

Mészáros Csaba

Társadalmak vagy életvilágok?

Az antropológia változó társadalomképéről

Absztrakt: Az antropológiai kutatás ontológiai fordulatának egyik legfontosabb hatása az volt, hogy a kutatók egyre inkább nem értelmezésbeli, világképbeli, hanem sokkal inkább ontológiai különbségeket ismertek fel egyes közösségek életvilágaiban. Ez egyúttal azt is jelentette, hogy az antropológiai megismerő tevékenység során a kutatók alapvető kategoriális és tipológiai különbségeket fedeztek fel. Az élők és nem élők, az emberek és nem emberek közötti határok eltérő módon való meghúzása azt is jelentette, hogy egyes életvilágokban máshol és másképp rajzolódtak ki a társadalom határai. Egyáltalán, az is kérdéssé vált, hogy van-e bármi egy-egy közösségben, amelyet érvényes módon társadalomként értelmezhet a kutató. Tanulmányomban nemcsak ezekre a nehézségekre mutatok rá, hanem arra a csapdára is, amely az ontológiai antropológiai kutatások egyik fő nehézségét jelenti, tehát arra, hogy a kutatók gyakran ismernek fel zárt ontotipológiai modelleket – mintegy rekonstruálva a zárt, monolit kultúrákban gondolkodó hagyományos antropológiai megközelítéseket. Tanulmányomban arra kívánok rámutatni, hogy a kategóriákban és tipológiákban gondolkodó megközelítések helyett érdemes az ontológiai antropológiai kutatásokból fakadó tanulságok leszűrése során a sokszínűsége összpontosítani, illetve arra, hogy a puha adatok feldolgozása puha fogalmakhoz vezet. És ez nem is baj!

Kulcsszavak: ontológiai antropológia, fenomenológia, életvilág, etnosz, társadalom

A társadalom fogalmának analitikus értéke az antropológiai érdeklődés kibontakozása óta a kutatók érdeklődésének középpontjában áll.¹ Ezt az állítást nemcsak a társadalomszervezettel és a rokonsággal foglalkozó kutatások magas száma erősíti meg, hanem az a tény is, hogy a társadalom *egészére* vonatkozó hipotézisek mintegy kulcsként, közvetítő eszközként segítettek az antropológusok munkáját. A 20. század közepéig jellemzően a rokonsági kapcsolatok vizsgálatát tekintették a társadalom egészére vonatkozó kutatások legfontosabb eszközének az antropológusok. Ahogy Robin Fox rokonságméleti munkájának bevezetőjében fogalmazott, a rokonság a társadalomkutatás logikájaként is felfogható (1967: 2). Mind a leszármazást, mind a házassági kapcsolatokat a kutatások középpontjába helyező megközelítés célja az volt, hogy a társadalomszervezet bonyolult működését egy könnyebben érthető, viszonylag mechanikus módszertanú terepmunka segítségével is feltárható,² biológiailag kódolt – tehát szükségképpen univerzálisnak tételezett – rendszer működésének vizsgálatával magyarázza. Tehát a „primitív társadalmak” leírására egy „primitív eljárást” javasolt, legalábbis abban az értelemben, hogy egy jól matematizálható, egyszerűbben leírhatóan tételezett jelenségcsoport (a rokonság által) kívánta bemutatni a nem európai közösségek működését.³

A biológiai törvényszerűségekben gyökerező rokonsági rendszerek előtérbe helyezése a társadalom megértése során majdhogynem szükségszerűség volt a 19. század végén, hiszen a vizsgált emberi csoportok egyértelmű keretezése az antropológiai kutatásoknak egyfajta *feltétele* is volt. A korai szociálintropológiai munkáknak alapvető kiindulópontja volt az, hogy feltételezzon egy közösséget, egy társadalmat, másképp fogalmazva egy olyan értelmezhető keretet, amelyen belül az antropológiai vizsgálat, az empirikus adatok „gyűjtése” (sokkal inkább azoknak közös kimunkálása, esetleg előállítás) elvégezhető.⁴ A társadalom, a társadalmi szabályok általános meglétének feltételezése nélkül egészen az 1960-as évekig nem létezett értelmezhető terepmunka. Nemcsak a *tárgya* volt tehát a társadalom a kutatásnak, hanem *eszköze, vehikuluma* is. E kettős szerepe miatt az antropológiai kutatásokban (egészen az ezredfordulóig) ritkán merült fel az a kérdés, hogy létezik-e egyáltalán olyan entitás, amelyet társadalomnak lehet nevezni.⁵ Annak létezése ugyanis sokkal inkább a kutatás *feltétele*, mintsem *tárgya* volt.

1 Jó áttekintést ad a társadalom fogalmának antropológiai értelmezéstörténetéről Giordano és Boscoboinik (2017).

2 A társadalmi jelenségek kutatásának első antropológiai terepmunkamódszere az ún. genealógiai módszer volt, amelyet William Halse Rivers dolgozott ki a Torres-szigeteken végzett terepmunka során. A Rivers által kidolgozott (és az egymást követő terepmunkák során továbbfejlesztett) „genealógