEP is a loosely-knit group of professional anthropologists who are interested in sustainable community development and resolving disputes over cultural and environmental resource management options.

#### [Culture and Agriculture Section of the AAA](#)

Anthropological section devoted to agrarian issues, agricultural development, and agricultural systems.

#### [Environmental Studies Association of Canada](#)

Organization information.

#### [Interdisciplinary Environmental Association](#)

Organization information.

#### [International Society for Environmental Ethics](#)

Includes the Society's newsletter, and extensive bibliographies and syllabi.

#### [Programme for Traditional Resource Rights \(TRR\)](#)

Based in Oxford, the Programme „aims to extend to Indigenous peoples and local communities knowledge of appropriate mechanisms for protecting the integrity of their knowledge and resources.”

#### [Society for Applied Anthropology, Environmental Anthropology Project](#)

The SfAA's Environmental Anthropology Project includes useful information about employment in the environmental field, general information about environmental anthropology, job postings, a directory of applied environmental anthropologists and other resources.

#### [Terralingua](#)

„Terralingua is an international, nonprofit organization concerned about the future of the world's cultural and biological diversity. Within this broad focus we have two main aims: preserving the world's linguistic diversity, and investigating connections between biological and cultural diversity.” Includes organization information and discussion papers.

### **Journals**

#### [Electronic Green Journal](#)

Articles about environmental resources on the Internet. The Electronic Green Journal is a refereed publication devoted to discussing and disseminating information concerning sources on national and international environmental topics. Sponsored by the University of Idaho Library.

#### [Ethics, Place, and Environment](#)

A forum for the publication of research and scholarship on all aspects of geographical and environmental ethics.

#### [Journal of Ecological Anthropology](#)

JEA is an interdisciplinary forum for innovative academic exploration of the interface between humans and their sociocultural and biophysical environments. Subject areas to be covered in upcoming issues include, but are not limited to, anthropology of conservation, historical ecology, the evolution of human ecosystems, development anthropology, human



population ecology, ethnobiology and comparative indigenous knowledge systems, ecology of health and nutrition, paleoecology, systems anthropology, primate socioecology, and information ecology. Published twice per year by the Anthropology Graduate Student Organization at U Georgia.

#### [Journal of Human Ecology](#)

JHE provides a forum for papers concerned with the complex and varied systems of interaction between people and their environment. Site includes tables of contents for issues going back to 1995.

#### [Journal of Political Ecology](#)

JPE is a peer reviewed journal begun in 1994 that welcomes submissions in English, French and Spanish from a broad range of disciplines and hopes to encourage research into the linkages between political economy and human environmental impacts. It is provided free and supported by the Political Ecology Society (PESO) via the World Wide Web.

#### [Worldviews: Environment, Culture, Religion](#)

A new international academic journal which seeks to explore the environmental understandings, perceptions and practices of a wide range of different cultures and religious traditions.

### **Bibliographies**

#### [Aboriginal Overkill and Native Burning: Implications for Modern Ecosystem Management](#)

Review article Charles E. Kay, written in December 1994.

#### [American Environmental History](#)

Bibliography compiled by Dan Flores in 1991.

#### [Environmental Ethics](#)

Large on-line database of citations.

#### [Environmental Inequality](#)

Environmental inequality and annotated environmental justice bibliographies.

#### [Preliminary Political Ecology Bibliography](#)

From the Political Ecology Society.

#### [References on the American Indian Use of Fire in Ecosystems](#)

Written by Gerald W. Williams, references by William Reed in 1994

#### [Starfish: Sustainability and Environmental Education Resources](#)

This site has large bibliographic and syllabi databases.

### **Ethnobiology**

#### [Agricultural Genome Information Server \(AGIS\)](#)

Confusing, but substantial set of databases on Native North American Plant uses, including: [Medicinal Plants of Native America](#), [Native American Food Plants](#), and [Worldwide Plant Uses](#).

#### [American Indian Ethnobotany](#)

An on-line database of foods, drugs, dyes, and fibers of Native North American Peoples, compiled by Dan Moerman (47,000+ items).

### [By the Prophet of the Earth: Pima Ethnobotany](#)

The entire text of this book by L.S.M. Curtin, originally published in 1949, is available online.

### [Ethnobiology Laboratories \(U Georgia\)](#)

### [Ethnobotany and Paleoethnobotany](#)

A bibliography compiled in 1993 by Michael A. Pfeiffer. What makes it particularly useful is the indices at the end by plant names, tribes and subjects.

### [People and Plants Online](#)

WWF International, UNESCO and the Royal Botanic Gardens, Kew created the People and Plants Initiative in 1992. The initiative supports ethnobotanical research for conservation and community development. Their web site promises lots of exciting materials available online, including curricula, discussion papers, handbooks and working papers. Other resources, such as videos, and information on the Initiative are also available.

## **Regional Resources**

The projects in this section have been created by anthropologists.

### [Arctic Circle](#)

Convened by Norman Chance, designed and maintained by Tom Plunkett and Jon Lizee. A wonderful site for educating on the Arctic and its peoples and issues.

### [Ambiente y Desarrollo en el Caribe](#)

(Environment and Development in the Caribbean). Created by Zaibette Maldonado. A directory of Internet resources with news and analysis on these issues in the region. Spanish language with references to resources in English and Spanish.

### [Native Americans and the Environment](#)

Supports public education on environmental issues facing Native American communities, within a framework of respect for land and treaty rights.

## **Other**

### [Consortium for International Earth Science Information Network \(CIESIN\)](#)

A good starting place for international environmental information relating to the human dimensions of global environmental change. CIESIN is the World Data Center A (WDC-A) for Human Interactions in the Environment, this might mean something to someone.

### [Environmental Archaeology Unit](#)

Department of Biology, University of York. Information about the Unit's research and publications.

### [International Human Dimensions Programme on Global Environmental Change \(IHDP\)](#)

Includes a newsletter and information about their mailing list.

### [Zooarchaeology Home Page](#)

Zooarchaeology is the analysis of animal remains (e.g. bone or shell) from archaeological sites to reconstruct the cultural lifeways of people and the interrelationships between people, animals, and the environment. This site includes links, bibliographies, meetings, and similar resources on this topic.

## Introduction to Environmental Anthropology

Forráshely: <http://www.anthro.washington.edu/Environ/eaindex.htm>

Environmental Anthropology is an interdisciplinary graduate program based in the Department of Anthropology. Its purpose is to provide a coherent framework for graduate students wishing to study environmental issues from an anthropological perspective, while building and maintaining strong interdisciplinary connections. The program is fairly new, having opened in Autumn of 1996, and intends to remain relatively small, admitting approximately 3-4 new students per year. As in other graduate programs in the department, study in Environmental Anthropology will lead to M.A. and Ph.D. degrees in Anthropology.

### Related UW Programs & Facilities

- [American Indian Studies Program](#)
- [Botany, Department of](#)
- [Conservation Biology](#)
- [Demography and Ecology, Center for Studies in \(CSDE\)](#)
- [Ecogenetics and Environmental Health, Center for](#)
- [Ecology & Evolution Research Group, Department of Zoology](#)
- [Environment, UW Program on the \(PoE\)](#)
- [Environmental Health, Department of](#)
- [Environmental Policy Gateway, Graduate School of Public Affairs](#)
- [Fishery Sciences, College of Ocean and](#)
- [Forest Resources, College of](#)
- [Geographic Information Systems Lab](#)
- [International Studies, Jackson School of](#)
- [Law, ASIL Interest Group on International Environmental](#)
- [Marine Affairs, School of \(SMA\)](#)
- [Quantitative Ecology and Resource Management Graduate Program \(QERM\)](#)
- [Quaternary Research Center \(QRC\)](#)
- [Rural Development Institute \(RDI\)](#)
- [Social Science Computation and Research, Center for \(CSSCR\)](#)
- [Statistics & the Environment, National Research Center for \(NCES\)](#)

## **Beyond UW**

- [Anthropology & Environment Section, American Anthropological Association](#)
- [City of Seattle Public Access Network:](#)
- [Seattle Community Network:](#)
- [Seattle, „The Emerald City“](#)
- [Seattle Sidewalk \(Microsoft's guide\)](#)

**M. Laura Draetta**  
**Social Sciences and the Environment:**  
**New Research Practices for Emerging Social Ecology**

(EHESS, Marseilles)

The encounter between the social sciences and environmental questions is a relatively recent one. It has come as the consequence of the explosion of the ecological crisis (pollution, depletion of natural resources, limits on development, and so on) which had begun to appear during the 1960s, but which revealed itself in all its seriousness and urgency only at the beginning of the 1970s. But, while this emergency was developing, the social sciences limited themselves to dealing with environmental problems through their respective, traditional, theoretical paradigms. To avoid falling into any sort of physical or biological determinism - the historical bugbear of the social sciences, especially in France - they limited themselves to integrating nature into a sociological or ethnological analysis, and their contribution is more that of indicating to what degree nature is a cultural and social construction.

It is only subsequent to that, starting from the end of the 1970s, that the postulates of the social sciences concerning nature and the environment were questioned and interest in reconsidering traditional paradigms in the light of environmentalist perspectives became manifest. Interest in this new subject of study emerged in correspondence to actions by ecological movements and the formation of a theoretical and philosophical corpus focusing on environmental challenges,<sup>76</sup> which very soon became a new cultural orientation, as well as a mass ideology and a pole of attraction for public opinion. To this are to be added the demand and pressures coming from public bodies, from decision-makers in the field of environmental policy and management, who played an important role in formulating the problems.

Interest in environmental questions on the part of the social sciences arose and developed from the convergence of a cultural and philosophical stimulus and a social and political demand [Strassoldo 1989]. However, the nexus that was created between the surfacing of environmental problems and the reconsideration of classic paradigms was especially characteristic of sociology which, up to that time, had traditionally ignored the question of the relation between human society and the biophysical environment. Anthropology, in fact, which is by definition more independent than sociology as concerns the great processes or problems of contemporary societies as the subject of analysis, was less „contaminated” by the emerging of environmental problems and at the same time, by being closer to localised research, was not required to reconsider its paradigms before going on to analyse the relationship between humankind and nature. In effect, an anthropology „of nature” existed and was already in operation, independently of the coming to the forefront of the environmental question; its goal was to understand how so-called primitive societies and cultures utilised nature and how they had come to have a certain control over their natural environment. Some works produced by French anthropologists fit into this context: *La nature domestique* by P. Descola [1986], *L'idéal et le matériel* by M. Godelier [1984], as well as an article by the same Godelier, published in the middle 1970s, in advance of the times, in which he put forward some theoretical and critical considerations on the relations that human beings maintain with their environment [Godelier 1974].

---

<sup>76</sup> This corpus was based on works such as *I limiti dello Sviluppo* [Club di Roma 1972] and *Small is beautiful* [Schumacher 1978], which led, at least at the cultural level, to an inversion in the tendency.

As said before concerning sociology, on the strength of the affirmation of the environmental question, the conviction began to take hold that it was necessary to examine the relations between social variables and environmental variables, accepting the latter as being relevant to the understanding of social phenomena. As we shall see more clearly later on, a series of studies, varying from the theoretical to the applied, constituted the basis for a new sociological approach in which the *environment* and problems connected with it represented the more or less central or contingent object. This new approach can be defined in different ways: many identify it as *environmental sociology* or more generically as *social ecology*, but there are also those who speak of *ecosociology* [Buttel 1986], of *eco-(bio-socio)logy* [Morin 1988], or of *human sociological ecology* (!) and of *neo-sociology* [Strassoldo 1989].<sup>77</sup>

Social ecology or environmental sociology formally came into being in the United States in 1976, the year in which the American Sociological Association set up a section on environmental sociology (although three years before it had created a committee for the development of a sociological contribution to studies on environmental impact). The foundations of this new discipline, social ecology, are to be found instead, in the United States as in Europe, in the respective environs of rural sociology, and especially in the works of key figures such as Catton, Dunlap and Buttel. These researchers started by speculating on the suitability of endowing traditional sociology with a new ecological paradigm [Catton and Dunlap 1978; Buttel 1978] and on what the various sociologists of the environment might have in common [Catton and Dunlap 1979]; they later brought their attention to bear on human ecology as a possible *trait-d'union* between sociology and environment [Buttel 1986], as well as on the orientations characterising this emerging sociology of the environment [Buttel 1987].

The characteristic of this work is not that of empirical research, but of eliciting debate on the position of sociology vis-à-vis the questions of nature and the environment. Dunlap, Catton e Buttel, taking their inspiration from concepts and postulates borrowed from other disciplines (ecology) proposed abandoning the classic *Human Exceptionalist Paradigm* (HEP) for the New Ecological Paradigm (NEP), which places the accent on the biological relationship of human beings to their natural environment, and accepted the thesis of the *ecological dependence* of human societies on their ecosystem. Thus the proposal of American social ecology was to abandon the idea that human rationality and scientific and technological progress would progressively free society from physical and natural conditioning for the idea that humans and their societies could not be studied without taking into account conditioning of this kind [Catton and Dunlap 1979].

It must be said that not all environmental sociologists agree on the absolute validity of the distinction between the New Ecological Paradigm (NEP) and the Human Exceptionalist Paradigm (HEP); in reality, the postulates of the NEP have not been sufficiently developed and have not reached the point of becoming more precise theoretical principles, nor verifiable hypotheses [Martinelli 1989]. To sum up, the NEP postulates would appear to be still too abstract to be capable of organising productive empirical research and, furthermore, the distinction between the two paradigms would not necessarily lead to the construction of a new sociological theory, that is, a sociological theory of the environment [Buttel 1986]. To conclude the discussion on American social ecology, if we leave aside the fact that its premises may appear to be simplistic, we must recognise that it made explicit the terms of a

---

<sup>77</sup> Strassoldo asserts that it is possible to speak indifferently of *neo-sociology*, *social ecology*, *human sociological ecology*, *environmental sociology* and *eco-sociology*, but he prefers to use the latter two definitions.

debate, now ongoing in European social sciences as well, which is that of the relationship of these sciences with questions of the environment [Mormont and Mougenot 1993].

In Europe, positions are far less extreme. On the one hand, we have rural sociology, mostly French, which tries to show how nature can be the support for a social order. Its goal is to analyse the relationship between human beings and the biophysical environment on the basis of reciprocally exerted action, an action that is to be read starting from the description of a territory and the transformations it has undergone with the passing of time. In this context we can cite the works of the French ruralists Chiva [1978], Lenclud and Pernet [1978], Jollivet [1978], Mendras [Mendras and Jollivet 1971] and Picon [1988], as well as volumes published by the CNRS on the relationship between local change and social change [CNRS 1979, 1986]. Picon in particular is the spokesperson for an environmental sociology that not only recognises that environmental conditions influence social behaviour in a complex way, but that recognises first and foremost that these relationships are *reciprocal* and not of the cause-and-effect kind. When an agricultural practice transforms a landscape, a social fact modifies a natural fact, just as the modified landscape may influence or act upon activities, mental representations and social structures and relations; in this case, a „natural” fact (although modified by human intervention) acts upon a social fact. This means that the system of the dialectic relationship between nature and society is in a continuous state of movement. On turning to the epistemological problem, the subject of a sociologist’s studies, argues Picon, is undoubtedly society and not nature; but if we admit that a reciprocal relationship exists between social facts and natural facts, the sociologist can take his place in the study of such a relationship [Picon 1993]. Consequently, even though the study of the human-kind/nature relationship is outside the sociological tradition, Durkheim’s in particular, the epistemological problem does not arise as long as one takes the position that the social is not to be studied through the natural, but exactly the opposite or, better still, through the reciprocal actions of the two.

Besides being found in rural and territorial sociology, the foundations of European social ecology may also be searched for just about everywhere within the various branches of the social sciences, but in a much less direct way. These foundations go from political sociology, with its studies on the ecologist movements [Farro 1991] and on environmental policies [Bulsei 1990], to „risk” sociology and anthropology, which focus on the impacts of industrial plants considered at high risk for populations or for the environment [Zonabend 1989; Mela 1989], to the previously-mentioned anthropology of nature, which regards nature as a product of humanity and at the same time a cause conditioning human behaviour [Godelier 1984], to social psychology, which sees no interruption between society and nature and postulates that society cannot escape its condition as a subsystem participating in a vaster whole, the ecosystem [Moscovici 1994]. Still to be mentioned is the economics of development, which sees the prospect of new growth models in the criterion of eco-development. In this context I. Sachs, on grouping together the social, the ecological and the economic, proposes a planning approach that exploits the cultural contributions of populations and transforms the elements to be found in their environmental context into useful resources, arriving at the conclusion that the horizon of the planner must look both ways: towards cultural anthropology and towards ecology [Sachs 1988].

With foundations like these, environmental sociologists are aware of the amplitude and heterogeneity characterising their group and of the fact that they are united exclusively by the interest in the relations between society and biophysical environment rather than by the sharing of a precise theoretical paradigm. This implies that they have not yet arrived at a strong sense of common orientation, nor of professional identity, so much so that some define them as «sociologists who deal with the environment» rather than «environmental

sociologists» [Milanaccio 1990]. It is for this reason that it would appear to be more expedient to speak of *social ecology*, placing under this heading not only sociologists, but all social scientists whose fields of study have to do with nature, the environment and problems connected with the latter.

Without wishing to split hairs in drawing terminological distinctions when dealing with questions of „disciplinary allegiance”, it is possible to single out the basic characteristic of this new large group of researchers, which is that of a division into two main approaches: the line of empirical or applied research, and the approach through theoretical and methodological debate on the position of the social sciences in relation to the questions of nature and the environment. In France and Italy, production along the lines of the latter approach is constantly growing in number, in attempts to relate theory and empirical works. This is true of works such as *Du rural à l'environnement. La question de la nature aujourd'hui* [Mathieu and Jollivet 1989], or *Sciences de la nature, sciences de la société. Les passeurs de frontières* [Jollivet 1992], *I sociologi e l'ambiente* [Martinelli 1989], *La valutazione di impatto ambientale. Un approccio integrato* [Beato 1991], and the less recent *Protection de la nature. Histoire et idéologie* [Cadoret 1985], especially in the article by J. L. Fabiani on the question of ecology as a science of nature or as a science of humankind [Fabiani 1985]. However, most of the production is still situated on the level of the former approach, that of empirical or applied research, especially in studies on the rural environment.

In France, to a large degree, the study of the environment is presented as localised research. In the case of the study of the rural environment, sociologists and anthropologists place themselves within an analysis of the territory by following a descriptive and multidisciplinary approach to arrive at speculations on the socio-economic, but also symbolic, relations that societies maintain with the natural environment. Many studies of this kind are the result of research projects which, although conducted on different „terrains”, concern the crucial questions of the unbalance between social systems and natural systems, as well as of how to find new ways of balancing the exploitation of nature and its protection. These projects, which are mostly commissioned by the „managers” of the environment (municipal administrations, the State and the E.U.), are becoming more and more characterised by the interdisciplinary approach, which places the „exact” sciences side by side with the social sciences and which invites territorial planners, biologists, naturalists, economists, sociologists and anthropologists to reflect upon a common theme. On this subject, B. Picon speculates on the possibility of the social sciences, „technical” sciences and ecological sciences arriving at the construction of a theory of the new ways of managing natural resources for the future through a cumulative analysis of case histories [Picon 1992]. This question undoubtedly brings up the preliminary necessity of seeing to it that the works of different researchers, following the same pathways, each one tackling the same problems or the same crises from the viewpoint of his or her own discipline, are finally convergent. On this subject, the collection of multi-disciplinary studies edited by C. Aspe on the subject of water management in the Mediterranean area, in which sociologists work hand in hand with landscapers, hydraulic engineers, agronomists, etc., deserves mention at this point [Aspe 1993].

To conclude, it is obvious that the rise of the ecological challenge necessarily obliges the social sciences to devote attention to themes connected with such a problem. As concerns sociology in particular, the difficulty lies in managing to understand whether it is sufficient to unbar the gates of pre-existing branches to environmental problems, or if it is necessary to create a new, specific sociology. In the latter case, we may effectively run the risk that such a sociology of the environment (or social ecology) may become an all-encompassing „ology” deprived of all scientific rigour, if we consider the vastness and immense variety of themes it encompasses, when on the other hand the single themes might be handled more specifically



and on the basis of grounded theoretical references, in the single branches of sociology already in existence [Milanaccio 1990]. Finally, the question could be posed: why has social ecology a rather fragile position in Europe, while in the United States it occupies a relatively comfortable niche as a sociological *specialty*. The answer may not lie within theoretical considerations, but within the history of the discipline. In other terms, it may lie in the fact that in the United States the organisational dynamics of sociology is characterised not so much by increasing integration, but by a more and more radical specialisation and consolidation of the structures of each „subdiscipline” [Buttel 1986]; in Europe, on the other hand, the branches of sociology, being less specialised and less articulated than those in the United States, may be more resistant to the proliferation of new *specialties*.

## REFERENCES

### Aspe, C. (ed.)

1993 *Chercheurs d'eau en Méditerranée*, Paris, Éditions du Félin.

### Beato, F. (ed.)

1991 *La Valutazione di impatto ambientale. Un approccio integrato*, Milano, Angeli.

### Bulsei, G.

1990 *Le politiche ambientali*, Torino, Rosenberg & Sellier.

### Buttel, F. H.

1978 „Environmental Sociology: A New Paradigm?”, *The American Sociologist*, vol. 13.

1986 „Sociologie et environnement: la lente maturation de l'écologie humaine”, *Revue Internationale de Sciences Sociales*, No. 109.

1987 „New Directions in Environmental Sociology”, *Annual Review of Sociology*, vol. 13.

### Cadoret, A. (ed.),

1985 *Protection de la nature: Histoire et idéologie*, Paris, L'Harmattan.

### Catton, W. R. and Dunlap, R. E.

1978 „Environmental Sociology: A New Paradigm”, *American Sociologist*, vol.13.

1979 „What Environmental Sociologists Have in Common (whether Concerned with 'Built' or 'Natural' Environments)”, *Sociological Inquiry*, vol. 53, 2/3.

### Chiva, I.

1978 „Quelques systèmes en crise: une présentation de recherches”, *Etudes Rurales*, E.H.E.S.S., Paris-La Haye-New York, Mouton, No. 71-72.

### Club di Roma

1972 *I limiti dello sviluppo*, Milano, Mondadori.

### C.N.R.S.

1979 *L'Aubrac: étude d'un établissement humain*, 9 voll., Paris, Éditions du C.N.R.S.

1986 *L'esprit des lieux: localités et changement social en France*, Paris, Éditions du C.N.R.S.

### Descola, P.

1986 *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

**Draetta, M. L.**

- 1994 *L'analyse sociologique dans les études d'évaluation d'impact des projets d'équipement. Premières démarches d'une étude de terrain*, mémoire de D.E.A., E.H.E.S.S., Marseille.

**Durkheim, E.**

- (1988) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion (first edition: 1895).

**Fabiani, J.-L.**

- 1985 „Science des écosystèmes et protection de la nature”, in Cadoret A., (ed.), *Protection de la nature. Histoire et idéologie*, Paris, L'Harmattan.

**Farro, A.**

- 1991 *La lente verde: cultura, politica e azione collettiva ambientalista*, Milano, Angeli.

**Godelier, M.**

- 1974 „Considérations théoriques et critiques sur les rapports de l'homme à son environnement”, *Information sur les Sciences Sociales*, 13, 6.
- 1984 *L'Idéal et le Matériel*, Paris, Fayard.

**Jollivet, M.**

- 1978 „Rente foncière et gestion des ressources naturelles. Quelques remarques sur la rente foncière dans une perspective interdisciplinaire”, *Etudes Rurales*, E.H.E.S.S., Paris-La Haye-New York, Mouton éditeur, No. 71-72.
- 1992 (ed.), *Sciences de la nature, Sciences de la société. Les passeurs de frontières*, Paris, Editions du C.N.R.S.

**Lenclud, G. and Pernet, F.**

- 1978 „Ressources du milieu, gestion du troupeau et évolution sociale: le cas de la Corse”, *Etudes Rurales*, E.H.E.S.S., Paris-La Haye-New York, Mouton éditeur, No. 71-72.

**Martinelli, F.**

- 1989 (ed.), *I sociologi e l'ambiente*, Roma, Bulzoni Editore.
- 1989 „I problemi dell'ambiente e la sociologia”, in F. Martinelli (ed.), *I sociologi e l'ambiente*, Roma, Bulzoni Editore.

**Mathieu, N. and Jollivet, M. (ed.)**

- 1989 *Du rural à l'environnement. La question de la nature aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

**Mela, A.**

- 1989 „L'impatto di un insediamento nucleare: le reazioni della popolazione”, in F. Martinelli (ed.), *I sociologi e l'ambiente*, Roma, Bulzoni Editore.

**Mendras, H. and Jollivet, M. (eds.)**

- 1971 *Les collectivités rurales françaises*, vol. 1, Paris, Colin.

**Milanaccio, A.**

- 1990 „I sociologi e l'ambiente: un'ordalia teorica”, *Quaderni di Sociologia*, vol. XXXV, No. 13.

**Morin, E.**

- 1988 *Il pensiero ecologico*, Firenze, Hopeful Monster (first. edition: 1980, *L'écologie généralisée*, Paris, Seuil).

**Mormont, M. and Mougenot, C.**

- 1993 *Sciences sociales et Environnement. Approches et conceptualisations*, Fondation Universitaire Luxembourgeoise, Arlon.

**Moscovici, S.**

- 1977 *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.  
1994 *La société contre nature*, Paris, Editions du Seuil (first edition: 1972).

**Picon, B.**

- 1988 *L'espace et le temps en Camargue*, Arles, Actes Sud.  
1992 „De nouvelles pratiques de recherche, prémices d'un nouveau courant?“, in Marcel Jollivet (ed.), *Sciences de la nature, Sciences de la société. Les passeurs de frontières*, Paris, Éditions du C.N.R.S.  
1993 Course entitled „Représentations et Pratiques: les objets de l'environnement“, Université de Provence, Aix-en-Provence, Faculté de Sociologie, 1992-1993.

**Sachs, I.**

- 1980 *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Les Editions Ouvrières.  
1988 *I nuovi campi della pianificazione*, Roma, Edizioni Lavoro.

**Schumacher, E. F.**

- 1978 *Small is beautiful*, Paris, Seuil/Contretemps.

**Strassoldo, R.**

- 1977 *Sistema e ambiente. Introduzione all'ecologia umana*, Milano, Angeli.  
1989 „Sistemi sociali e ambiente: le analisi ecologiche in sociologia“, in F. Martinelli (ed.), *I sociologi e l'ambiente*, Roma, Bulzoni Editore.

**Zonabend, F.**

- 1989 *La presqu'île au nucléaire*, Paris, Editions Odile Jacob.

# **Environmental Ethics**

## **Introduction**

Environmental ethics is a topic of applied ethics which examines the moral basis of environmental responsibility. In these environmentally conscious times, virtually everyone agrees that we need to be environmentally responsible. Toxic waste contaminates ground water, oil spills destroy shore lines, fossil fuels produce carbon dioxide thus adding to the greenhouse effect, and use of fluorocarbon gasses depletes the earth's protecting ozone layer. The goal of environmental ethics, then, is not to convince us that we should be concerned about the environment - most of us already are. Instead, environmental ethics focuses on the moral foundation of environmental responsibility, and how far this responsibility extends. There are three distinct theories of moral responsibility to the environment. Although each supports environmental responsibility, their approaches are radically different.

The first of these theories is anthropocentric, or human centered. Environmental anthropocentrism is the view that all environmental responsibility is derived from human interests alone. The assumption here is that only human beings are morally significant persons and have a direct moral standing. Since the environment is crucial to human well-being and human survival, then we have an indirect duty towards the environment, that is, a duty which is derived from human interests. This involves the duty to assure that the earth remains environmentally hospitable for supporting human life, and that its beauty and resources are preserved so human life on earth continues to be pleasant. Some have argued that our indirect environmental duties derive both from the immediate benefit which living people receive from the environment, and the benefit that future generations of people will receive. But, critics have maintained that since future generations of people do not yet exist, then, strictly speaking, they cannot have rights any more than a dead person can have rights. Nevertheless, both parties to this dispute acknowledge that environmental concern derives solely from human interests.

A second general approach to environmental responsibility is an extension of the strong animal rights view discussed in the previous section. If at least some animals qualify as morally significant persons, then our responsibility toward the environment also hinges on the environmental interests of these animals. On this view, then, environmental responsibility derives from the interest of all morally significant persons, which includes both humans and at least some animals. Like anthropocentrism, though, environmental obligation is still indirect. The third and most radical approach to environmental responsibility, called eco-centrism, maintains that the environment deserves direct moral consideration, and not one which is merely derived from human (and animal) interests. The terminology used in the literature to express this direct responsibility is varied. It is suggested that the environment has direct rights, that it qualifies for moral personhood, that it is deserving of a direct duty, and that it has inherent worth. Common to all of these claims is the position that the environment by itself is on a moral par with humans.

## Leopold's Ecocentrism

The position of ecocentrism is the view advocated by Aldo Leopold in his highly influential essay „The Land Ethic” (1949). Leopold begins his essay explaining that morality has evolved over the millennia. The earliest notions of morality regulated conduct between individuals, as reflected in the Ten Commandments. Later notions regulated conduct between an individual and society, as reflected in the Golden Rule. Leopold argues that we are on the brink of a new advancement in morality which regulates conduct between humans and the environment, which he calls the land ethic. For all three of these phases in the evolution of ethics, the main premise of morality is that the individual is a member of a community of interdependent parts. For Leopold, „The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land.” This involves a radical shift in how humans perceive themselves in relation to the environment. Originally we saw ourselves as conquerors of the land. Now we need to see ourselves as members of a community which also includes the land. The role of conqueror is self-defeating, for it assumes that the conqueror knows all. Yet, clearly, we do not know all of the inner complexities of the environment. Leopold illustrates this by noting how human history has been altered by specific changes we have imposed on the environment.

Leopold attacks the current attitudes about environmental responsibility. One approach is that of current conservation education. For Leopold, this is merely a propaganda campaign which ultimately supports the position that environmental responsibility should be guided by what is financially beneficial for individual farmers and land owners. He provides an example of this from his own state of Wisconsin. What is needed, Leopold argues, is the development of an ecological conscience which will give rise to a land ethic. The main problem with economic-based approaches is that most species have no economic value. In the past, conservationists would invent economic values for specific plants or animals so that they would be given consideration. In spite of the good intentions of these conservationists, Leopold argues, this completely misses the point since these species deserve consideration „as a matter of biotic right.” It also does not address the problem to simply make it the government’s responsibility to protect these species. For, many of these ecosystems are in private lands which the government cannot control.

To help us develop a proper ecological conscience, Leopold argues that we need a specific mental image to focus on. He offers the image of the land pyramid. The land pyramid is the class of all food chains, where the higher levels depend on everything beneath it. From bottom to top, the basic layers of the pyramid are those of soil, plants, insects, insect eating animals, omnivores, and carnivores. Humans fall into the omnivore category along with raccoons and bears. Leopold explains that there is a continuous and upward flow of food energy in the pyramid, and that obstructions to the flow of energy at any level will damage the whole. Some geographical regions of the world, such as Europe and Japan, have been able to sustain human imposed environmental changes without damage. But other regions of the world have been less fortunate.

Leopold argues that in all areas of environmental conservation (forestry, wildlife, and agriculture) two distinct mindsets will become apparent. Some will see the land in terms of commodity production, which perpetuates the role of humans as conquerors. However, others will understand the land more broadly, where humans are but citizens of the land. The greatest obstacle toward achieving a land ethic, then, is the economic mindset. Leopold concludes by offering a principle which brings into focus the broader ethical concerns of the environment: „A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.”

### **Problems with Ecocentrism**

Although ecocentrism is bold and even inspirational in its advocacy of environmental obligation, it is open to several criticisms, both in its consequentialist and nonconsequentialist formulations. Leopold's principle (in the previous paragraph) is a consequentialist formulation since the rightness of an action depends on how its consequences benefit the environment. However, as an act-consequentialist moral principle it must be rejected since it will not give rise to traditional rules of morality (such as prohibitions against stealing). It also fails as a rule-consequentialist principle since some traditional moral rules (such as those against stealing) may be logically inconsistent with the ultimate goal of environmental well-being. Thus, eco-centrism will only make sense as a non-consequentialist principle, particularly as a *prima facie* duty-based principle.

The challenge of duty-based eco-centrism, though, is to explain how conflicts are to be resolved between human-centered duties, and environment-centered duties. Different principles of resolution have been offered. Callicott suggests that, in cases of conflict, human-centered duties will always have priority over environment-centered duties. But his solution fails since many environment-centered duties actually outweigh human-centered duties. Heffernan suggests that, in principle, survival interests of humans outweigh non-survival interests of the environment. This fails, though, since counter examples illustrate that some non-survival human interests outweigh the survival interests of minor ecosystems. An adequate duty-based approach to environmental obligation requires prioritizing environmental duties according to a ranked importance of the various ecosystems in question. Conflicts between prioritized environmental and human duties, then, can only be resolved on a case by case basis. This, it seems, is the only version of normative eco-centrism which is even plausible.

However, at this stage eco-centrism is irrelevant to the entire normative process. For, the eco-centric and anthropocentric approaches will produce exactly the same list of prioritized environmental duties, and will resolve duties between human-centered and environment-centered duties with exactly the same outcome. Although eco-centrism fails as a normative theory, eco-centrism may have merit as a way of expressing emotional outrage at environmental damage and demanding change.

### **Sources**

- R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (Blackwell, 1983).
- W.F. Baxter, *People or Penguins: The Case for Optimal Pollution* (New York: Columbia University Press, 1974).
- J. Baird Callicott, ed. *Companion to a Sand County Almanac* (University of Wisconsin, 1987).
- James Fieser, „Callicott and the Metaphysical Basis of Eco-Centric Morality,” in *Environmental Ethics*, 1993, Vol. 15.
- Brian Norton, *Why Preserve Natural Variety?* (Princeton University Press, 1988).
- E. Partridge, ed., *Obligations to Future Generations* (Prometheus, 1981).
- Tom Regan, *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (Random House, 1983).
- Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Temple University Press, 1988).

- P. Taylor, *Respect for Nature* (Princeton University Press, 1986).
- Donald VanDeVeer, ed., *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Wadsworth, 1986).

---

*Forrás:* <http://www.utm.edu/research/iep/> © 2001

**Carole M. Counihan**  
**Food as Tie: Negotiating Intimacy**  
**and Autonomy in the Florentine Family**

One of my moments of greatest anxiety in child-rearing was over the introduction of solid foods to my son Ben. As long as I was breast-feeding him, I felt secure. I was doing what mother nature, millennia of evolution, and the goddess had set me up to do. But solid foods? An infinity of possible errors loomed before me. We got through it okay, though Ben is the pickiest eater I have ever known, bar none. That crisis for me over feeding my child, and his own starkly circumscribed habits of eating, exemplify the central concern of this paper which is how parents and children negotiate their relationship through food.

Feeding the child is the first and most important basis of relationship.<sup>78</sup> Feeding, especially breast-feeding, involves a close symbiosis between parent and child which provides both survival and pleasure. Furthermore, the feeding relationship provides an important channel for negotiating the changing balance from dependence to autonomy as parents teach children to recognize and satisfy their hunger themselves in culturally appropriate ways. Parents and children can use the feeding relationship to maintain emotional connection yet move towards a mature relationship of interdependence. Or they can fight through food - refusing to eat each other's cooking, arguing at meals, or never gaining reciprocity.

This paper examines how an Italian mother and daughter negotiate the life course and their evolving relationship through food. The mother, Elda, and daughter, Gigliola (pronounced „Jeel-yol-ah”), were born in Florence, Italy in 1918 and 1945 respectively. Their story is part of a book I am writing entitled *Food at the Heart: Women and Men in Florence, Italy, 1908-1984*. The subjects of this book are the twenty-five members of what was my extended family during thirteen years that I lived with, married, and divorced one of its members. After knowing my subjects for over a decade, I tape-recorded their food-centered life histories and compiled an extensive collection of their home-cooking recipes. Their narratives and recipes are the heart of my book and this paper.

Elda still lives in Florence in an apartment where she moved after her husband, Gastone, died in 1978. Gigliola is her only child. She moved to the United States and married John, an Italian-American, in 1967. Gigliola graduated Phi Beta Kappa from college in 1976, received an M. A. in International Relations in 1985, and was teaching high school when I interviewed her. She makes regular extended visits to Florence during summers.

Elda's parents ran a bakery in Piazza Donatello in Florence from her early childhood until she was forty-six. They lived in an apartment behind the bakery across from a big city piazza where Gigliola used to play. The bakery's fragrant smells and daily rhythm of baking and selling and baking again, were integral to their life. Elda sold bread there with only brief interruptions from her teen years until they gave up the bakery in 1964.

Elda spoke about learning to cook. «You know, Carole», she said, «my mother had to work in the bakery. My father made bread at night and many times my mother also had to get up at night to help him because they couldn't afford to hire a worker. They had to do it all by themselves. My mother got up in the morning and went into the bakery to sell bread from morning until night. So my mother had little time for cooking. What can I tell you? Then

---

<sup>78</sup> For the relationship between parents and children through food, see Bruch [1973], Counihan [1996], A. Freud [1946, 1968], S. Freud [1962], Satter [1990] and Shack [1969].



when my sister and I got a little older, we began to cook, at a very early age. Oh yes, because unfortunately the need was there. So we began to develop an enthusiasm for cooking. We made the spaghetti sauce, we made sweets, we did what we could. We cooked the roast in the bread oven, you know. What with the fact that the oven was always hot, we cooked everything in there. Later when my sister and I began to work in the bakery, my mother had a little more time and she went back to the apartment and cooked. Sometimes she made lasagne, she made *saltimbocca alla romana* - with *prosciutto* inside. In the morning we ate fresh *schiazzatine*<sup>79</sup> - flat bread with olive oil, just out of the oven, nice and hot. Or croissants, just out of the oven, beautifully hot, yes, yes».

Elda became engaged to Gastone when she was eighteen years old and he was twenty. She had known him most of her life because he lived in the same building, in an apartment on the third floor. They married during the war on January 23, 1943 and Gastone had to leave for the front again right after his short wedding furlough. Gastone returned from six years at war late in 1944 and shortly thereafter, Elda became pregnant. Her pregnancy coincided with the final months of World War II and food was very scarce.<sup>80</sup>

During this terrible time of widespread hunger, Elda was in her second trimester of pregnancy, when appetite tends to be greatest. «Oh yes, I remember eating many boiled chestnuts in those days, because those were never lacking. I remember waking up during the night to eat with desperation because I was so hungry. I gained fifty pounds when I was pregnant.<sup>81</sup> In fact all those women that I had around me - my aunts, my mother, my grandmothers, my great-grandmother - they all said, „You’ve got to eat for two. You can’t eat for one, you’ve got to eat for two”. And because I had a great desire to eat because I was always hungry, I really threw myself into eating. I got really fat, I ruined myself. It’s only now that I’ve returned a little to how I was when I was younger. But pregnant, I was enormous, so much so that they said to me, my grandmother especially said, „You’ll be like me, you’ll have two. You’ll have two of them. This is a belly for two”. Oh I was fat; gaining fifty pounds isn’t normal, not at all. It’s way too much».

---

<sup>79</sup> *Schiazzatine* are small oval versions of *schiazzata*, a large pan-sized piece of flat bread, similar to what in the U.S. we call white pizza. The bread is one-half to one inch thick with small pencil-size indentations dotted regularly across it, sprinkled with salt and olive oil, or with salt, olive oil, and onions or garlic. A sweet version is made with raisins and rosemary.

<sup>80</sup> Elda remembered during the last two months of the war that the State gave each bakery one hectogram (3.5 ounces) of grain per person per day. The bakery workers had to pick it up, bring it to the bakery, and distribute it to their clients, who took it home and somehow ground it into flour since all the mills had closed. Then the clients had to bring the flour back to the bakers who would make bread with it. By the last days of the war, they didn’t even have wheat flour any more, only flour made from corn and dried peas. See Wilhelm [1988: 215-237] for a detailed description of Florence during the German occupation, September 1943-August 1944, with particular attention to the activities of the Resistance.

<sup>81</sup> As well as due to the hunger of pregnancy, Elda’s weight gain may have also been due to the high reliance on starchy foods like chestnuts and chestnut flour, and bread. It may also be related to the weight gains that some Germans experienced during World War II which they called *Kummerspeck* („the fat of sorrow”). Hilde Bruch [1973: 126] calls this „reactive obesity” and says it «seems to develop in response to an emotional trauma, frequently to ... death or ... the fear of death or injury». Elda not only feared her own death during the war, but also that of everyone she loved, including her absent and adored husband Gastone.

Elda's descriptions of her pregnancy portray a tight bond between mother and baby steeped in traditional beliefs about what gestating and post-partum women should eat. Her specific hungers and eating behaviors during pregnancy had direct effects on her child's later appetites. «You know», Elda said, «I remember that when I was pregnant there was little to eat. I had to eat whatever we could find. One time my father managed to buy a whole large salame. I remember that he hung it on the kitchen wall. I was just pregnant, only two or three months, and I looked at that salame and I said, oh I remember it well, „Oh my God, that salame will be good, oh, that salame will be good”. And then, as soon as they found out I was pregnant, they sliced it right away and gave me a piece. But nevertheless my baby was born with the birthmark of that salame. She was born bald, completely bald, you know, without a single hair on her head. And right here on her little head, where I always touched myself to push back my hair, she has a birthmark exactly in the shape of a slice of salame. Thank goodness I touched myself up here. Yes, because I always remember that a neighbor women had repeatedly said to me, „When you become pregnant, listen well, if you see something that you want to eat, don't ever touch yourself on your face, always touch yourself where it won't show. Remember, always do this”. Because then the „desires” will come where you cannot see them. And instead with this salame, I said, „Oh my God, who knows how good that salame will taste?” And then when Gigliola was born, a tiny little thing just born, you could barely detect it, but I definitely could make out this little birthmark in the shape of a slice of salame. And I said, thank goodness I touched myself where it wouldn't show».

Interestingly, salame is one of the foods that Gigliola loves and always devours when she comes to Florence. Elda said that she buys two or three whole salames when her daughter comes to visit and Gigliola constantly snacks on it. «She goes to the refrigerator and cuts herself a couple of slices of salame, not at meals, but like this, during the day, between one meal and another. As soon as she gets here, she begins to feel a craving for salame». Gigliola bears the literal mark of her mother's craving on her forehead and carries it on in her own fervor for salame.

Just as Elda's „desires” in pregnancy affected her baby, so did her hunger, for Gigliola has always been a hearty eater from the first moments of life. Elda describes her child's birth and breast-feeding thus. «The most beautiful days of my life, every time I think about it, are the day I got married and the day I had my baby. Oh how happy I was. Beautiful. I felt like I was the happiest woman in the world. When I looked at my little baby lying next to me I said to myself, „Look, she moves, she cries and then, and then, she eats. Look how she eats”».

Elda right away settled into breast-feeding Gigliola and did so with enormous pleasure. «I loved it, for me it was such a beautiful thing that I never would have stopped, never. I had a lot of milk, even though I was slender and not very big. I had so much milk that I could nurse as many babies as I wanted. And I found other infants to nurse whose mothers didn't have any milk. They asked me if I would nurse them and I was so happy to do it. I would have nursed all the babies in the neighborhood I liked it so much».<sup>82</sup>

Elda attributes her abundant milk supply to the foods her mother and grandmothers gave her to eat. «You know Gigliola had six grandparents who all told me what to eat. I had to eat *farinata*. Next to the sink, my grandmother told me, „Go and eat it next to the sink. That will make your milk come”, she said. Well I don't know where they got those ideas. And every

---

<sup>82</sup> Wet-nursing other women's babies seems to have been fairly common before and during the war, and Elda's age-mate and aunt Giovanna who gave birth to Lorenzo in 1944 also wet-nursed another baby whom Lorenzo referred to as his „milk-sister” (*sorella di latte*). Perhaps particularly during the war and immediate post-war period, more women than usual lacked breast-milk due to malnutrition, and wet-nurses were particularly needed.

morning I ate *farinata*. *Farinata* was flour cooked in water and flavored with a little olive oil. They thought that this made good milk, sweet-smelling milk and nutritious milk. And you had to eat it next to the sink. And you had to eat fennel because it also made the milk smell good. You couldn't eat beans, nor pork, because they said that those foods would give the baby a stomach ache. And you couldn't eat onion either, because they said that the baby wouldn't like the milk because it would stink of onion. Everything that the mother eats, they said, shows up in the milk. The milk takes on the taste of our foods, like when we eat asparagus, the milk comes out sour, distasteful. So I followed their instructions and ate everything that the baby loved, and it worked because she really sucked. Oh yes, she was a really good nurser. My milk spilled out from my breasts. I remember that the baby slept in her bedroom back behind the bakery, between one breastfeed and another, while I stayed in the shop and waited on customers. I used to make mad dashes back there every little while to check on her because her room was a little bit removed from the bakery. But I continued to work in the bakery and at one point I remember a customer saying, „Signora Elda, your baby is hungry”. „Oh God”, I said, „Do you hear her crying?”. She replied, „No, no, no”. She said, „It's you who are losing your milk”. They could see the milk coming out onto my apron, the white apron that I always wore in the shop. They could see the milk coming out. And so, „Yes”, I said, „Yes, it's time, it's time for her to eat”. It was beautiful».

For Elda the milk leaking from her breasts was an integral part of her joyful nurturance of her child. She loved breastfeeding most of all, she said, «Because at that moment, the baby belonged completely to me, that's why. In that moment, she was really all mine. And I thought about it, I said to myself, look, the baby is growing because I am giving her my milk, because I am giving her life, I am giving her nourishment. And it seemed to me to be such a beautiful thing that I never would have stopped. And you know, when I should have stopped, I didn't because I liked breastfeeding so much. So then my grandmother said to me, „Stop giving that baby your milk. It's not doing anything for her anymore, it's water”. But instead, every night before putting her in bed I loved to give her a drop of milk. I realized that it couldn't be of much nutritive value especially because the baby ate everything already, she ate everything. I breast-fed her just for love. But then one day, exactly the day of her birthday, her first birthday, she said, „Mommy, no more”. She didn't want it any more, really. „No more, Mommy”, she said to me. Oh how I cried that night. Oh God. And there was Gastone laughing. He said, „But how long do you want to continue nursing her? She walks by herself, she talks, she says everything, she eats everything, and you want to continue nursing her?”. She said to me, „No more, Mommy”. Exactly on the day of her birthday, her first birthday».

Although she gave up the breast, Gigliola didn't give up her love of food and has always been a hearty eater. According to her Elda, «She really loves food, and she eats everything you cook for her.<sup>83</sup> I remember when she was a little child, a young girl, she ate so much, that girl. As a result, she had a tendency to get fat. So one time her father said, „Look, listen, you know what you should cook tonight for dinner for Gigliola, so she won't eat so much, you should make her a big plate full of boiled zucchini. For you know”, he said, „They're still only zucchini, they're not even really very good, boiled zucchini, and then you just dress them with a little oil, you'll see that she eats less, that girl”. Mamma mia, those zucchini! Do you know what devoured means? Devoured with bread. She loved even those. She loved everything. And then she would never finish eating. For example, I don't know, take cheese. We gave her

---

<sup>83</sup> Elda describes Gigliola as *golosa*, an adjective which comes from the word *gola* which means „throat” but also „longing” or „desire”. Dictionaries translate *golosa* as „gluttonous” but this implies a sinful excess of greed that is not present in the Florentine use of *golosa* which means „really loving or desiring food”.

a piece of cheese together with a little bread. So then maybe she finished the bread and said, „Mommy, will you please give me another little piece of bread to eat with this cheese?“. And so we gave her the bread. And then she finished the cheese but had a little bread left, „Mommy, will you please give me another little piece of cheese so I can finish this bread?“. Always like that. So she tended to be a little plump. Then, little by little she slimmed down. We weren't worried about her because she was always healthy, but she ate so much, really a lot. Bread, especially bread. You can understand that, in that environment, the bread was born there, that warm bread just out of the oven, smelling wonderful. Nobody could resist, and she really threw herself into it».

Gigliola's love of eating cohered with Elda's great love of cooking. When she retired from the bakery at age forty-six, she devoted herself to the kitchen. «Look, for me, many years ago, so many years ago, for me, cooking was my greatest satisfaction. I loved to invent new dishes, to re-elaborate all the recipes of the foods I knew how to make, and to make new things. I found great satisfaction this way for me and for the family. I saw how much they appreciated it, all that I did for them. And so I invented, I tried to make new little things, to vary my cooking, and that too was a beautiful thing». Clearly, through cooking and eating, Gigliola and Elda had a close and pleasurable bond.

But over their life course together, Gigliola and Elda had to confront a challenge common to all mothers and daughters - that of establishing the separation and distance essential to a daughter's growth. One of the ways Gigliola did this was by learning to help out and take care of herself. Elda remembers, «Well, Gigliola had to learn to be self-sufficient at a very early age because I couldn't be there, I had to be in the bakery. Hence from when she was very small she had to go out and get the milk, prepare her breakfast, wash herself, dress herself, and go to school. Because I just couldn't do all these things. She had to manage by herself».

Gigliola remembers her upbringing thus: «Listen, I was brought up a little differently from the other children, because my mother worked. We had the bakery, right? At six-thirty in the morning she had to be there. So as a child I always took care of myself. I managed and I helped out as much as I could. Naturally the house was somewhat neglected because they were always in the bakery. They opened from seven in the morning until one-thirty in the afternoon, sometimes even until a quarter of two. Then we ate, and they went to take a rest, and then they opened up again from three-thirty until nine o'clock. In those days we even worked on Sunday. They really only closed on Sunday afternoon. Because of this I was left to my own devices and very often I did a lot of things around the house. I washed the floors, I dusted, sometimes I washed the dishes. I didn't wash the clothes, because that was a heavy job because we did it all by hand. There were many things I knew how to do, certain things I didn't know how to do, but what I knew how to do, I did. So, you know, I grew up in a different environment from other children».

In this description of her childhood, Gigliola doesn't mention helping prepare the food, however, Elda remembers her always being interested in cooking: «Cooking, oh Gigliola cooks, oh yes, yes. She's a little like me, she's always had a passion for learning to cook. In fact, she has learned so many things. As far as cooking is concerned, I don't think that she found herself uncomfortable with that after getting married. She knew how to make many little things, yes, yes, She had a passion to learn».

I asked Elda whether she thought it was a good thing to develop the independence that Gigliola's description of her upbringing demonstrated and Elda answered, «Yes I do. I find it a good thing, absolutely, like they do in America. They get the children used to being self-sufficient very early. This is a good thing. It is absolutely different from how we do things in Italy. For children in Italy, at least during the time when I was growing up, were much too

spoiled, much too closely watched over, in everything, in their needs, in their lessons. But anyhow, I find it a great thing to let children be - or at least to try to let them be - as self-sufficient as possible. But Italian mothers seek to keep the umbilical cord as tightly attached as possible to their children. They don't cut it. And I too was like this, apprehensive, for my daughter. It was my husband who restrained me and who said, „But let her go, let her be, she has to have her own experiences”. And I have always had so much fear, so much terror of anything happening to her. Unfortunately, I've always suffered great anguish about this and I've never known how to conquer it. I was always terrified that something would happen to Gigliola. When she was a baby, sometimes we thought about going to the movies, and we went. We left the baby with my mother and father, he was still alive, and they were two valid people, in good shape. However, I had no peace. I began thinking about what if the house catches on fire, what if something falls on her, what if something happens to this baby, if she gets suffocated by something - I was continually thinking like that. So I couldn't wait to leave and go home because I couldn't stand it any more. I couldn't say this to my husband, because he would scold me and say, „But now you never enjoy anything any more. Don't think about it, the baby is in good hands”. Yes, I agreed with this, but still, even though babies are carefully watched, things still happen. From the day she was born even up to today it's the same. Even though she's far away, it's still the same. It's a continual worrying about everything, about how she is, what she's doing, is she well, is she sick, you know, it's just a continual preoccupation. At a certain point, I had a lightening bolt of intelligence, and I said to myself, „I've got to learn to control myself, otherwise I'll make my daughter miserable”, and it was true. And naturally I was encouraged by my husband, who counseled me as best he knew. I tried to check this desire I had to keep her always here».

Elda has struggled mightily to control her fear of separation from Gigliola and to let her grow and go. Her own words reveal her conflict between wanting her daughter to be self-sufficient and fearing letting her out of her sight. Elda said that her husband, Gastone, helped her moderate her excessive attachment to her child. In fact, psychologists have noted that often the mother-daughter tie is particularly deep and problematic for the daughter as she grows. Identification and connection with the mother is very important for a young girl, but in adolescence can be suffocating. Fathers often present an alternative figure of identification and attachment that helps girls gain distance from mothers,<sup>84</sup> and in Gigliola's case, this was definitely true.

«I loved my father so much», she said, «In fact, my father and I were twin souls and I missed him very much when he died». Gigliola seems to have used her identification with her father, and her father's more balanced and less clinging relationship to her as a wedge to gain distance and independence from her mother. The following story by Elda about *baccalà*<sup>85</sup> - dried codfish - metaphorically demonstrates this familial equilibrium.

«Gastone loved all foods. There was only one thing that he didn't like - *baccalà*. He never learned to like it. This was perhaps because when he was a boy he took so many blows in being forced to eat *baccalà*. A bit a *baccalà* and a slap, a bit of *baccalà* and a slap - from his father. Because he had to learn to eat everything. The child learned, but he just really couldn't ever stomach *baccalà*. I tried the same thing with Gigliola. Then it just made me upset. I said to myself, „Why in the world am I doing this, if she doesn't want to eat it, she won't eat it”. Understand? Gigliola was just like him. She didn't like *baccalà*, only that; she was just like

---

<sup>84</sup> See especially Chodorow [1974, 1978] and Ehrensaft [1990].

<sup>85</sup> Recipes for dishes marked with an asterisk are listed in the recipe appendix in alphabetical order by Italian name.

her father. And instead I intended to teach her to eat it too. The first few times, I gave her a few slaps to make her eat it, but then I was sorry, and so I said, „But no, let it go if she doesn't want it". And you know, I think she still doesn't like *baccalà*. She is really her father's daughter, the same, the same. But, look, for me, *baccalà* is the best thing to eat in the whole world. That's why I couldn't understand why she didn't like it. Me, for *baccalà*, I would do crazy things for *baccalà*. I love it to death. Sometimes I buy the dried cod and sometimes I buy it already soaked<sup>86</sup> and ready to cook. But now, you know, for me by myself I need so little that I can't be bothered to put it to soak and when I make it, I buy a small piece already soaked and dredged in flour. I fry it in olive oil. Then I prepare tomato sauce. I chop up garlic, parsley, and a touch of hot red pepper, and then I put the tomatoes in and cook them a while, and then in goes the *baccalà*. But oh, it is something great - it is superlative!». Elda adores *baccalà*, but Gigliola has aligned with her father and detests *baccalà*, thus distancing and differentiating herself from Elda.

Yet, separation from the mother is problematic, especially under conditions of fierce attachment like Elda's. Gigliola expressed her anxiety about separation and her efforts to combat it by developing independence: «I remember from the time I was a child I was always afraid of ending up alone. I had this fear of being abandoned, not by my parents but later, or of not being able to be part of - how can I say it? - any social context. From this I developed a need to have a certain independence, not just material, but also spiritual. I needed to know that all right, if I find myself alone, I'll be okay just the same, understand? The fact of being independent, self-sufficient, has always strongly appealed to me because it means I wouldn't have to be dependent on traditions imposed by society. For example, let's say I'm alone on Sunday, what do I care? Understand? So what if I have to be alone on Sunday, it won't bother me.<sup>87</sup> I don't know what caused this fear of being alone - maybe not having any brothers or sisters. The fact is that yes, friendship is important, but you can count on friendship only up to a certain point. Eventually you realize that your parents are getting old and sooner or later you're going to lose them, and then you can end up alone, understand?».

Perhaps Gigliola's fear of solitude is the mirror image of her mother's fear that something would happen to her. Perhaps it was the reflection of her neediness expressed through hunger for and consumption of her mother's cooking. Perhaps she had to go all the way to the United States to escape her mother's excessive attachment, yet returns to her mother to find a sure love that she can count on.

Gigliola comes to Italy and expresses her connection to her mother and to her Italian identity by eating. «I get fatter here when I come to Italy, because I rediscover all the flavors of my childhood, and so for this I eat, because I eat the things that I can't easily find every day over there. I get fat here, do you know why I get fat? Because my mother makes me eat a meat course after the pasta course. There's this pressure to eat, from my mother. She pushes me to

---

<sup>86</sup> *Rinvenuto* („come back to itself") is the word used to describe dried cod that has already been soaked before it is sold. All over Italy on Fridays outside of stores you can see the water tables with the soaking *baccalà* „coming back to itself". Elda said that when she was young, dried cod used to be «the cheapest food of all» and was a staple of peasants, who often would sell their eggs, rabbits, or chickens and buy the cheaper dried cod, using the money left over to buy necessities like sugar, clothes, kerosene, and shoes.

<sup>87</sup> Sunday is family day par excellence in Italy. Some of the activities undertaken by families might be dressing up and going to have pastries or lunch somewhere fancy, taking walks where everyone else is taking a walk (for example along the Arno river), taking a drive to the country and stopping to gather wild foods (greens, chestnuts, mushrooms, or wild strawberries), or just having a huge and special Sunday dinner at home.

eat because I'm here, because she likes it, and because she also fulfills herself doing this for me, do you understand? It gives her pleasure. And finally, there's the fact that if you cook for yourself, as you well know, you always eat less. But when your mother cooks, well then you eat more».

And Elda knew exactly what Gigliola wanted, «Oh how Gigliola likes that vegetable *minestrone*\* so much. She had such a desire to eat it when she was visiting. Listen, when Gigliola comes here, she seeks out all kinds of foods. She always wants me to make her rolled veal flanks - *la pancetta di vitella arrotolata*. I don't know if you know this cut of meat, it's a piece of veal, a small piece from outside of the ribs. It's not an expensive cut, oh no, but it is very tasty. And here we cook it like this. We roll it all up, really really tight, and we tie it up and we cook it. I cook it on the stove top because I like to cook it very slowly with broth, water, everything. There are those who put it in the oven, but in the oven it doesn't come out as well. It comes out better on the burner. Well look, Gigliola goes crazy for that. But the only trouble is that since it is a cut of meat marbled with little pieces of fat, little ones eh, the others in Gigliola's family don't like it. Only Gigliola and I like it. As a result I haven't been able to make it yet. I also make her pot-roast - *lo stracotto* („the over-cooked”). *Stracotto* is another piece of beef, again not a highly prized piece. *Stracotto* is a dish that you need to cook at the very least for three hours. If you get a prized piece of meat, it falls apart. You need something that you can cook for two or three hours. In fact, I made it for Gigliola's family last week and it was an enormous success. Even John loved it. They all loved it. You put it in a sauce, it comes out like a meat sauce, made with this particular cut. Listen, I get the butcher to prepare this piece for me. He ties it all up nicely. Then when I arrive home, I put inside it some rosemary leaves, salt, pepper and garlic - all inside. Then I put it together with the *battuto*<sup>88</sup> and I cook it, browning it nicely on all sides, and then I add tomatoes, or tomato sauce. I cook it, letting it boil slowly, slowly, slowly for two hours. Here in Italy we make spaghetti with it because you get a really good meat sauce and we eat the spaghetti with it. We cut the meat into slices and serve it like that with whatever vegetables you like. Oh, that meat comes out really tasty, really tender».

When Gigliola comes back to Florence, Elda cooks for her and Gigliola eats with gusto the flavors of her childhood. Food is a literal connection between Gigliola and Italy, through which she reaffirms her Italian identity, especially by eating dishes that Americans, even Italian-Americans, don't enjoy, like the *pancetta di vitella* mentioned above, as well as many others.<sup>89</sup>

Food is also a literal tie between Elda and Gigliola, where Elda nurtures Gigliola and Gigliola accepts her nurturance with appreciation. They establish a balance of sorts with each other, which alters when Elda comes to the United States. Here too Elda does most of the cooking, because she loves to do it, it gives her an occupation, and Gigliola and the others are all very busy working and studying outside the home. But the balance between Elda and Gigliola shifts in the States. Gigliola is more in charge because she shops and furthermore, on occasion, cooks.

---

<sup>88</sup> *Battuto* in this context means „chopped up” and refers to the basic ingredients used over and over in many Italian meals: a carrot, an onion, a celery stalk, and a small bunch of parsley. These are called *gli odori*, „the flavors”, and are often given free by the green-grocer when one purchases vegetables or fruit. They are chopped up and sautéed lightly, usually in olive oil, before other ingredients are added. Sometimes a cook will make a *battuto* of just parsley and garlic.

<sup>89</sup> Other foods Elda mentioned that she and Gigliola liked but that failed with Americans were *prosciutto* - Tuscan raw cured ham - and *crostini* - chicken-liver paté spread on bread, usually served as an appetizer on special occasions [see Romer 1984: 99].

Gigliola's description of her cooking style demonstrated both its Italian and its inventive character. «Well, being Italian, and being used to having a little of this and a little of that, if I'm at somebody's house and I'm eating something I like, I'll ask them, what did you put into it? And of course the answer will be, well, you do a little bit of this, and a little bit of that, and you add a pinch of this, and a handful of that. And I then go home and duplicate it, and sometimes I change my own, sometimes I don't even write it down. I guess I've just been inventing a lot. When I cook, most of the times, I pop it out of my head, sometimes I make a mixture of vegetables with tomato sauce or - yeah, a lot of times I just make it up. Or it's something I've made before, it's something I've seen my mother make. Even when I make, for example, minestrone, it's everything. And when people say, well, how much of this, how much of that? Well you put as much of it as you like. You go by trial and error, the next time you omit something, the other time you may want to add something else. So that's the way I cook, really, most of the time. I guess I do cook Italian, but I don't think I make a big deal out of it. I actually like an awful lot of American dishes, for example, I love corned beef and cabbage».

Elda admires and enjoys Gigliola's cooking, which has taken on a distinctive hybrid nature of its own. She elaborated, «I have realized that over there in the United States Gigliola has learned to cook many new dishes, even, for example, Irish ones. They have a cooking system completely different from ours, but even so their foods come out well for her. For example, I see that she prepares a big pot of meat, a cut of meat that I don't remember, and she puts with it all kinds of vegetables: cabbage, turnips, you know, those white turnips? And carrots, and you get a broth with this beef inside, and I'll tell you that I really like that dish». Not only did Elda love Gigliola's corned beef and cabbage, but she also liked her adaptations of Italian cooking to fit American palates and meal structure. In the following passage, Elda remarks on a substantial difference between Italian-American and Italian cuisine - that the former uses far more of a far richer sauce than the latter. In Italy the emphasis is on the pasta; in America the emphasis is on the sauce.

«You know», said Elda, «I've seen Gigliola cook pasta differently from how we do it. She cooks the sauce with meatballs in it, and pigs' feet, and sausages. She puts all this stuff into a pot and then she adds the tomatoes. She gets a thin sauce, kind of watery, and that's what they call a *pomarola* sauce.<sup>90</sup> But we make *pomarola* with no meat, just tomatoes. But they make it with all that other stuff. Even sausages, meatballs made out of hamburger. They pour all this sauce on top of the spaghetti, or short pasta, *penne*, and they eat these sausages and meatballs as their second course, all together on one plate. They really love eating this. And you know, I like it too. You know, that sauce really comes out well. Gigliola makes a huge potful of it. Yes, because she says rightly, „Listen Mom, especially when I have guests, at least I know this is something that everybody likes. There are no problems”».

The fact that Elda does appreciate this food is particularly significant given how headstrong most Italians are about their way being the best and only way to cook something. It shows a mature and mutually respectful balance between mother and daughter. Elda has managed to overcome her excessive attachment to Gigliola and let her develop her own individuality. But by allowing Gigliola her own wings, Elda has lost her to the far-off United States and has ended up alone.

---

<sup>90</sup> *Pomarola* is the basic Italian tomato-based meatless spaghetti sauce. The basic meat sauce is called *ragù*.



Elda's solitude is vividly marked in her altered relationship to food after Gastone's death in 1978. «When I was left without him, eh, everything having to do with eating changed, because it became something mechanical. I have to eat to stay alive and that's it. Hence I have just lost all desire to cook, to eat the delicious things, the good things, that I used to make. Why should I cook, when it's only for me alone? Why in the world should I devote myself to cooking? Understand? I just don't have the desire to do it. But the desire is probably latent within me and it explodes when I have guests because then I say, oh yes, now that I have this person coming, well then I'll make this thing. Understand? This other little thing. For example tonight I made you spaghetti with *pomarola* sauce. It's been ages that I've been longing to make *pomarola*, and so I said, „Now that Carole's coming, tomorrow I'll sit her down here and we'll eat together, and I'll make *pomarola*”. Do you know it's been years since I've eaten *pomarola*? Oh yes, what do you expect, that I make it for myself alone? Eating alone is disgusting and shameful and disastrous. When it's time to eat, I just grab whatever I find. Often a sandwich for lunch and dinner, precisely because I just don't feel like cooking».

Elda expresses her solitude through the breakdown of her eating habits. She no longer cooks elaborate meals with a first course of pasta or soup and second meat and vegetable course. In Florence, meals are meant to be social, and when sociability fails, meals may go too. Elda's solitude now is closely linked to the fact that Gigliola was her only child, and after Gigliola left, and Gastone died, she was alone, with no immediate family members. «Now at my age», she said, «I really miss not having another child. Maybe if Gigliola were nearby, she would have filled up my life so fully that I wouldn't have felt this lack. But not having her nearby, I really feel the need of another child».

Elda later felt that having only one child was a major life mistake. Unfortunately Gastone had been present at her harrowing birth of Gigliola, and, according to Elda, «Gastone said, „Never again. I don't want children ever again. Because you were so badly off; you suffered, and I suffered”. But instead, this wasn't right, because we could have had others, and later we bitterly regretted it. Having a child is something that gives a lot of pleasure. I have but one regret, that I had only one. If only I could go backwards, instead, unfortunately, no. I think that we all have regrets and the desire to go back and not make the same mistakes that we all without a doubt make. But nothing changes, there's nothing we can do. We'd have to try not to make mistakes but this - unfortunately it's human to make mistakes. I would have loved to have another child. Gastone more than me. Later he confessed it to me. And I was shook up, really shook up, when he confessed it to me». Elda had feared not having enough love to give to a second child, so much did she love Gigliola. But later she realized she had been foolish, for, as she said, «*L'amore non si divide, si moltiplica*» - „Love doesn't divide itself, it multiplies itself”. As Gigliola herself stated, another child might have made the issues of separation and intimacy between Elda and Gigliola easier to manage, for each would have had other equally close and important ties.

Elda and Gigliola's relationship lays clear many issues of separation and intimacy where Gigliola's eating and Elda's feeding play a central role. Gigliola, always an enthusiastic eater, expresses her continuing connection to her mother and Italy by eating her favorite foods with great gusto when she visits Florence. Elda has always enjoyed feeding her daughter yet has twinges of concern that Gigliola eats too much. Gigliola's appetite perhaps expresses of her neediness, typical of all children. Elda's desire both to feed and limit her express her struggle both to nurture and establish independence in children, a challenge to all parents. Eating ties them together and is a channel for female identification. However, it also serves as a contested domain through which Gigliola has struggled for autonomy and Elda for control. By identifying with her father through food, Gigliola established some distance from her mother, but after Gastone's death, that distance has become overwhelming to Elda, who no longer has

the intimate communication with a loved one that Gigliola feared lacking all her life. Their story marks the difficulty for parents and children, and for mothers and daughters especially, to stay connected and reach autonomy, to maintain a close emotional connection but not be swallowed up by it, and to achieve separation without rupture.

*Carole M. Counihan (Millersville University)*

## **RECIPE APPENDIX**

### ***Baccalà alla livornese*** (dried codfish Leghorn style)

- soaked dried codfish or other white fish
- olive oil
- small bunch of parsley
- one can or three fresh tomatoes
- handful of flour
- three cloves of garlic
- hot red pepper to taste

Dredge the fish in flour. Fry in olive oil until just done. Remove fish and add chopped parsley, garlic and red pepper. Sauté five minutes. Add tomatoes and simmer ten minutes. Add the fish and simmer five more minutes. As Elda says, „It’s superlative!”.

### ***Minestrone*** (heartly vegetable soup)

There are as many minestrone recipes as there are women with kitchens. Most vegetables go well in this soup.

- olive oil
- small bunch parsley
- one celery stalk
- one zucchini, sliced
- two or three potatoes
- cooked white beans (or canned, great northern work best)
- any other vegetables according to availability and preference
- one onion
- one carrot
- half cup string beans, chopped
- one cup sliced green cabbage
- two cups Swiss chard or spinach
- optional: pasta or rice (spaghetti broken into one-two-inch pieces works well)

Chop onion, parsley, carrot and celery and sauté in olive oil until soft. Add about three-four cups water, the zucchini, cabbage, and string beans and bring to a boil. Cook about an hour. Add the potatoes and Swiss chard/spinach and cook half an hour. Add the cooked white beans and bring to a boil. Then add pasta or rice and cook until done, about fifteen more minutes. Or you can omit the pasta or rice and eat with lots of bread.

### ***Pomarola*** (tomato sauce)

There are many ways to make pomarola, and every Italian cook has her own „right” way. Here is Elda’s recipe for the „true” pomarola.

- onion
- one or two tablespoons of olive oil
- four or five fresh basil leaves
- fresh tomatoes (or canned)

Chop the onion and sauté it in the olive oil. When the onion is translucent, add the tomatoes and basil and cook until thick. Put it through a food mill, add fresh olive oil, and cook a bit more.

### **Stracotto („the over-cooked,” i.e. pot-roast)**

- a two-four pound piece of beef for pot roast
- one-two tablespoons olive oil
- five-six cloves garlic
- pepper
- one can or three-four fresh tomatoes
- flour
- rosemary
- salt
- small bunch parsley
- optional: onion, celery, carrot

Push bits of half the garlic and the rosemary with salt and pepper into the meat. Chop up the rest of the garlic and the parsley (with the celery, onion and carrot if desired) and sauté in olive oil until soft. Dredge the meat lightly in flour and brown in the hot oil on all sides. Add tomatoes and water to cover. Boil on stove for two-three hours, allowing the water to reduce itself into a thick sauce used for pasta.

### **REFERENCES CITED**

#### **Bruch, Hilde**

1973 *Eating Disorders: Obesity, Anorexia Nervosa, and the Person Within*, New York, Basic Books.

#### **Chodorow, Nancy**

1974 „Family Structure and Feminine Personality”, in *Women, Culture and Society*, eds. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, Stanford, Stanford University Press, pp. 43-66.

1978 *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press.

#### **Counihan, Carole**

1996 *Fantasy Food: Gender and Eating Themes in Children's Made-up Stories*, unpublished manuscript.

#### **Ehrensaft, Diane**

1990 *Parenting Together: Men and Women Sharing the Care of Their Children*, Urbana, University of Illinois Press.

#### **Freud, Anna**

1946 „The Psychoanalytic Study of Infantile Feeding Disturbances”, in *The Psychoanalytic Study of the Child. An Annual*, vol. 2, 119-32.

1968 [1947] „The Establishment of Feeding Habits”, in *Indications for Child Analysis and Other Papers, 1945-56*, New York, International Universities Press.

#### **Freud, Sigmund**

1962 *Three Contributions to the Theory of Sex*, New York, Dutton.

#### **Mahler, Margaret S., Fred Pine and Anni Bergman**

1975 *The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation*, New York, Basic Books.

#### **Piaget, Jean**

1962 *Play, Dreams and Imitation in Childhood*, New York, Norton.

#### **Romer, Elizabeth**

1984 *The Tuscan Year: Life and Food in an Italian Valley*, New York, North Point Press.

**Satter, Ellyn**

1990 „The Feeding Relationship: Problems and Interventions”, *Journal of Pediatrics*, 117, 2 pt., 2: 181-9.

**Shack, Dorothy N.**

1969 „Nutritional Processes and Personality Development among the Gurage of Ethiopia”, *Ethnology*, 8, 3: 292-300.

**Wilhelm, Maria de Blasio**

1988 *The Other Italy: Italian Resistance in World War II*, New York, Norton.

## **Wenonah Lyon**

### **A szimbolikus jelentésnek a társadalmi kontextusa és határai**

A Vaka-t úgy mutatták be, mint egy központi szimbólumot a Csendes-óceáni Művészetek 6. Fesztiválján Rarotongában, a Cook-szigeteken, 1992. októberében. A Vaka egy csónakfajta, egy tárgy a polinéziai, maláj és mikronézai „kulturális leltárból”, amelynek logója a fesztivál vizuális reprezentációját biztosította. Ezenfelül, tulajdonképpen a Vaka-val hajóztak különböző szigetekről, hogy részt vegyenek ezen a fesztiválon. A jelképes Vaka jelentésének interpretációja különböző kontextusokban meg volt határozva annak elsődleges fontossága és a Cook-szigetek területének használata által, kombinálva közvetlen használatával a fesztivál alatt. Ez az elsődleges használata a szimbolikus használatának egy sor interpretációját felépítette. Ezekből, egyet vagy többet tetszőlegesen ki lehetne választani, mint kontextuálisan alkalmazhatót.

Saussure klasszikusan meghatározta a jelkép és a jel közti különbséget: a kapcsolat jelölő és jelölt között a jelben tetszőleges, a jelkép tulajdonképpen egyfajta fajtája a jelnek, amelyben a kapcsolat nem tetszőleges. Turner folytatta: a szimbólumokban mindig van hasonlóság a kultúrát illetően a jelölő és a jelölt között, a jelben ezzel szemben nem. Három részt tartalmaznak: a jelölőt, a jelöltet és a magától értetődő kapcsolatot e kettő között. A kötelék természete a jelölő és a jelölt között megmutatja azt a módot, amelyben használják. Ha a kapcsolat nem tetszőleges, akkor a jelölő korlátozott. A Vaka például reprezentálhatja a Cook-szigeteket, de nem Ausztrália vagy Nagy-Britannia bennszülötteit, mert annak tradicionális használata a Csendes-óceánon történik. Ha a kapcsolat a jelölő és a jelölt között tetszőleges, bármit jelölhet: a Fesztivál lógó a Vaka képpel jelölheti az összes résztvevőjét a Fesztiválnak, beleértve briteket is, és arruntai leszármazottakat.

A Vaka-nak van egy szimbolikus jelentősége a Cook-szigeteken, a szállításon való fontosságán túl. A Fesztivál alatt, a legkomplexebb használatában, szimbolizálta a társadalmi struktúrát és csoport-tagságot, egy közösség részét. Ez az a szerep, amely úgy jelenik meg, ahogy Atiu a Vaka elkészítésében szerepet játszott, egy sziget, amely a Cook-szigetekhez tartozik. És legegyszerűbb módon, a múlt generációt is reprezentálja, a szállítás jelentésével. A leggyakoribb használata a Fesztivál alatt, hogy azonosítsa a múlt hajós generációt, a jelenlegi résztvevőkkel a Fesztiválon, a Vaka szállítás jelentésének gyakori használatával. Ez lehetséges volt, mert a társadalom időtlen, idő nélküli fogalom, és mint ugyanannak a társadalomnak a múlttal való azonosulása a jelen generációkkal megvalósul.

Ez a kettős használata a Vaka-nak, mint jel és jelkép, tetszőlegesen és természetesen kapcsolódva, megengedi különböző csoportoknak a Cook-szigeteken, hogy megjelenítsenek a múltnak és a jelennek különböző reprezentációit. Ebben a munkában, a mellett érvelek, hogy a kultúra nyilvános, központi szimbólumainak az ereje a lehetséges értelmezések területének azonosulásából származik, és használatuk széles körű lehetséges jelentéseket eredményez, amíg hallgatólagos megszorítások vannak arról, hogy mit jelöl.

### **A Cook-szigetek**

A déli Csendes-óceánon 15 elszórva elhelyezkedő sziget alkotja. Két csoportba oszthatóak: az északi csoport, és a nagyobb és népszerűbb déli csoport, vulkanikus eredetű szigetekből alkotva. Rarotonga, a legnagyobb, egyike a délieknek, az adminisztratív és politikai központ. 1992-ben Crocombe alap tényeket közöl a Cook-szigetekről: 17 ezer fő lakosú, főleg polinéziaiak, a területe 240 km<sup>2</sup>. A gazdaság a turisztikán, nemzetközi pénzforgalmon, mezőgazda-

ságon, segélyen, főleg Új-Zélandról, és pénzuttalványozáson külföldre alapul. A GNP személyenként 4000 Új-Zélandi dollár.

A Cook-szigetek parlamenti demokrácia, 24 fős választott parlamenttel. Minden egyes szigetnek ezen kívül van Tanácsa, amely az önkormányzatot jelenti, helyi hatalmat. A második politikai test, az Ariki Ház, 21 örökletes módon betöltött főnökből áll, ceremoniális hatalommal. A Cook-szigetek polgárai ingyen beléphetnek Új-Zélandra, Társult Állam (Associated State) kapcsolatuk eredményeképpen. A munkaerőhiány teszi ezt különösen értékes kapcsolattá. Több Cook-szigeti él a szigeten kívül, mint Cook-on. Több, mint a fele az állandó lakosoknak Rarotongában él.

Rarotonga távoli hely: Auckland-tól 1600 mérföldre keletre, Tahiti nyugati részétől, ami a legközelebbi szomszédja, 600 mérföldre, Apia keleti részétől 800 mérföldre helyezkedik el. Rarotonga vulkáni eredetű kicsiny sziget, korallzátonyokkal körülvéve, amelyek megtörik az édesvízi áramlásokat. Mérsékelt, trópusi klímája van, az évi maximum és minimum hőmérséklet 80 F és 70 F. (=27 C és 21 C). A csapadék átlaga 80 inch évente, több mint 200 napot jelentve. A hurrikánok periodikusan megjelennek, néha nagy kárt okozva a tulajdonban. A víztartalék függ a csapadéktól, amelyet felhasználnak, de nem a turizmusban vagy az iparban. A sziget nagy része nem alkalmas mezőgazdaságra, és nincsenek bányakincsek sem. A kormány bátorítja a turizmust, mint egy munkalehetőséget a szigeten, amely jónak tűnik, mivel a sziget elsődleges előnye a barátságos emberek, és a jó klíma. Rarotonga egészen gyönyörű, az óceáni naplementével, és meredek hegyeivel. Egy közepszerű fotós is úgy mehet haza fényképeivel, mintha azok képeslapok lennének, mert úgy néznek ki.

A kereszténységet 1823-ban vezették be. Gilson leírja a társadalmi szervezetét a szigetnek akkoriban: politikai és katonai hatalommal felruházott főnökök hierarchiája volt, élükön az ariki. A sziget 3 részre volt osztva: Takitumu, Avarua, Arorangi. Habár nem volt központi hatalom a szigeten, a három kerület együttműködött néhány ceremoniális alkalmakkor. Minden egyes kerület fel volt osztva keskeny sávokra/alosztályokra: *tapere*: amely a hegyektől a korallzátonyokig futott, és az őslakosság élt ott, *ngati*: az ariki vezetése alatt, a mataiapo főnökkel is. Beaglehole, 1957-es írásában azt mondta, hogy a Cook-szigetek politikai szisztémája úgy jelenik meg, hogy összhangba hozza a polinéz főnökségi hatalmat és feudalizmust a kevés lakos felett, amelyek folyamatosan „házasok”, eredményezve egy csoportot a funkcionális egyenlőség mintáján. 1894-ben publikált cikkében: de a kapcsolatok az összes osztályhoz tartozó emberek között még ma is a szabadságon nyugszanak.

A vezéri hatalmat és az elsődleges föld jogokat az apai vonalon örökölték, habár a másodlagos földjogot az anyai vonalról. Jelenleg, a földet csak szintén örökléssel lehet megszerezni. Minden örökös, női és férfi is, egyenlően kap a földből. A földet bérbe lehet adni, de nem eladni, és ez a földbirtokosok széles körű fragmentáltságát eredményezte.

Megkérdeztem ariki unokáját a különbségről Ariki és egy hétköznapi ember között. A nő azt mondta, nincs különbség. Ami fontos, hogy örökölsz-e földet. Az örökség címet ad a földhöz, és a föld fontosabb, hogy mit csinálsz vele. A Cook-szigetiek sokkal inkább vannak tudatában, mint mások a gazdasági hátrányuknak, amit a föld szétszórt kis parcellái okoznak. Ők ezt beszélgetésben említették, de egyetértenek, hogy a földreform lehetetlen. Senki sem, beleértve, saját magukat, sem áldozná fel az örökletes jogaikat.

Jelenleg, az emberek Rarotongában, politikai pártokhoz, egyházhoz, falvakhoz, más önkéntes szervezetekhez, vagy rokonsági alapon szerveződő egyletekhez tartoznak - család és ngati. Mindkettő, a történelmi és a jelenlegi helyzetben, a falvak munkaerőt állítanak ki a közmunkákra. Ők fontos szerepet játszanak a szociális szolgáltatás területén és az oktatásban, és ennek volt köszönhető a Fesztivál sikeres megrendezése is. A Fesztivál előkészületeit a sziget ilyen csoportjai végezték. A Fesztivál egyik fő eseményének, az iparos falu Te Punanga

Nui konstruálásában jelentős volt a Rorotongai Keresztény Központ és Mitiaro közösség, valamint ifjúsági és idősek csoportja is. Más részt Atiu koordinált. A Fesztivál előtt közvetlenül, a kormány megkérte a rarotongai embereket, hogy növényeket hozzanak, hogy széppé tegyék a kulturális centrumot és a Te Punanga Nui-t. Kormányhivatalnokok vagy fél napot töltöttek a partszakasz tisztításával. Az iskolákat bezárták, hogy helyet biztosítsanak külföldi résztvevőknek. Egyházak, a fiatalok szervezetei és a szomszédok pénzt gyűjtöttek.

És az emberek már egy évvel korábban megépítették a Vaka-t. A déli szigetcsoport öt szigete épített Vaka-t a Fesztiválra: Atiu, Makue, Mitiaro, Mangaia, Aitukai mindegyike konstruált dupla hajótörzsű faragott fájú Vaka-t. Találni megfelelő nagy fákat néhány szigeten probléma volt. Aitukai Hawaii-ról importált fát. Mások megpróbálták saját faanyagból. Atiu és Mauke saját mahagóniát használt, amely tradicionális anyaga a kenuknak. Mitiaro mangofákat, Mangaia albizziát használt. Minden egyes sziget egy alakot is faragott: Atiu a legendás sárga cápát, Mauke és Aitutaki madarakat, Mitiaro pedig a férfi és női képzetet készítette el.

Az első öt Fesztivált a nagyobb nemzetek tartották a Csendes-óceánon: Fidzsi, Új-Zéland, Pápua-Új Guinea, Tahiti és Ausztrália. Rarotonga a legkisebb hely, ahol a Fesztivált tartották. A Cook-szigeti emberek, a lelkesedésük ellenére, tudatában voltak annak, hogy elbukhatják: januárban, egyik tudósítójuk búsan attól tartott, hogy nevetség tárgyává válnak. Egy másik azon csodálkozott, hogy tudna szembenézni rokonaival Új-Zélandon, ha rosszul sikerülne. A Fesztivál alatt, az állandó kérdése a barátoknak az volt, hogy én hogy gondolom, hogy milyen a Fesztivál. A Fesztivál sikeres volt, és nem jelképpé vált, hanem a Cook-szigeteki emberek hozzáértésének demonstrációjává.

### **A Fesztivál**

1965-ben a South Pacific Bizottság megvitatta a Fesztivál létrejöttének gondolatát, abból a célból, hogy bátorítsa és megőrizze a hagyományos művészeteket. Az első Fesztivált Fidzsin tartották 1972-ben. A második Fesztivál egy riportja még jobban kifejezi a Fesztivál céljait: először is, azáltal hogy a Fesztivál bevonja az összes szigetet, nagy ösztönzést biztosít a kapcsolattartásra és a fejlesztésre a különböző művészi ágakat illetően, másodszor, hogy fennállt a veszélye, hogy elvesztik tradicionális művészetüket, vagy a külföldi művészetek hatásra elvegyül azokban, és harmadszor, hogy a Fesztivál biztosít egy alkalmat a régió különböző embereinek, hogy ismerkedjenek kellemes környezetben. A Fesztivált úgy ünnepelték, mint tagjainak a kreativitását, múltban és jelenben. Amíg az egymást követő Fesztiválok mindig megjelentették a modern fejlődését a művészeteknek, ez azért is hivatott, hogy a tradíciót megőrizze. A művészi tradíciók fontosak voltak nem egyszerűen az értékük miatt, mint művészet, de azért is, mert folytonosságot biztosít a múlttal.

Vilsoni Tausi ezen a ponton a tanulmányában az első fesztiválról így reflektált: az első Fesztivál neve fémjelez egy nagyon fontos fordulópontot a Csendes-óceán déli részén élő népek érzéseiben. Évekig a szigetek a gyarmatosítók uralma alatt voltak. A kultúrájukat és az életstílusukat rosszallták. Függetlenséggel és öngazgatással szükségessé válik, hogy a kormány most a nemzeti identitásának formáját megkeresse. A múlt hirtelen fontossá lett, kulturális újjáéledés, a keresés a múltban, egy kísérlet, hogy megtalálják nemzeti identitásukat.

Henry, a Cook-szigeteki miniszterelnök, a 6. Fesztivál alatt, okokat nevezett meg, amiért a múlt ünneplése fontos: a kulturális örökség tudata hozzájárul az identitás érzéséhez, hozzájárul az egymásban való hithez, a büszkeség az örökségre elvezet pedig az „individúálisan értékesnek lenni” érzethez. Azt mondja, hogy a kultúra nem csak a múlt. A jelen és a jövő. Az, ami egyszer voltunk, de az is, ami reméljük, hogy leszünk.

A kultúra konvencionális látásmódját prezentálva: az, ami egyedülálló az embereknél: a történelmük és a szokásaik. Ezeket a mai embernek is el kell fogadniuk. Amíg a póló árus emberek Rarotongán ajánlani tudnak „Cannibal Cafe” feliratú pólót, a kormány nem ünnepelhet ilyen tradíciókat. Még kevésbé, ha azt említjük, hogy kolonizáció, új-kolonizáció, rabszolgaság, genocídium, tömeges éhezések, vagy bármi más kellemetlen területe a múltnak. Ki akarna ünnepelni ilyen dolgokat? A kormányoknak teljesen igazuk van, hogy a fesztiválok el kell kerülni ezeket. Ezek nem azok, amik lenni akarunk, hanem amit sajnálunk.

Francis Bogotu, egy Solomon-szigeti művész és a South Pacific Bizottság általános titkára 1982 és 1986 között, kritizálta az első Fesztivált. Azt mondta, hogy mindent, amit a Fesztivál mutat, a Csendes-óceáni kultúra csak néhány technikai aspektusa, nem fogja megmutatni, hogy mi melanézek átalakítjuk saját kultúránkat gyorsan és fájdalmasan, vagy hogy a Tongan kultúra elfojtja az embereket politikailag, vagy a Gilbertese kultúra a gazdasági fejlődéshez képest halott, vagy a Fijian kultúra az indiánoknak a kereskedelmi társaságokban földet ad.

A fájdalmas jelent, akárcsak a fájdalmas múltat, megakadályozzák. Nem csak fájdalmas lenne beismerni ilyen dolgokat, de politikailag ostobaság és helytelenség is lenne. Sokkal jobb azokra koncentrálni, ahogy Henry miniszterelnök mondta, ami különleges emberekké tesz minket... a hawaii nagyszerű táncokra stb. Amelyek egyedülállók tesznek minket. Néhány kultúra, múlt és jelen, fenyegető lehet. Amikor a kormány a hagyományokról beszél, sokkal óvatosabb anyagi kultúráról, képekről és köcsögökről, dalokról és táncokról és dobokról beszélni.

És természetesen a csónakokról. A 6. Fesztiválnak a témája volt a tengeri utazás. A Vaka nyilvánvalóan ennek a szimbóluma. A Vaka fontos volt a múltban, a melanézek, polinézek és a mikronézek számára. Ausztrália bennszülöttjei voltak az egyedüli olyan csoport a Fesztiválon, akik nem ismertek a tengeri utazásaikról. A Csendes-óceán, nagysága és mélysége vált a legfőbb tényezőjévé ennek a kultúrának. A Vaka-t művészi módon dolgozták ki válaszul a gyárak működésére. A Fesztivál alatt a Vaka visszaadta a régi utazások hangulatát. Ezen utazások némelyike megerősítette a jelenlegi szövetségest: Tahiti és Új-Zéland, Tahiti és Rarotonga kapcsolatát. A Fesztivál alatt a Vaka-t arra is használták, hogy összehasonlítsák a társadalmi csoportok különböző szintű szervezettségét.

Végezetül a Vaka nem csak egy jel, vagy egy jelkép, hanem tárgy. Egy csónak, és a csónakok természete az elsüllyedés is. Képzeld el egy tárgyat: egy kis vízi járművet a hatalmas óceán közepén!

A Mangaiai Vaka félelmetes izgalmat okozott. Mangaia, a Cook-szigetecsoporth déli tagja, amellet érvelt, hogy nekik nincs szükségük kísérő hajóra, és irritálva érezték magukat attól a nyomástól, hogy Rarotonga tegyen valamit ezért. A Mangaiai Vaka elindult Mangaia-ból kapitány és kísérő hajó nélkül. Rarotongában idegesek voltak, és kissé mérgesek. A kormány megfenyegette őket, hogy a Vaka legénységével megfizetteti az őket való keresés miatti kiadásait.

A Cook Island News a végső story-t a címlapon közölte: „No Vaka Charges” címmel: Egyike a Vaka-t keresők koordinátorának Goldie vezető beosztású személy azt mondta, hogy a rendőrség elégedett volt azzal, hogy nem volt politikai motiváció, sem politikai vita a kenu idő előtti indulásával. A Mangaian Vaka elindult csütörtökön, két fő legénység, beleértve a kapitány nélkül, a rádió és a kísérő hajó nélkül. Goldie azt mondta, hogy a legénység kifáradt, és kiszámolták, hogy nem tudtak volna megfordulni az erős szelek miatt. Ahogy a dolgok jobbra fordultak, elhatározták, hogy tovább hajóznak. Habár a legénység elhagyta 20-30 mérfölddel Rarotonga-t, szombaton észrevették őket, és a szárazföld felé irányították. Te Kukupa kiment, és segítő kezet nyújtott nekik.



Senki nem hitt a hivatalos magyarázatnak. Ugyanabban a napilapban, a televízió hasábján Cyclops sürgette olvasóit: „Hallgasd a találgatást a M.-i Vaka-ról, amikor az kihajózott M.-ből Rarotonga-ba kapitány és egy hajóslegény nélkül. Hallgasd a navigátor magyarázatát, miként történt.” Mégis a találgatás marad. Sok lehetséges magyarázat volt, mindegyik érdekesebb, mint az egyetlen hivatalos. Azonban szükségszerűen nem voltak igazabbak.

Az akciók értelme a vaka-n alapult, részben, de más elemei is voltak. Mangaina mindig a függetlenségére fókuszált. Visszaverték Atiu harcosait, Cook felfedezőt, John Williams misszionáriust, kereskedőket és a British Resident-et. Folytonos vitákban voltak azt illetően, hogy M-ből R-be hajózzanak a Vaka-n. Ha a Vaka Aitutaki-ból vagy Mauke-ből ugyanazon körülmények között hajózott volna el, ugyanazon konklúziót nem vezették volna le. A hajózás reprezentálhatja a tehetetlenséget, hogy betartsák a szabályokat, vagy visszautasítsák a betartott szabályokat. Mangaiai embereknek az elsődleges koncepciója adott volt, a második lehetséges, és érdekesebb és szórakoztatóbb mindenkinek, kivéve a kormányt, és a legénységet, akinek fizetniük kellett volna egy magas tarifát a keresésükre. Egy interpretációt ajánlottak és fogadtak el hivatalosan, amíg a másik népszerűen szórakoztató volt.

### A Vaka a Cook-szigeteken

A mi Vaka-nk teljesen megpakolt, megterhelt vízi jármű. A Cook-szigeteken az első jelentése, a Cook-szigeteki Maori szótár szerint, a vaka kenu. A második jelentése törzs. A House of Ariki ( Ariki Ház) tárolja a hivatalos dokumentumokat Ariki-re vonatkozólag. Egy legépelt és cím nélküli dokumentumban, Ariki struktúrája és szokásai részletezve vannak. Egy definíció szerint a Vaka Tangata-ról: a Vaka az összes ember a törzsben, beleértve Arikít, Ui Mataiapot, Ui Rangatirat, Kiatot, Komonot, és ungát (hétköznapi emberrel egyenlő). Egy informátor azt írja, hogy a vaka egy törzs, mint emberek, akik ugyanabba a kenuba jöttek. A vaka egy társadalmi csoporttal van meghatározva. A Cook-on a múlt hatalmasan nagy csónakját már nem készítik és nem használják. Azonban, egyének csinálnak kis vaka-t, vagy megfizetnek valakit a szigeten, hogy csináljon, melyeket egy vagy két személy használ tengeri halászatra. A vaka egy megszorított verziója a jelenlegi anyagi kultúra leltárának egy darabja marad.

Tengeri hajózás és szállítás elismert vállalkozás a Cook-on. A legtöbb sziget, ami a Cook része, megközelíthető levegőből. A repülők korlátozzák a rakomány mennyiségét, és mindazon szigetek, beleértve Rarotongát is, függnek a tengeri hajózás által szállított áruktól. A rarotongai vegyesbolt polcai reflektálnak az Auckland-ről hozott termékeket illetően: tészta vagy rizs vagy cukor, vagy marhahús néhányszor elérhetetlen. A behozatalra és a kivitelre fordított árak megmutatják a hajózási költségeket, és a követeléseket, amely egy sziget esetében fontos, amely hajózási társaságok alá tartozik. Csónak ügyek- gazdaságilag, szociálisan és politikailag. 1985-ben, Atiu emberei megvásároltak egy hajót utasok szállítása céljából Tahitibe. A következő dalt komponálták, amely a szállítás függetlenségének a jelentőségét mutatja meg:

*Atiui férfiak, Atiui nők, saját hajót birtoklunk  
Olyanok vagyunk, mint egy milliomos, aki Németországban lakik  
Angol fonttal, Csilei pénzzel, 2 árbocos hajót vettünk  
Ariki főnökével nagy győzelmet arattunk  
Arise, O fiatal ember, hívd segítségül őseinket  
Muszáj dicsérnünk utasaink szállításáért  
Muszáj dicsérni...*

Edward Gudgeon, a Cook-szigetek elnöke 1898-1909, beszédet mondott használva a Vaka-t, mint szimbólumot: bátor őseid minden dologban jobbak voltak, mint te vagy. Képes lettél volna a régi kenukat Hawaiki-ről ezekre a szigetekre hozni? Barátom, azt gondolom, nem.

Scottol Gudgeon leírása, miszerint egészen akaratos volt, hogy elfoglalja a szigeteket ok nélkül. Ez a beszéd, azonban, része volt egy tervnek, hogy korlátozza a kereskedői engedélyeket, és európaiakhoz hajózzon. Azt állította, hogy a független hajós egy kellemetlenség.

A 6. Fesztivál megnyitóján, a Cook-szigeteki miniszterelnök, a Fesztivál e pontjára reflektált: ebben a 11 napban mi megbecsüljük az őseink vízi járműveit, stílusát és képességeit, akik mindezekkel megajándékoztak, és még többel.

Mindketten, az officer és a miniszterelnök is összehasonlította a múlt és a jelen generációt a Cook-szigeteken. Mindketten kiválasztottak a múlt anyagi kultúrájának leltárából egy dolgot, a Vaka-t, hogy reprezentálják a Cook-szigeteki régi nemzedék ügyességét. Mindketten úgy mutatták be az elődöket, mint akik csodálatos dolgot tettek, reprezentálva a hagyományos tengeri utak és kenuk által. Gudgeon rámutatott arra, hogy a jelenlegi szigetbeliek nem ismétlik meg azokat a hajóutakat.

Henry kiemelte a tradicionális kenukat a kikötőben, azt mondva: mi újra éljük a történelmet. A történelem, amelyet a mitikus történelemben újra élnek, a lineáris történelem egy kis korlátozott része. A vaka egy nyilvánvaló szimbólum Óceánia múltjának, nyilvánvaló szimbóluma az emberek képességének. De a múlt elemeit, és a jelen elemeit meglehetősen tetszőlegesen válogatta ki Gudgeon és Henry is, hogy állításokat tehessenek a jelenről a szigetek. Mindkét beszédben a Vaka-t jelként használták: az elsőben, hogy demonstrálják a jelen Cook-szigetek alkalmatlanságát ilyen készítésére, a másodikban pedig, hogy demonstrálják képességüket. Mindkettő gondosan kerüli bármilyen bővebb összehasonlítást a jelenlegi idővel.

A dicsőséges elődöknek van-e bármilyen haszna ma, vajon a britonok emlékeznek-e birodalmukra, vagy a rarotongaiak a felfedező tengeri útjaikra, és ezek elvezetnek a gudgeoni állításhoz: ha ezekkel az emberekkel egyenlőek vagyunk, hol van a jelenlegi igényünk a glóriához? Gudgeont fel lehet szólítani: csodálatos történelmünk van. Ez a te hatásod miatt van, hogy képtelenek vagyunk olyat készíteni, amit elődeink tudtak. A Vaka-t tetszőlegesen használják, mint egy jelet, hogy jelezzék a modern szigetbeliek képességét. Hódít erejével, mert reprezentálva van az óceániai emberek mitikus tradíciója által, amely megvalósuló, mert a mitikus idők a lineáris idők egy válogatása: emberek hajóztak és felfedeztek, amely valóban veszélyes és nagyhatású volt.

1992 márciusa alatt, Atiu-ban voltam, és egy ottani lelkesen mesélt nekem a Vaka-ról, amelyet Atiu épített és tervezett, hogy elhajózzon Roratongába, éppen úgy, mint az elődök.

Én elmondtam, milyen veszélyes hajóút lehetett azon a hosszú úton.

„Oh, mentőcsónakjuk is volt” - mondta.

„Ez valami tréfa?” - kérdeztem

„Ne légy buta” - mondta -. „Ha az elődeinknek lett volna mentőcsónakjuk, használták volna. Elődeink nem voltak hülyék”.

Ami itt kihangsúlyozásra került, az az idő és az elődök, de a lineáris idő és a technológiai előnyök is. Az ősök olyan emberek voltak, akik hosszú ideje éltek, akikről leszármaztunk, és akik méltók a tiszteletre. Amíg az emberek pont ugyanolyanok, a csónakok tekintélyes fejlődésen mentek keresztül az idők folyamán: szállításra jók, a mentőcsónak jobb, mint bármelyik vaka akkoriban. Egy férfi, aki házi készítésű vaka-ban halászik, és akinek a barátai

és rokonai ragaszkodnak ahhoz, hogy Atiu-ból Roratongába hajózzanak, el kellene várni, hogy igazolják ezeket a pontokat. A Vaka fontos volt Atiuban, mérhetetlenül fontos, de amit jelentett, az nem ugyanaz a dolog volt, amit jelentette Henry miniszterelnök beszédében.

### **Az Atiu Vaka**

Upokina Teitou, az Atiu iskola előjárója, és kenu project koordinátora, írt egy cikket a Search-nek, lefestve a Vaka szerkezetét. A következő információk Mr. Teitou legaprólékosabb cikkének összefoglalása:

Magának a Vaka-nak az életrehívása a szigeti tanács ülésein kezdődött el, amely támogatta a javaslatot, hogy építsenek egy Vaka-t, ami Roratongába fog hajózni a Fesztivál alatt. Október 22-én a találkozót „az összes ép testű nő és férfi” találkozójának hívták. Elhatározták, hogy megkérik az összes Atiuban lakó földtulajdonos engedélyét ahhoz, hogy megfelelő épületfát találjanak a földjeiken, amiből a Vaka elkészül, és az összes földtulajdonos aláírt egy beleegyező dokumentumot bármi hezitálás nélkül.

Azt követően, a bizottság terveket akart a Vaka megépítését illetően. Sajnos azok csak arra voltak képesek, hogy egy kis halászó kenut csináljanak, olyat, amelyet ma is használnak. A bizottság követelte az Atiu Vaka Model egy illusztrációját, amit a Királyi Skót Múzeumban őriztek, Edinburgh-ben. A Cook-szigeteki múzeum lefényképezte a Vaka-ról szóló képeket. Több gyűlésre volt szükség. Egy megfelelő fát kereső parit tartottak, majd két embert választottak ki egy navigációs tanfolyamra Roratongában. Ez a fát kereső alkalom január 24-én, majd február 6. 7. 12-én történt. Egy további gyűlésre volt szükség március 22-én, a fák kivágását illetően. Április 8-án kivágták, de még további találkozásokra volt szükség. „Április 8-án hajnalban az Atiu Nui Hall megtelt nőkkel és férfiakkal, akik a Prayer Service-t látogatták, hogy elkezdjenek a Vaka-n dolgozni. Ezt a vallási bizottság tanács igazgatta. 6-kor kezdődött reggel. Jon Jonassan titkár Roratongából az Atiui embereknek bemutatott két láncfűrész. Rongomatane Ada Ariki kapta az Atiui emberek nevében.

A férfiak hazatértek a munkakészleteikért, amíg a nők azon voltak, hogy ételt készítsenek nekik. Tetuaroa-ban a férfiak csapást tisztítottak, és kivágták a fatönköket, hogy görgőként használják őket. 9-re a csapás rendben volt. Következő lépésben hívták Rongot és Tane-t, a földek és erdők isteneit, hogy engedjék meg a fák kivágását. Ezt Tangua Ina Teitou által végezték, aki a project szervezője volt. Őt választották, mivel apja Roratongában volt... A munka imával zárult. A második napon a férfiak visszavitték a másik három fatörzset Maraeba. Bátorító beszédekert mondtak, és a nap imával zárult. Teitou azt mondta, hogy augusztus 19-ére már 89 napot dolgoztak a vaka elkészítésén. „Az emberek természetesen büszkék voltak erre a kiváló teljesítményükre”.

A Vaka megépítésében, a társadalmi részvétel váltakozott Atiunak az egész és a különböző társadalmi részei között. A múlt és jelen közösségét demonstrálták a hagyományos és modern vezetés által, tradicionális és modern istenek által. A hagyományos és keresztény vallást, mindkettőt észre lehetett venni, a férfiak és nők is a saját szerepüket játszották, generációk voltak bevonva, a szigeti tanács, és Atiu lakosai, mint egy egész. Még a nem Atiui társadalom segítségét is elfogadták a hajó megépítésében.

Múlt és jelen együtt volt, ahogy Gudgeonnál és Henrynél is, de egészen más úton. A múlt nagyon hasonlít a jelenhez, és az elődök nagyon is olyan emberek, mint mi magunk. Ami a kettőnél gyakori, az nem a dicsőség, vagy annak hiánya, hanem a társadalom. A múlt és a jelen generációt úgy lehet szemlélni, mint ugyanazok, mivel a társadalom nem időtől függ. A Vaka jelent valami olyat, mint társadalom. A társadalmat egyének alkotják, és ezek az egyének együtt dolgoztak, hogy megépítsenek valamit, amire büszkék.

A kereszténység nagyon fontos a szigeteken, és ezért meglehetősen meglepett voltam, hogy Rangát és Tane-t is bevonták. De társadalom, társadalmi szervezet az életnek és a halálnak egy állandó tényezője. A kereszténység a jelen vallása, de a múlt vallása is része a társadalomnak. A vallási vezető és a miniszter mindkettő a vallást képviseli a társadalomban, annak ellenére, hogy a kereszténység nagyon is a modern Cook-szigetek vallása.

A Vaka, mint társadalom, társadalmi szervezet egy szimbólum. A Vaka mint társadalom reprezentálja az őseket és a modern Atiuanon élőket, mert mindketten ugyanannak a kultúrának a részei. A társadalom a biológiai időtől függetlenül létezik, tehát Henry azonosíthatja a modern Cook-szigetieket azokkal a tengerészekkel, akik letelepedtek Raratongán, Új-Zélandon, vagy Polinézia maradék területein. Az ő vaka-építésének ünnepfelfogásában, Teitou elkerül egy lényeges faktort. Az áldozatokat: pénz, idő, azok az egyéni akciók, amelyeket a társadalom a nyakukba varr. (Vajon mindegyik egyén Antiuban 89 napot munkával akart tölteni? Nem lett volna valami más jobban szeretett munkájuk a kertben? Halászat? Sörivás?) Mr. Teitou nem beszél az áldozatokról a hosszú cikkében.

Mindaz, amit a Vaka szimbolizál, az egy válogatás abból az összevisszaságból, amit a Cook-szigetiek rajta értenek, és a múlt és a jelen. A Vaka szót leginkább az Atiui példa dolgozza ki legjobban, mint szimbólum.

Henry miniszterelnök készített egy másik beszédet is a Fesztivál konklúziójával kapcsolatban: „Ezer évig vagy még tovább elődeink a Csendes-óceánon kalandoztak, céllal.” Azt mondta, hogy a Csendes-óceáni emberek kifejlesztették a szükséges képességeiket, hogy utazzanak, és letelepedjenek az egész régióban, „amíg az én skót elődeim még barlangokban éltek”.

Ismét a misztikus múlt egy darabját kiválasztják, hogy állítani tudjanak valamit az ősről és a mai napi szigetbeliekről. Raratongaiak kifogásolták nagyon erősen a beszédét. Az ősek egy szimbólum az emberek biológiai kötelékének a múltban. Henry korlátozza az őseket, először a polinéz ősökre, utána a cselekedetükre, hogy hajót építenek és vitorláznak. Raratonga visszautasította azt, hogy elfogadja Henry ezen mondatát.

Egy tudósító helytelenítette a miniszterelnök elődök irányába tanúsított tiszteletlenségét: az összes előd felé tiszteletet kellene mutatnod. Mások azt kritizálták, amit a beszéde szándékában láttak: nem lehetsz úgy nagy, hogy másokat ledöntesz. A Cook Island News szerkesztőjéhez küldött levelek ugyanilyen kommentárokat tartalmaznak. Egy levél egy másik perspektívát javasolt: írok az őseimről, akik büszke és sikeres hajósok voltak, talán Mr. Henry őszintén beszél, ha az ő saját elődei a skót történelem egy alacsony helyét foglalják el, hogy barlangokban és fákban voltak.

A Cook-szigetek egy élő demokrácia, és néhány hozzászólás kétségtelenül egy élvezetes politikai partizánakció volt. De úgy gondolom, hogy sok a helytelenítések közül nem volt politikai.

### Konklúzió

A Fesztivál a tradíció ünnepe. A tradíció az elit által bemutatva, az anyagi kultúrával nagyon szorosan azonosulva jelenik meg. Amikor az emberek tradícióról beszélnek, és a tradíció elvesztéséről, amit sajnálnak, ők társadalmi szervezetekről és társadalmi kapcsolatokról beszélnek. Egy kis szentimentális figyelmet fordítanak az anyagi kultúrára. Raratongában, füves tetővel kereskednek, amely átengedi a csapadékot, és férgek melegágya, bádogfedéllel, egyáltalán nem szégyellve. Ezen a ponton, a műanyag konténerek jobban tárolják az élelmet, mint a réz, és a falvak, amelyeket én ismerek Pakisztánban, kidobják a rezet. Angliában nosztalgikusan emlékeznek a háborúra, amikor mindenki együtt dolgozott, és az East Enden, ahol ismerted a szomszédodat, és számíthattál a segítségére. Jobban kedvelik a központi fűtést, mint a szénrel való tüzelést. Kevés ember utasítja el a légkondicionálót a forró

éghajlatban. Az emberek szeretik a technikai előnyöket addig, amíg azok nem kerülnek az állásukba, otthonukba vagy rokonaikéba. Az emberek időnként beszélnek társadalmi kapcsolatáról és moralitásról, de nem anyagi kultúráról.

A Fesztivál üzenete: megőrizni a hagyományokat és a kultúrát ápolni, beleértve egy nagyon szűk értelmezést, amit ezek a terminusok jelentenek, ahogy Francis Bugotu rámutatott. Ezek a megszorítások nem járnak mindig sikerrel. Ha a megszorító konfliktusok a jelkép elsődleges jelentésével kapcsolatosak, és ha az a konfliktus fontosnak látszik, az már kihívás. Ha az értelmezés újszerű, vagy nem lényeges, akkor elfogadott. Például, a hétköznapi emberek és a sziget elitje is a táncot, mint a tradíció szimbólumát látja. A Cook-szigeteki tánc sok dolgot magában foglal: zenét, lépéseket, emberek táncát. Amikor én megkérdeztem a szigetbelieket a Fesztivál alatt, hogy vajon a tánc, amit látunk tradicionális-e, számosan nem tradicionális elemeket is említettek: a jelmezek, amelyek követték a táncosok alakját, amely korábban sohasem történt meg, és csak fiatalokból állt a táncoló csapat. Régen, azt mondták, a táncosok öregek, középkorúak és fiatalok is voltak. A táncolást elfogadták, élvezték, mint hagyományt a Cook-szigeteken, ezen változtatások ellenére is.

Mint egy jel, a jelölőt arra használják, hogy jelöljön társadalmi jelentésű dolgokat és cselekedeteket is. A bemutatott dolog elválik a jelentéstől, amíg a jelentés a cselekedetre utal. Ezekben a példákban a jelentésük tetszőlegesen tárgyalt.

Használatban, a köteléket jelölő és jelölt között ambivalensen lehet kezelni. A használó megkísérli korlátozni a jelöltet.

A 6. Fesztivál alatt Roratongában, a Cook-szigeteken, a Vaka a Fesztivál, Óceánia, a tengerjáró elődök, a dicsőséges múlt, a modern társadalom, az időtlen társadalmi szervezet szimbóluma volt. A régi jelentéseket kiválogatták, és új jelentésekkel gazdagodott. A kreáció, amit a Vaka szimbolizált, társadalmi kreáció volt, nem egyéni.

Jelentős viták voltak a tradícióról, autentikus vagy kitalált alakjairól, és a tekintély befoglalásáról a kreációba. Kutatók megjegyezték, hogy az emberrel született szokásokat úgy mutatják be, mint tradicionálisakat, amelyeket nyilvánvalóan vagy együtt kigondoltak, újra kigondoltak, külföldi hatásokon alapulva, vagy az etnográfusok beszámolóin alapulnak. Megvizsgálva különleges szokásokat, és megállapítva egy történelmi precedenst, úgy tűnik nekem, hogy kevésbé hasznos, mint megvizsgálni az elfogadás kritériumait, ahol a szokás tradicionális. Ez a fajta tradíció hasonló a mitikus időkhöz és a jelentés tetszőleges megszorításához, amiről ebben a munkámban beszéltem, ahogy a szimbólum használata előfordul. A jelentést a tradícióhoz lehet társítani, vagy a múlthoz, vagy a vaka-nál ez nagyon széleskörű.

Nagyon valószínűtlen, hogy a szimbólumok „nyelvtanát” valaha is meg lehet írni. A nyelv és a szimbólumok használata mindketten magában foglalják a társadalmi folyamatot, akárcsak formai szabályokat és osztályzásokat. A nyelvten, a terminusokban a legszigorúbb rész, magában foglalja a szabályok leírását, és osztályzását, és nem társadalmi folyamat. A használat társadalmi folyamatában van az, hogy lehetségessé válik hozzáadni és megváltoztatni a szimbólumok jelentését. A szimbólumok oknyomozásának kutatása azonban fontos információkat kínál arról, hogy hogyan és milyen szándékkal és célokért gondolkodnak az emberek a világban róluk.

Fordította: *Tar Judit* /ELTE BTK/

---

***Forrás: Social Context and the Limits on Symbolic Meanings***

*Copyright 1995 Wenonah Lyon*

W.L.Lyon@ukc.ac.uk

Centre for Social Anthropology and Computing, Eliot College, University of Kent at Canterbury

## Bibliography

- Beaglehole, Ernest 1957. Social Change in the South Pacific. Rarotonga and Aitutaki. Aberdeen, University Press.
- Borofski, Robert 1987. Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crocombe, Ron 1987. Land Tenure in the Pacific. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- 1989. The South Pacific An Introduction. Suva, Fiji: University of the South Pacific.
- 1992. Pacific Neighbours. Canterbury, New Zealand: Centre for Pacific Studies Festival Newsletter. 1992. VI Festival of Pacific Arts Rarotonga Cook Islands.
- Gilson, Richard. 1980. The Cook Islands 1820-1950. Wellington: Victoria University of Wellington.
- Henry, Prime Minister G. 1993. Speeches at the Opening and Closing Ceremonies of the VI Festival of Pacific Arts, Rarotonga, The Cook Islands.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, eds. 1983. The Invention of Tradition. Cambridge, University Press.
- Jolly, Margaret and Nicholas and Thomas, eds. 1992. „The Politics of Tradition”. Oceania 62(4).
- Kautai, Ngatupuna, Teatu Kura Malcolm, Paiera Mokorao, Tatuava Tanga, Terepai Tanga, Vainerere Tangatapoto, Tekura Tatuava, Tane Ra Touna 1989. Atiu: An I Island Community. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Keesing, Roger and Robert Tonkinson. 1982. „Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia” Mankind 13(4).
- Larcom, Joan. 1982. „The Invention of Convention”. Mankind 13(4): 330-37.
- Saussure, Ferdinand de 1959. Course in General Linguistics. New York: Philosophical Library.
- Savage, Stephen. 1980. A Dictionary of the Maori Language of Rarotonga. Suva: Fiji: University of the South Pacific.
- Scott, Dick. 1991. Years of the Pooh Bah. Auckland: Hodder and Stoughton Ltd.
- Sperber, Dan. 1980. „Is Symbolic Thought Prerational?” in Symbol as Sense: New Approaches to the Analysis of Meaning. eds. Mary LeCron Foster and Stanley H. Brandes. London: Academic Press.
- Tausie, Vilsoni. 1980. Art in the New Pacific. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies.
- Teiotu, Upokoina 1991. „Te Vaka Moana o Atiu.” Search 3(4). 9-11.
- Thomas, N. 1992. „The Inversion of Tradition”. American Ethnologist 19(2): 213-32.
- Turner, Victor. 1977 „Process System and Symbol: A New Anthropological Synthesis. Daedalus, 106(3): 61-79.
- 1967. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. London: Cornell University Press.

## Elmen R. Service A dél-amerikai yaghanok (jamanák)

Dél-Amerika legvégsőbb pontja: a Tüzföld hatalmas szigetének déli tengerpartja, valamint a Horn-fok felé déli irányban húzódó kis szigetek, egyike a Föld legzordabb lakóhelyeinek egy meztelen, primitív népcsoport számára. A Föld e legtávolabbi része, ahol az Andok hegyláncai belemerülnek a Déli Jeges-tengerbe, egy hatalmas labirintus, szigetek, alagutak, fjordok és meredek, sziklás hegynyúlványok útvesztője. Nehéz lenne kellemetlenebb, nyomasztóbb éghajlatot találni. A sziklás, félelmetes táj nagy részét gyakran áztatja eső, havas eső, vagy pedig köd és felhő árnyékolja. A szigetek partvonalát a világ legviharosabb tengere csapdossa, és még a legvédelettebb területeken is szüntelenül üvölt a szél. A hőmérséklet ritkán esik fagypont alá, de a klíma annyira nedves, dermesztő és viharos egész éve át, hogy az ember eltűnődik, hogyan tud egy gyakorlatilag védtelen nép fennmaradni. Ezzel kapcsolatban gyakran említik Cook kapitány két emberét, akik 1769 januárjában fagytak halálra ennek a területnek a felvidékén, amikor pedig a déli félgömbön nyár van.

A yaghan indiánok birodalma a térség többi részéhez képest még egy jóindulatú mikroklíma, de ennek ellenére az európaiak mindig elámultak az indiánok tűrőképességén. Általában teljesen meztelenül jártak és egyetlen menedékük kezdetleges lombkunyhók voltak, a yaghanok mégis szemlátomást jól érezték magukat. Az indián nők még a legrosszabb időben sem haboztak a velőig ható jeges vízbe lebukni a kagylókért, amelyek szokásos táplálékukat képezték.

A yaghan népességet összesen 3000-re becsülték, mielőtt az európai betegségek majdnem teljesen kipusztították őket a múlt század utolsó negyedében. Abban az időben szétszóródva éltek a szövevényes tengerpart mérföldjein és kis csoportokban vándoroltak, melyek magvát 2-3 nukleáris család alkotta, vagy még gyakrabban egyetlen család egyedül. Ez a fejezet, bár jelen időben íródott, úgy beszél a yaghan társadalomról, ahogy az a népesség hanyatlása előtt létezett.

A yaghan indiánok önmagukat yamanának (*emberek*) hívják, de a yaghan kifejezés, ami valójában birodalmuk egy bizonyos részét jelöli, annyira rögződött a szakirodalomban, hogy nincs más választásunk, mint folytatni használatát. Nem alkotnak szervezett törzset, szomszédaiktól elsősorban nyelvükben és bizonyos fokig kultúrájukban különböznek. Nyelvük egyedülálló, bármifajta rokonsága más nyelvekkel ismeretlen. A yaghanok legközelebbi szomszédai az onák, akik elsősorban vadászok és a Tüzföldnek, az egyetlen nagyobb szigetnek a belső vidékét lakják. Északnyugatra tőlük az alakaufok élnek, akik a partvidéket birtokolják és akik kultúrájukban igen, nyelvükben nem hasonlók a yaghanokhoz.

A yaghanok közötti egyetlen összekötő kapocs az a tudat, hogy ők mint csoport különböznek szomszédaiktól, és közös területen élnek. Ez azt jelenti, hogy minden yaghannak meg kell védeni vagy segíteni más yaghanokat az idegenekkel szemben. Ez az elv pusztán érzéseikben létezik, ugyanis nincs semmiféle szervezet közös cselekedetek végrehajtására. A törzsön belül öt kisebb csoport létezik, amelyek ugyanazon yaghan nyelvjárást beszélő, azonos területen élő csoportokból áll. Azonban emlékeznünk kell arra, hogy semmi állandó szerepe nincs ennek az egységnek, csupán a tagok közti rokonság érzését fejezi ki.

A közlekedés és a szállítás majdnem teljesen vízi úton zajlik. A yaghanok számára olyan fontos a kenu, hogy gyakran nevezik őket a Tüzföld „csónakos” indiánjainak, szemben az onákkal, a „gyalogosokkal”.

A yaghanok fizikai megjelenése teljesen különböző az onákétól. Az utóbbiak azokhoz a vadászokhoz hasonlítanak, akik valaha bejárták Argentína nagy részét, és akik magas, robusztus termetükről váltak híressé. A yaghanok az alakaufokra és a csonókra hasonlítanak, akiknek lakhelye túlnyúlik a chilei szigetvilágba északi irányban. Mindannyian alacsonyok és zömökek. Az idelátogatók és a fényképek szerint európai mértékkel nézve közelről sem mondhatók jóképűeknek. Arcuk nagyon széles és testükhöz képest nagy, törzsük szintén nem keskeny, gyakran terebélyes, míg karjuk és lábuk rövid és vékony, amitől kissé manóyszerű a megjelenésük.

Ezen szigetek erdői a tengerpartokon meglehetősen sűrűek és áthatolhatatlanok, ezért a yaghanok életük nagy részét vízen vagy pedig a ritka homokos, kavicsos partszakaszokon töltik. A legfontosabb állat, amire vadásznak: a foka. Ez szolgáltatja a húst, ami étkezésük legfontosabb meghatározója, bőrét köpenyek, mokasszinok, sátrak alapanyagául használják, inából pedig szíjat készítenek.

A bálnának különleges értéke van a parti emberek között, mivel olyan hatalmas, hogy sok ember élelmét biztosítja hosszú időn keresztül. Ha partravetett bálnát találnak, az ünnepi alkalomnak számít. Ez az az alkalom, amikor sok ember összegyűlhet, felszabadulva a mindennapi halászat és vadászat terhe alól. Az indiánok nem vadásznak bálnára a nyílt tengeren, pusztán várják, amíg a gondviselés néhanapján kisodor egy döglött példányt. Ritkábban, de előfordul, hogy egy élő bálna feneklik meg a sekély vízben, amit aztán az indiánok megölnek és partra vontatnak.

Annak ellenére, hogy a tengerben bőséges és sokféle hal található a parthoz közel, a yaghanok nem szerkesztettek vagy szereztek be sok egyszerűbb halászfelszerelést, pl. csapdát, hálót vagy horgot, amelyek pedig a világ legtöbb tengerparti népénél megtalálhatóak. A dárda az egyetlen fegyver, amit halászhoz használnak, és néha csupán csalival a felszínre csalják a halakat, hogy aztán a pusztá kezükkel fogják ki őket.<sup>91</sup> Mindennapi nélkülözhetetlen táplálékuk, amely nélkül nem tudnának élni, a tengeri puhatestűek: különböző kagylók és csigák. E táplálékok felkutatása határozza meg az egyes családok helyváltogatását, jobban, mint bármely más tényező. Az egyedüli növények, amiket gyűjtenek: néhány bogyófajta és egy bizonyos fán élő gomba.

Madár bőségesen akad, köztük testes libák és kacsák is, de az indiánok nem tudják őket megfogni, mivel nincs megfelelő felszerelésük, például hálójuk. Egyszerű, de gyakorlatilag hatástalan hurokcsapdát használnak, valamint természetesen íjat, nyilat, parittyát és bunkósbotot is. Egy szokatlan módszert alkalmaznak sikerrel azokkal a madarakkal szemben, melyek esténként nagy csoportokban a sziklákon térnek nyugovóra. A vadász sötétedés után hozzájuk lopakodik és ügyesen egyik kezével a madár szárnyát, másikkal a gigáját szorítja le, nehogy csapkodni vagy rikoltani tudjon, ezután leharapja a fejét és folytatja a következővel. Ezzel a módszerrel néha egész rajokat sikerül elpusztítani.

A Tűzföld sok tekintetben kegyetlenül zord, azonban biológiai adottságaival nem fukarkodik. Az indiánok egyszerű életmódja nagymértékben technikájuk fejletlenségének tulajdonítható. A yaghan kultúra a legprimitívebbek egyike. Ezek az indiánok nem művelnek földet, nincsenek mezőgazdasági ismereteik és háziállataik (kivéve a kutyát, ami valószínűleg kései szerzemény). Természetesen hiányoznak a letelepült életmódhoz elengedhetetlen eszközök, de még más nem termelő népektől is elmaradnak, mivel hiányzik számos olyan eszközük, pl. dárdavető, fejsze, horog és főzőedények, amelyek pedig általánosan megtalálhatóak más

---

<sup>91</sup> Junius Bird antropológus kipróbálta ezt a technikát a yaghanok között, és személyes közlése alapján ez csaknem olyan sikeresnek bizonyult, mint a horgászás.



zsákmányoló csoportoknál az egész világon. Rendkívüli egyszerűség jellemzi társadalmi felépítésüket, ünnepeiket és rítusaikat, művészetüket és játékaikat.

Az elsődleges fegyver mind a hadviselésben, mind a vadászatban a dárda. Bár a yaghanok ismerik az íjat és a nyilat is, ritkábban használják, mint az onák, akik elsősorban szárazföldi vadászok. Ezenkívül még a bunkósbotot és a hurkot alkalmazzák. A nők bottal vagy kétágú villával szedik fel a csigákat, rákokat és tengeri uborkákat. Edényekből, amelyekben az ételt raktározhatnák, csak kevés durván megmunkált darabbal rendelkeznek, a gyékénykosár kivételével, amely a yaghan kézműipar legfejlettebb terméke. Bizonyos kagylófajták héját késként vagy baltafejként használják, és durva megmunkálású kéregvödrökben hordanak vizet. Pattintott kőkések, kő bőrkaparók és csont árák (a fűröt nem ismerik) teszik teljessé eszköztárukat.

A yaghanok gyakorlatilag kenuikban élnek, még egy agyagból készült tűzhelyet is állítanak a csónak közepébe, ahol folyamatosan ég a tűz. Mégis, bármilyen fontos is számukra a kenu és bármilyen viharos is általában a tenger, az indiánok nem építenek kimondottan tengerre való hajókat. Pusztán lehántolt bükkfakéregből készül, bordáit fiatal husángokból hasítják és sokkal törekenyebb, mint az észak-amerikai nyírfakenuk. A hajó félhold alakú, körülbelül 15 láb hosszú, könnyen beázik és nem elég stabil. Az oldalhajót nem ismerik, de gyakran használnak főkabórt mint durva vitorlát, ha kedvező a szél. (Az első vájt kenu 1880-ban készült fém eszközök segítségével, és hamarosan ezt másolták az egész környéken.)

Az asszony evez a kenuban, mialatt a férfi a hajó orrában áll, készen arra, hogy szigonyt vessen a halba, ha észreveszi erről az előnyös pontról. A partraszállás komoly probléma a kéreg-kenuval, mivel a durva, kavicsos vagy köves aljzat könnyen megsérthetné a törekeny bárka alját, ha azt partra húznák. A kenut a fövény felé irányítják, az orrban álló férfi és az utasok kiszállnak belőle, még mielőtt feneket érintene. Ezután feleség kivez a hínármezők szélére, ahol a nyílt tenger kezdődik, kiköti a csónakot, majd partra úszik. Ha újra használni akarják a csónakot, ismét a feleségnek kell értemennie. Azt mondják, hogy míg a nők kitűnő úszók, a férfiak közül csak kevesen tudnak. Elképzelhetjük, mennyire nem vágnak megtanulni.

A yaghanok, férfiak, nők és a gyerekek is gyakran járnak teljesen meztelenül. Az egyetlen védőruha egy foka vagy tengeri vidra bőrből készült köpenyszerűség, ami annyira rövid, hogy nem éri körbe a testüket és ha a mellkasukon megkötik, csak csípőig ér. A bőr cserzése vagy lágyítása teljesen ismeretlen, ezért a köpeny olyan hideg, merev és nehéz, hogy az indiánok inkább nem hordják, ha aktív mozgást végeznek. Nehézkes, szalmával töltött főkabór mokasszinokat használnak szárazföldi közlekedésre, de ezek nem túl használhatóak. Mind a férfiak, mind a nők olajjal vagy zsírral kenik be testüket, hogy így védekezzenek az erős szél és különösen a sós víz maró hatása ellen.

A test és az arc dekorációja egyszerű és hasonlít a világ más marginális kultúráiban találhatóakhoz. A nők gyakran hordanak kis, háromszögletű, prémből vagy madárbőrből készült ágyékvédőt. Egyik nem sem fordít különösebb figyelmet a hajviseletre, nem hordanak fejfedőt, a haj lazán, kócosan lóg, kivéve a frufruit elől. A test szőrzetét eltávolítják, kagylóhéjat használnak csipeszként. A testen nem ejtenek sebeket dekoratív céllal, csak a gyász jeléül, és a tetoválás csak egy kis része a pubertáskori beavatása szertartásnak. Nyoma sincs a bonyolult csonkításoknak, amelyeket gyakran megtalálhatunk más amerikai indiánok között, mint például a fej eltorzítása vagy a fül, az ajak és az orr átlukasztása. Különleges alkalmakkor egyszerű alakzatokat festenek a testre vörös, fekete vagy fehér festékkel. A vörös, melyet égetett földből nyernek, a békét jelképezi, az agyagból előállított fehér szín a hadviselést, a fekete pedig, amihez faszén használnak, a gyász színe. Bőrből vagy ínból

készült boka- és karláncokat hordanak ékszer gyanánt, valamint kis kagylókból és madárláb-szárcsontokból készült nyakláncokat, amelyeket ínra fűznek.

Hajlékaik, mivel csak időleges használatra készülnek, egyszerű szerkezetek. Kétfajta kunyhó létezik. Az egyszerű méhkas formájának domború keretét hajlékony faágak alkotják, amelyeket fűvel, páfránnyal, kéreggel vagy bőrrel fednek be. A másik tipikus indián sátor formájú, kúpalakban elrendezett botok alkotják a vázát. A szüntelenül égő tűz füstjének nincs más kiútja, csak a tetőn át szívároghat ki a szabadba. A vörös, gyulladt szem a yaghanok egyik jellemzője, különösen télen, amikor a kunyhókat kevésbé levegősre építik.

A munkamegosztás vagy gazdasági specializáció egyetlen formája a nemeken alapuló. A férfiak végzik a fontosabb halászatot, vadászatot, a fegyverek és a kenuk készítését, a házépítés nehezebb részét. A nők elsősorban a gyerekekért felelősek, valamint a házimunkákat végzik, a főzést, varrást, a táskák és kosarak készítését. Mivel annyi időt töltenek a kenuban, hogy az már szinte lakóhelyüknek számít, az is a nő hatáskörébe tartozik, leginkább ő evez és kormányoz. Más zsákmányoló társadalmakhoz hasonlóan a nők gyűjtögetnek, mivel ezt a tevékenységet a táborhelyhez közel is végezhetik, és nem igényel sem különösebb ügyességet, sem fürgeséget. Ha mindent egybevetünk, a nők egyetlen legfontosabb feladata a tengeri puhatestűek gyűjtése.

Az élelemszerzésben játszott döntő szerepük miatt a yaghan nők kiváltságos helyzetben vannak. Valószínűleg az is lényeges, hogy a munkamegosztás ellenére a legtöbb gazdasági feladatot közösen végzik. Ha a férfi halászik vagy tengeri emlősre vadászik, a feleség irányítja a kenut, a házépítésnél pedig együtt dolgoznak. Elméletben a férfi parancsol, de szemtanúk számos olyan esetről számolnak be, amikor a feleség irányított. Az általános társadalmi érintkezésben nem várják el a feleségtől, hogy hallgasson vagy szerényebben viselkedjen, mint a férje.

Különösen jól jelzi a nők helyzetét egy adott társadalomban a házasságtörés kérdéséhez való viszonyulás. A yaghanok a házasságtörést bármely fél részéről súlyosan elítélendőnek tartják, gyakori a kölcsönös féltékenykedés. Prostitúció vagy feleség-kölcsönzés nem létezik. Szétköltözés vagy válás előfordul, annak ellenére, hogy ezt a kérdést komolyan kezelik. A leggyakoribb válóok a férj durvasága vagy a feleség lustasága.

A poligámia ritka, de ha mégis előfordul, a levírátus az oka, amely szerint az özvegy az elhunyt fivérével él együtt. Ez abból következik, hogy a yaghan gondolkodásmódban az elárvult unokahúgok és unokaöccsök nagybátyjuk tulajdonát képezik. Még ha az özvegy újra férjhez is megy, a gyerekekről továbbra is a nagybácsi rendelkezik.<sup>92</sup>

Annak jele, hogy a társadalomban a férfiak játszanak fontosabb szerepet, a házasság utáni letelepedés szabályaiban tükröződik: a pár mindig a férfi eredeti lakhelyén marad. Így a feleség gyakrabban érintkezik a férj családjával, mint az az övével. A patrilokalitás másik vonása, hogy az azonos területen szétszórta élő csoportokban (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről) a tagság apai ágon öröklődik, mint a legtöbb vadászó-gyűjtögető társadalomban, ami azt jelenti, hogy a felnőtt fiúk apjuk családjával maradnak, csak a nők hagyják el csoportjukat.

A lokális csoportok kialakulása az egyetlen jele egy, a családnál nagyobb társadalmi szerveződésnek. Ez a szervezet azonban nagyon laza, a különböző családok csak ritkán érintkeznek egymással, mivel olyan nagy területen élnek, hogy csak alkalmanként keresztezik egymás útjait. A lokális csoportoknak sem főnöke, sem bármiféle irányító szerve nincs. Az

---

<sup>92</sup> Az ilyen és ehhez hasonló családi jogoknak rendkívül jó elemzését adja Ruth Benedict: „Marital Property Rights in Bilateral Society”, *American Anthropologist*, 1936/38. szám, 368-374. old.

összekötő kapocs főleg egyfajta rokoni kapcsolat érzése, ami magában foglalja azt a tudatot, hogy a csoport egyes tagjai bármikor segítséget kérhetnek egymástól támadás, birtokháborítás esetén, vagy ha bosszút forralnak egy másik csoport ellen. A lokális csoportok egyetlen másik feladata az, hogy ritka időközönként közösen tartják az ünnepélyes beavatási szertartásokat.

A szervezett hadviselés ismeretlen számukra. Egyének vagy rokonok kis csoportjai között előfordulhatnak csaták, melyek oka rendszerint olyan tett, ami a sértettől vagy családjától vérbosszút követel. A gyilkosság valószínűleg elég gyakori volt a múltban, ellenben az emberáldozat és az öngyilkosság ismeretlen fogalmak. Miután 1829-ben Fitzroy admirális négy yaghamt Angliába vitt, akik bizonyos, a kannibalizmust érintő kérdésekre igenlően válaszoltak, emberevőként kezdték őket emlegetni. Thomas Bridges és családja, akik évekig a yaghanok között éltek, tagadják a kannibalizmus létezését. Állításukat ma már bőséges bizonyíték támogatja.

Az árucserét rendszerint ajándékozással kezdeményezik. Az ajándékot később egy hasonló vagy nagyobb értékű dologgal illik viszonzni. Legalább akkora sértésnek tekintik az ajándék visszautasítását, mint azt, ha valaki elmulasztja viszonzni. A szívélyes, bőkezű vendéglátás minden yaghammal szemben kötelező. Mint más primitív társadalmakban, a rokonok és barátok közti nagylelkűséget elvárják és természetesnek tekintik. Nem vall jómodorra, ha valaki szavakban is megköszöni az ajándékot, mivel ez azt jelenti, hogy az ajándék váratlan volt, vagy az ajándékozót kevésbé bőkezűnek gondolták.

A lopást teljesen megvetendőnek tartják. A lopás tiltása azonban nem terjed ki az idegenekre, mivel ők yaghan szemszögből nézve nem egyenrangúak velük és ha gyakorlatilag nem is, de potenciálisan mindenesetre veszélyesek. A Bridges-családot végül barátságukba fogadták és valamiféle rokoni státuszba kerültek, de előtte sokáig fosztogatták őket és visszaéltek a bizalmukkal.

Az etiketről, vagy arról, hogy a rokonoknak hogyan kell egymással viselkedniük, információink hiányosak vagy ellentmondásosak. Az anya- és apaági rokonokat egyaránt számon tartják és a terminológia is azonos. A nagynéniket, nagybácsikat (az apa és az anya testvéreit) külön elnevezéssel illetik, nem apának vagy anyának hívják. Az unokahúgokat és unokaöccsöket szintén más szóval jelölik, ami megkülönbözteti őket saját gyerekeiktől. Azonban minden unokatestvért testvérnek hívnak. Ezek a rokonok egymással nem köthetnek házasságot. Mivel a yaghanok kis, egymástól független családokban élnek, érthető, hogy megkülönböztetik a szülőket és azok testvéreit, és saját gyerekeiket a testvéreikétől, hiszen különböző helyen élnek. Az, hogy az unokatestvéreket, bárhol éljenek is, egyenlőnek tekintik a testvérekkel, valószínűleg annak a szabálynak a hatása, amely tiltja a velük való házasságot - a társadalom ugyanolyan viselkedést vár el a testvérekkel és az unokatestvérekkel szemben.

Az apai nagybácsi nagyon fontos szerepet játszik unokaöccse életében, különösen annak házassága után, míg az anyai nagynéni dolga a lány jólétéről gondoskodni. A férj felelősséggel tartozik anyósa és apósa iránt, megajándékozza és szükség esetén segíti őket, és tisztelettel adózik nekik. Ezt a kapcsolatot, mint sok primitív társadalomban, itt is olyan fontosnak és ugyanakkor olyan érzékenynek tekintik, hogy számos tabu övezi. A férj viselkedését apósával szemben szigorú szabályok írják elő, amelyeket egész életében be kell tartania. A vő sohasem nézhet egyenesen apósa szemébe, közel sem ülhet hozzá, a beszélgetés is közvetve zajlik, általában a feleség keresztl.

A yaghanok ismerik a kapcsolatot a szexuális aktus és a fogantatás között.<sup>93</sup> A házaspárok általában nem törekednek születésszabályozásra, mert a gyermekek nagyon fontosak nekik. A leányanyák viszont gyakran végeznek abortuszt, sőt csecsemőgyilkosságot is. A szülésben az anya nőrokonai segítenek, míg a férj a kunyhón kívül marad. A méhlepényt elégetik, a köldöközsinórt pedig megszáritják és mágikus célokra elteszik. Nem sokkal szülés után az anya és gyermeke megfürdik a jeges tengervízben, amit a modern orvosok talán megdöbbenőnek találnak, de bizonyítékaink alapján sem az anya, sem a gyermek egészségére nincs káros hatással. A szülés előtt és után a szülőknek számos étkezési tabut kell betartaniuk. A szülés után, különösen ha első gyerekről van szó, az apa pár napig nem végez semmilyen munkát, mintha ő is gyermekágyban pihenne.<sup>94</sup>

A gyermeket általában születési helyéről nevezik el. A névadást nem kíséri speciális rítus, de a név mágikusan privát jellegű marad: nagy illetlenség a nevén szólítani valakit, és még távollevő személyeket sem szokás a nevükön emlegetni. Megszólításként a rokonsági terminológiát használják, a távollevő személyekre pedig körülírásokkal utalnak.

A fiú- és lánygyermekek együtt játszanak, de nincsenek jellegzetesen csoportos játékaik, mivel azonos területen ritkán található nagyobb számú ember. Körülbelül hétéves koruk után a fiúk és a lányok nem játszhatnak többé együtt. A gyerekeket ritkán büntetik veréssel, de az idősebbek sok időt töltenek azzal, hogy kijavítják őket és megtanítják a helyes viselkedésre.

A világ sok vadász-gyűjtögető társadalmában a csoport legfontosabb vallási ceremóniáit akkor tartják, mikor a gyermekek egy csoportja eléri a kamaszkort. A yaghanoknál ezek a rítusok a társadalmi élet fontos alkalmai a felnőttek számára, ugyanakkor az egyébként informális nevelés során egyfajta felnőtté avatásnak is tekintik őket.

A lányoknál a felnőtté válást az első menzesz jelenti. A lány ilyenkor három napig böjtöl, és orcáit pirosra festi. Több napon keresztül idősebb asszonyok erkölcsi tanácsokkal látják el, majd a menzesz végén rituálisan megfürdik a tengerben, és ezt lakoma követi, amelyre minden jelenlevőt meghívnak. A fiúk érését nem jelzik ilyen egyéni rítusok, hanem a lokális csoport összes serdülő fiúját együtt avatják föl a nagy *Èiëxau*s szertartáson. Ezt nem meghatározott időközönként tartják, hanem attól függően, hogy van-e megfelelő mennyiségű élelem és megfelelő számú felavatandó fiú.

Az alkalomra egy speciális, a szokásosnál nagyobb méretű kunyhót építenek. Minden felavatandó mellé kijelölnek egy nevelőt, aki a napokig, sőt néha hónapokig tartó beavatási időszak alatt éjjel-nappal gyakorlati és erkölcsi tanításokban részesíti a fiatalembert. A jelölteknek több próbatételen kell átesniük és rituális tabukat kell betartaniuk. Csak minimális mennyiségű alvást és ételt engedélyeznek nekik, törökülésben kell ülniük, minden éjjel meg kell fürdeniük a tengerben, és csak egy madárcsontból készült szívószálon át ihatnak. A ceremónia kezdetén a fiúk mellkasát kezdetleges tetoválással díszítik.

A szertartás fontos része a csoportos éneklés és tánc, rendszerint késő éjszaka. Ez persze szórakozás is, de emellett fontos célja van. Ezek az énekek *Yetaitá*-hoz, egy ijesztő és gonosz szellemhez szólnak, akit így tartanak távol. Egy utolsó szertartással bevezetik az ifjakat a társadalomba. Egyenként a rituális főnök elé járulnak (aki nem valódi vezető, inkább, akárcsak az arundáknál, egyfajta szertartásvezető), aki a társadalom teljes értékű tagjaivá avatja őket. Ezután minden nevelő ajándékoz tanítványának egy speciálisan díszített kosarat, egy ivócsontot és egy kaparóbotot.

<sup>93</sup> Ezzel ellenkező elképzeléseket ld. az 1. és 11. fejezetben.

<sup>94</sup> Ezt a rituális viselkedést az antropológusok *couvade*-nak hívják, és bizonyos dél-amerikai törzsek ennél sokkal szigorúbban előírt formában gyakorolják.

Egy másik szertartás, a *Kina*, néha a beavatási szertartást követi. Ez az *ona Klóketen* egyszerűbb változatának tekinthető, és alapvetően egy mítosz dramatizálása, amely szerint valaha régen a nők uralkodtak a társadalomban: szellemek maszkjait viselve becsapták a férfiakat, míg le nem lepleződtek, és ekkor a férfiak átvették az uralmat. A Kina rítusban csak beavatott férfiak vehetnek részt: elvonulnak egy szertartási kunyhóba, itt a nőktől és a gyermekektől titokban befestik magukat és felöltik a szellemek maszkjait. Szellemnek öltözve előjönnek, énekelnek és táncolnak a nők és a gyerekek előtt, és büntetéssel fenyegetik a nőket, ha azok nem engedelmeskednek.

A beavatás után a legfontosabb rítus a temetés. A halottakat rendszerint elhamvasztják, és velük együtt személyes tárgyaikat is elégetik. A közeli rokonok gyászuk jeléül böjtölnek, feketére festik a testüket, sőt néha belevágnak a mellükbe. Az elhunyt minden jelenlevő rokona és barátja részt vesz egy rítuson, amely a Kina uralkodó motívumát eleveníti fel: a nők és a férfiak szimbolikus csatát vívnak.

A yaghanok számos szellemben és istenben hisznek. Különösen tartanak a nemrég elhunytak szellemeitől, ezért elhagyják azt a táborhelyet, ahol haláleset történt. Az elhunyt őseket nem tisztelik, nem imádkoznak hozzájuk, és halottak nevét sosem ejtik ki. Viszont mindenkinek van egy védőszelleme, akinek szükség esetén számíthat a segítségére. Úgy tűnik, hisznek egy legfőbb szellemben is, akit néha *Atyám*-nak neveznek; de mivel ezek az indiánok régóta missziós befolyás alatt állnak, nem biztos, hogy ez valóban ősi hitük része.

A yaghanoknak nincsenek papjaik és dogmaik vagy egyéb formális vallási rendszerük. A leginkább vallási specialistának nevezhető személy a sámán, aki mindig férfi, és szerepe azonos az amerikai indiánok között sokféle elterjedt orvosságos emberével. Úgy válik valaki sámánná, hogy álmában egy bizonyos segítő szellem elhívja és megtanítja a sámándalát. Ezután egy idősebb sámán fogadja tanítványává, különböző próbáknak veti alá, és megtanítja neki a szokásos ezoterikus rítusokat. Hisznek abban, hogy a sámán befolyásolhatja az időjárást és megjósolhatja tervezett tevékenységek kimenetelét, de fő feladata a gyógyítás. Az amerikai indiánoknál szokásos módszerekkel gyógyít: masszázst és keneteket alkalmaz, majd egyes kézzel eltávolítja a fertőzött területre jutott idegen testet. Hitük szerint a betegséget és halált rendszerint egy gonosz vagy ellenséges sámán tevékenysége okozza. A gyógyító sámánnak tehát egyszerűen ellenmágiát kell alkalmaznia. Mint más indiánok, a yaghanok is hisznek a lélekvesztésben, vagyis hogy egy gonosz sámán elrabolhatja az ember lelkét, és akkor az áldozat megbetegszik és meghal, ha egy másik sámánnak nem sikerül a lelket visszaszereznie.

A yaghanok vallásos mitológiája és kozmogóniája hasonlít más primitív népekére, de kevésbé mély és bonyolult. Néhány mítosz azt magyarázza, miért vannak foltok a holdon, miért kel fel a nap és hasonló; néhányak erkölcsi tanmesék, amelyekben a rossz mindig elnyeri méltó büntetését és megszégyenül; ismét mások mitologikus hősekről szólnak, két fivérrel, akik megalkották a társadalom törvényeit, megtanították az embereknek a kézművességet és elnevezték a dolgokat. Vannak eszkatologikus mítoszaik egy vízözönről, amelyet a nap vagy néha a hold tengerbe zuhanása okozott. Számos mítosz szól rettegett kannibál szellemek vagy rosszindulatú óriások tetteiről.

A yaghanok sem rítusaik alatt, sem szabadidejükben nem használnak narkotikumokat, nincsenek alkoholtartalmú italaik, sőt dohányt sem fogyasztanak. Művészi formáik, mint a tánc és a zene, kevésbé kidolgozottak, és csak ritmushangszerekkel kísérik. Még a szinte mindenütt megtalálható csörgőt, dobót és sípot sem ismerik. Játékaik nagyon egyszerűek, a legkedveltebb a birkózás. Szabadidejüket leginkább beszélgetéssel töltik, de még verbális művészetük is fejletlen - nincsenek közmondásaik vagy költészetük, és dalaik szövege monoton ismétlésekből áll.

A yaghanoknak bőven van idejük beszélgetni. Thomas Bridge úgy becsüli, hogy a civilizált ember munkaidejének körülbelül egyötödét töltik munkával. Más megfigyelők is rámutattak, hogy ezek az indiánok nem gondoskodnak a jövőjükéről: azt eszik, amit találnak, és ha nem találnak semmit, abból sem csinálnak problémát. Minden megfigyelőt elgondolkoztatott az, hogy mennyire hiányzik belőlük a találékonyság. Kultúrájuk minden téren nagyon egyszerű, de hogyhogy nem találtak fel legalább valami olyan öltözetet és lakóhelyet, amely jobban védene a zord éghajlat ellen? Még egy hivatásos régész, az 1920-as években a Tűzföldre látogatott Samuel K. Lothrop is azt gyanította, hogy valamilyen mentális képességük hiányzik ehhez.

Akik viszont személyesen ismertek yaghanokat, nem találták őket unintelligensnek. Sőt, azok a yaghan fiatalok, akiket Fitzroy admirális 1829 és 1832 között Angliába vitt, meglepő gyorsasággal alkalmazkodtak az angol kultúrához. Érdekes módon hazatérésük után szinte azonnal visszavették yaghan szokásaikat, az angolok nagy csalódására, akik rajtuk keresztül remélték meghonosítani az angol civilizációt a Tűzföldön.

Nehéz megmagyarázni, hogy a yaghanok miért törődnek bele ilyen passzívan a helyzetükbe, de az antropológusok előtt nem ismeretlen a jelenség a primitív népek között. A nehéz környezeti viszonyok nem mindig váltanak ki kreativitást. A civilizált ember hajlamos magából kiindulni és arra gondolni, ő hogy rendezné be az életét a yaghanok élőhelyén. De a nyugati civilizáció emberei másként gondolkodnak, hiszen teljesen más kultúra formálja a gondolatainkat, és ezért az ilyen kérdésekre elkerülhetetlenül etnocentrikus válaszokat adunk.

Az antropológus viszont közelebb juttathat a megoldáshoz. Először is, még a legegyszerűbb ősi kultúra is eljut a belső integráció és a környezethez való alkalmazkodás egy olyan szintjére, ahol állandósul, és innen csak jelentős nyomás hatására mozdul el. Egy ilyen kultúrából nehéz kiszakadni: az Angliából visszavitt yaghanoknak nem volt más választása, vissza kellett térniük régi életmódjukhoz. Nyilvánvaló, hogy a pszichológiai és szociális biztonságérzet, amit egy kultúrához való tartozás jelent, fontosabb a fizikai kényelem olyan aspektusainál, mint mondjuk a meleg ruha. Másodszor, a legprimitívebb kultúrák a legmarginálisabb területeken találhatók, nagy távolságok és földrajzi akadályok választják el őket a kulturális fejlődés központjaitól. A yaghanok, más marginális vidéken élő kultúrákhoz hasonlóan, azért nem ismernek bizonyos, egész Amerikában elterjedt eszközöket, mert azok nem jutottak el hozzájuk. Harmadszor, a yaghanoknak azért van annyi szabad idejük, mert semmi hasznosat nem tudnának kezdeni vele. Ha nincsenek tartósítási módszerek, nincs értelme több kagylót gyűjteni vagy halat fogni, mint amennyit egy nap alatt elfogyasztanak. Ha pedig egy bizonyos évszakban kevés a hal, nincs értelme halászni menni. Észak-Amerikában az északnyugati partvidék indiánjai ugyan kifejlesztettek technikákat az élelmiszerek tartósítására (pl. szárítás), és ez hatékonyabb munkát, nagyobb és állandóbb településeket és ezúton gazdag és bonyolult kultúrát tett lehetővé, bár megmaradtak vadász-gyűjtögető társadalomnak. Ezek a találmányok azonban nem jutottak el Dél-Amerika déli vidékeire.

A yaghanok felfedezésük után sem élvezhették az európai technológia vívmányait, mert az európaiak által behozott betegségek (kanyaró, tífusz, szamárköhögés és himlő) nem sokkal az első találkozás után megtizedelték őket. A körülbelül 3000 fős népcsoport lélekszáma 1884-ben rohamosan csökkenni kezdett, és 20 év múlva már csak 130 maradt belőlük. 1933-ban már csak negyvenen voltak, és a beszámolók szerint számuk azóta is csökken.

Ferdinand Magellán látott néhány tűzföldi indiánt 1520-ban, amikor a ma nevét viselő szorost felfedezte. A hagyomány szerint a Tűzföld név onnan származik, hogy éjjel Magellán a sziget partjain égő tábortüzeket figyelte. A Horn-fok körülvitorlázása nehéz és kockázatos

vállalkozás volt, és a Magellán útját követő századokban számos hajótörés történt ezeken a partokon. Az indiánok kifosztották a hajóroncsokat, de a yaghanokról szóló rémtörténetek valószínűleg az európaiak tudatlanságából és félelméből is táplálkoztak; ezekben az időkben ugyanis hasonló történetek keringtek más primitív népekről is, akikkel a hajósok távoli tájakon találkoztak.

Az európaiakkal való állandóbb kapcsolat a XIX. században alakult ki, amikor felderítő expedíciók indultak Dél-Amerikába. A legismertebb ezek közül Fitzroy két expedíciója 1826. és 1832. között. Fitzroy négy indiánt túsul ejtett és végül Angliába vitte őket, ahol három évet töltöttek. A két fiatalabb, egy Fuegia Basketnek elnevezett kilencéves kislány és egy tizenégy év körüli fiú, Jemy (vagy Jimmy) Button, nagyszerűen beilleszkedtek és a kislány még a királyi párt is elbűvölte egy audiencián. A *Beagle* nevű hadihajón vitték őket vissza hazájukba, amelynek fedélzetén ott tartózkodott az ifjú Charles Darwin is. A *Beagle* 1832-ben érkezett meg a Tűzföldre és pár hétig el is időzött ott, ezalatt Darwin néhány érdekes feljegyzést készített a bennszülöttekről.

A yaghanokról meglévő információink szempontjából rendkívül jelentős esemény volt Thomas Bridges és családja érkezése 1871-ben, akik missziós állomást létesítettek Ushuaiában, a Tűzföld déli partjánál húzódó Beagle-csatorna partján. Bridges élete nagy részét az indiánok tanulmányozásával töltötte, és írt is róluk. Elkészítette a jamana nyelv szótárát, az egyik legintenzívebb tanulmányt, amely valaha is primitív nyelvről született.<sup>95</sup> A misszionáriusok nagy erőfeszítéseket tettek, de nem tudták megvédeni az indiánokat a területre beszivárgó egyre több európaiktól. Mint már említettük, az indiánok nem tudtak ellenállni az európai betegségeknek, és mára már kihaltak.

---

*A fordítás alapja: „The Yaghan of South America”. In Service, Elmen R. 1963 Profiles in Ethnology. University of Michigan.*

Fordították: **Berki Judit és Béres-Deák Rita** kulturális antropológia szakos egyetemi hallgatók (ELTE BTK).

---

<sup>95</sup> Mr. Bridges gyermekei a yaghanok és az onák között nőttek fel, és egyikük érdekes beszámolót írt ottani életükről. ld. E. Lucas Bridges: *Uttermost Part of the Earth*, New York, 1949.

## Szakirodalom

### Bird, J.

- 1936 Antiquity and Migrations of the Early Inhabitants of Patagonia.  
*Geographical Review* 28(2)
- 1946 The Archeology of Patagonia  
In: *Handbook of South American Indians* (ed. J. H. Steward), 1. kötet  
Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

### Bridges, E. L.

- 1949 *Uttermost Part of the Earth*  
New York

### Bridges, T.

- 1866 Manners and Customs of the Firelanders  
*A Voice for South America (South American Missionary Magazine)*, 13.

### Cooper, J. M.

- 1941 Temporal Sequence and the Marginal Cultures  
*Anthropological Series, Catholic University of America* 10.
- 1946 The Yaghan  
In: *Handbook of South American Indians* (ed. J. H. Steward), 1. kötet  
Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

### Darwin, C.

- 1845 *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H. M. S. Beagle round the world, under the Command of Captain FitzRoy, R. N.*  
London
- 1946 *Charles Darwin and the Voyage of the Beagle* (ed. Nora Barlow)  
New York

### Gusinde, M.

- 1937 *Die Feuerland-Indianer*, 2. kötet: *Die Yamana*. Mödling

### Hyades, P. D. J.-Deniker

- 1891 Mission scientifique du Cap Horn  
*Anthropologie, ethnographie* 7. Párizs

### Lothrop, S. K.

- 1928 The Indians of Tierra del Fuego  
*Contributions from the Museum of the American Indian* 10  
New York: Heye Foundation.



## **Catherine Marquette** **Cultural Ecology**

*„Cultural ecology is a convenient, conventional title rather than an invitation to scholarly debate”  
(Robert McNetting, Cultural Ecology, 1977 edition, p.vi)*

### **A premature and reflexive field**

Robert McNetting's observation stands as a provocative and, one must think, ironic challenge to all cultural ecologists following in his footsteps. In its brief existence, cultural ecology has proved neither convenient nor conventional for those who have sought to practice it. The emergence of cultural ecology as an area within anthropology is formally associated with the publication of Julian Steward's book, „Theory of Culture Change” in 1955. Still in contrast to other subfields within anthropology which took shape during the same period (e.g linguistics), cultural ecology emerged with a far from formally-stated set of principles, theory, or methodology. Rather, during the 1950s a „persistent dissatisfaction” with existing theories of cultural change which were either too vague to be testable or too rigid to account for variation, stimulated a „tendency to adopt an ecological perspective.” This ecological ‘tendency’ was to more closely consider the role played by the physical environment in cultural change in opposition to a prevailing disposition towards cultural determinism (culture determines culture) (McNetting, *Cultural Ecology*, 1986 edition, p. 6).

Culture and ecology alone are broad topics and the nature of their linkage even broader. Not surprisingly, cultural ecology has come to mean different things to different people. McNetting saw this pluralism as ‘prematurity’ observing „There is only one way to explain what cultural ecology is: to show what it is doing” (ibid). In the late 1960s the first generation of anthropologists influenced by Steward came of age and arguably the first three major empirical works in cultural ecology emerged in the space of two years: Netting's own *The Hill Farmers of Nigeria* (1968), Roy Rappaport's *Pigs for the Ancestors* (1968), and John Bennett's *Northern Plainsmen* (1969). These early seminal works generally set the boundaries for cultural ecology as it has ‘matured’ over the last three decades.

Because of its immature or open nature, cultural ecology has traditionally been a self-reflexive field. The methods, theories, and applications of the cultural ecology have been continually reviewed (see for example, Sahlins 1964; Damas 1966; McNetting 1968; Vayda and Rappaport 1968; Rappaport 1971; Anderson 1973; McCay and Vadya 1975, Bennett 1976; Fricke 1986; McCay 1996).

### **Select history: culture areas to culture cores**

It has been observed that „cultural ecology is largely an American speciality in anthropology” (Eriksen 1995) which, in its early days, was the case. Many of the critical early anthropological studies which paved the way for cultural ecology by explicitly considering links between culture and environment in terms of ‘culture areas’ focused on the indigenous peoples of North America.

The anthropologists trained at Columbia who carried out many of these early studies of North American Indians which set the stage for cultural ecology, were in any case versed in both American and European philosophical traditions. In the wake of the 19th paradigm shifts towards evolutionary thought, evolution, functionalism and environmental determinism

(Carneiro 1973) were inevitably important concepts which influenced their thinking. At the same time, they were undoubtedly also affected by counterbalancing intellectual trends regarding the „superorganic” characteristics of culture and the idea of cultural diffusion associated with the *kulturreis* school (Voget 1973, p.35-36).

Under the influence of these varied intellectual currents, the most important early anthropologists who addressed culture-environment linkages (and who went on to be the major influences on subsequent generations), namely Franz Boaz (1896; 1911) and Alfred Kroeber (1939), both adopted an environmental possibilism position (Hardesty 1977, p. 4; Moran 1982, p.34; Bennett 1976, p.162). From this perspective the natural environment sets certain possibilities or options from which cultures, conditioned by their history and particular customs, may choose. This ‘possibilistic’ view of culture-environment relationships has on occasion been categorized as a compromise between cultural (only culture determines culture) and environmental determinism (environment determines culture) (Bennett 1976). This classification, however, underestimates and obscures the kernel of interactionism, the dialectic between culture or human choice and environmental opportunities inherent within the possibilist stance. Environmental possibilism in many ways marks an important paradigm shift towards an interactive and dialectical rather than deterministic view of the relationships between cultures and their environment which has remained at the center of cultural ecological approaches.

Julian Steward, a student of Kroeber working among indigenous groups in the American Southwest, advanced the ideas which are generally viewed as the first explicit foundations of cultural ecology. Steward proposed focusing on that part of culture or a „culture core” (Figure 1) which he saw as most immediately connected to the physical world, that is the subsistence or productive strategies within a culture. Over time and history the culture core (subsistence patterns) evolved largely in response to the relevant parts of the particular or „effective environment” exploited (soil, climate etc.). Furthermore the cultural core, as a cultural trait might, in turn, shape other culture features (social organization). The idea of the culture core therefore stipulates an interactive role for both environment and culture in shaping culture change.

It has not been sufficiently recognized that Steward’s so-called defining work in cultural ecology is called „The Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution” not „The Theory of Cultural Ecology.” Steward’s overriding interest was not to define cultural ecology but rather to understand the process or causes of the ‘evolution’ of culture. From a possibilist perspective he sought to explain the choices made by cultures in the face of the options presented to them by their history as well as environments. He emphasized ecological factors as an important but not exclusive factor in determining culture change. Criticism of the ‘functional’ nature of Steward’s brand of cultural ecology seems misplaced when the full scope of his theoretical ideas are accounted for. Steward’s notion of the „cultural core’ has tended to eclipse his other important concepts such as „culture type”, „sociocultural integration, „ and „multilinear evolution” which actually figure much larger in his overall „theory of culture change”. These less recognized concepts, however, stress the interaction of environmental and cultural factors over time (rather than more functional linkages) and the way in which these interactions may produce different and unpredictable paths of development.

### **Persistent and overriding themes**

The broader strokes of Steward's overall project and emphasis on evolutionary change, however, have directly and continually shaped cultural ecology in at least two major ways. (1) As part of the Stewardian legacy culture ecology, as Orlove suggests, is distinguished by an emphasis on processes. In this context, metaphors from evolutionary biology, such as 'adaptation', have been frequently drawn on by cultural ecologists to describe the processes linking cultures and their environment.. The concept of adaptation, in turn, has triggered the borrowing of additional biological concepts as well such as „niche” (see Barth for early elaboration and Wilk for more recent). (2) Therefore, on the conceptual as well as methodological level, cultural ecology has consistently reflected an effort to fuse natural and social sciences ideas as well as approaches.

By retaining the notion of the selective nature of culture-nature linkages, (the need to consider specific linkages, between specific social groups, in specific environments) Steward also moved cultural ecology into the range of 'middle range' (Merton) research and theory where it has tended to remain. (3) Cultural ecological studies tend to focus on specific cultures and frequently specific facets of culture (e.g. production systems) in specific environments. Although this 'ethnographic' focus has led, particularly in previous decades, to an emphasis on considering what McCay and Vayda 1975 call 'homeostatic' settings (where human-environment interactions are more or less balanced), more recent studies have begun to pay greater attention to communities and settings where environmental degradation and negative environmental outcome occur, particularly in developing countries. A final general characteristics of cultural ecology approaches is (4) that they tend to focus on rural settings. Despite the urban themes introduced by related areas such as human ecology (a la Park et al) the urban environment has yet to receive significant attention by cultural ecologists.

### **Important Journals**

Human Ecology

Human Organization

### **Relevant Websites**

For a rich bibliography of cultural ecology see

Roy Ellen's Environmental Anthropology Course Site

<http://lucy.ukc.ac.uk/MAenv2.html>

Phil Porter and Connie Weil's cultural ecology proseminar website

<http://www.cwu.edu/~geograph/prosem1.html>

For good general site with numerous links

Anthropology and Environment internet resources site

<http://dizzy.library.arizona.edu/ej/jpe/anthenv/internet.html>

## Tables

**Table 1 Some Traditional and Current Lines of Research in Cultural Ecology**

Line	Theoretical touchstones	Methodology touchstones	Persons, classic and recent studies
Historical-Material Approaches	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Stewards concepts of culture core and effective environment</li> <li>-cultural materialism al la Harris</li> <li>-emphasis on historical processes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-focus on household as unit of analysis</li> <li>-frequent use of demographic analysis</li> </ul>	McNetting (Alps, Nigeria) Viazzo (Alps) Lee (San peoples in Kalahari) Lofgren (Scandinavia) Wilk (Belize) Frick (Nepal) Bennett (Canadian Plains)
Ideational - Cognitive	<ul style="list-style-type: none"> <li>-link to linguistics and ethnobotany</li> <li>-address cognitive aspects and interpretation of nature</li> <li>-role of environmental perceptions and beliefs</li> <li>-current interest in 'sociology of nature'</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-cataloguing of terms used to describe natural world</li> </ul>	Conklin (swidden producer) Rappaport (Pacific) Culture and Ecology in East Africa Project recent edited volumes by" Descola and Palsson, Croll and Parkin, Milton
Interactionist	<ul style="list-style-type: none"> <li>-focus on dialectical interaction between human groups and environment</li> <li>-boundary issues</li> <li>-Wolf's notion of ecotypes</li> <li>-Bennett's concept of adaptive strategies and processes</li> <li>-new influence of praxis theory</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-household as the unit of analysis</li> <li>-strong focus on agricultural societies</li> </ul>	Barth (Pathans) Sahlins (Pacific) Wolf (Latin America) Geertz (Indonesia) Ingold (Scandinavia)
'Relevant' (Applied)	<ul style="list-style-type: none"> <li>-problem focused</li> <li>-consider settings where environmental degradation is occurring</li> <li>-political ecology approaches influenced by political economy</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-analysis of human decision-making processes (e.g. land use decision making)</li> </ul>	Wilk (Belize) Chibnik (Peru) Schmink and Wood (Amazon) Sheridan (Mexico)

**Table 2. Definitions of Adaptation and Adaptive Strategies used in Cultural Ecology**

Source	Definition of adaptation and adaptive strategies uses in cultural ecology
Steward (1953) Steward 1972 (1955) p.5, 30 ff	No definition. This is the question which is to be defined through analysis. Consider how much of culture is adaptation to environment versus other factors and the origin of cultural features which can be traced to relationships with environment (p.31). cultural ecology = effect of environment upon culture. Special type of ecology characterizing man as culture bearer.
Geertz 1963 p.6	involution or 'overadaptation'. Driving of an established form (e.g. wet rice agriculture under increasing population density) in such a way that it becomes rigid through and inward overelaboration of detail. 82
Wolf 1966	Ecotypes. The ecological adaptation of peasantry consists of a set of food transfers and a set of devices used to harness inorganic sources of energy to the productive process. Together, these sets make up a system of energy transfers from environment to man. Such a system of energy transfers we call an ecotype. Wolf 1966, p.19
Cohen (1968-70) p.1-4, vol II. as quoted in Bennett (1976, p.9)	Adaptation as organizing principle. Humans altering relationships to habitat in order to make that habitat a more fit place to live.
Rappaport 1971	Homeostatic Adaptation is multidimensional. Man adapts to two environments cognitive and operative Culture imposed on nature as well as nature imposed on culture. How men participate in ecosystem depends not only on the structure and composition of that ecosystem but also upon the cultural baggage of those who enter it, what they and their descendants subsequently receive by diffusion or invent themselves the demands imposed on the local population from outside, and the needs which may be fulfilled by the local population from abroad.
Vayda and McCay (1976) p.302	existential game. response to hazards
Bennett (1976) p.3	Adaptation as social process. Strategic behavior. Rational or purposive manipulation of social and natural environments. Multidimensional in terms of impacts: good for one group not good for another, or for nature. Loose not fixed structure.
Löfgren 1976. 100	Pattern of resource exploitation within a given macroeconomic framework.. Peasant economy is seen more than a specific form of adaptation to the physical environment. ...model also considers forms of supra-regional division of labor, as reflected in the local economies. The diversity of possible modes of adaptation to a specific environment ...Mitterauer 1992:139
Morán (1982)	Adaptive strategy. conscious or unconscious, explicit or implicit plans of action carried out by a population in response to either external or internal conditions. p.325
Ellen (1982)	Human adaptation involves the modification of behavior in order to adjust to new conditions, cope with hazards, or improve existing conditions. May be an active conscious process or unconscious chance and by-product of other activity. Individuals are the main agents of adaptation and they adapt mainly through changes in their social and economic relationships.
Wilk (1991)	Households as adaptive groups. Structures of patterned human action. Household is logical level of analysis of cultural ecology studies. (Fricke 1986). „Societies adapt in only the most abstract sense of the work but household adapt in concrete and observable ways.” (Wilk 31.) Adaptation is active and dialectical process whereby people change their environment even as they change themselves and their social arrangements Existing form or 'tradition' provides template for acceptable change involves interaction between social form and productive techniques, „Interplay of choice, technique and social form” Dialectical relationship
Fricke (1993):18	Behavior which is fashioned in such a way as to attain certain ends (Brush). Like Bennett distinguish between adaptive strategies (patterns formed by the many separate adjustments of people to obtain and use resources) and adaptive processes, the long term changes that result from their choices. Decision making based on Barth. Choices among alternatives constrained by intersection of natural and sociocultural environments and his or her own goals. Adaptation is not cyclical or seasonal process but a continues one rooted in actors who must constantly decide and act

**Table 3. Niche and Related Concepts in Cultural Ecology**

Author	Use of niche and related concepts in cultural ecology
Kroeber	cultural area: broad geographic correlations between ecological features and distribution of cultural features (North America) resulting from combined processes of cultural diffusion and limits set by environmental conditions
Barth (1956)	Niche. The place of a group in the total environment which includes its relations to resources and other occupants of that environment. Position occupied by individual or group in relation to resource, competitors and clients. (1972:9).
Frake (1962)	niche-carving activity of man. Man is unique in that he interacts with his environment through culture rather than biological specialization. Therefore active carves or constructs the environment he uses. This process creates niches by which man remolds existing biotic community and culture.
Hutchinson 1965	Niche as hyperspace. Theoretical space defined or delimited by the dimensions of the resources which determine their use by an organism (shape, size, color of resource used by organism).
Morán (1982)	Niche. All components of the environment with which the organism or population interacts
Hardesty (1977)	human ecological niche and microenvironments. Spatial use of subsistence resource. spatial division of resource clusters found in habitat = microenvironment
Wilk (1991)	household or economic niche. Not a place or resource, nor mode of production or particular form of social formation but combination of different resources, techniques for production and consumption with which members survive and reproduce (like survival strategy). Draws attentions to the particular ecological setting. Household defines niche: economic role of household in developing country ...is that they bring together and integrate the fragmented and disarticulated local, regional, national, and even international economies...bring together and integrate different modes of production every day.
Barth (1994)	Niche, divergent adaptations, and ethnicity. Environment and ecology have always provided the main framework in terms of which anthropologists have sought to understand cultural differentiation. Linkage of ethnicity to the concept of niche and to the theme of resource competition...how breaks and continuities can arise in the continuous variation of culture. Particular cultural traits may be useful as adaptations to particular environments and modes of subsistence. Thus, groups with different cultural features may co-reside and even diverge culturally because these differences ar adaptive fo their respective exploitation of different resources in the same area. p. 18

---

Forrás: <http://www.indiana.edu/~wanthro/eco.htm>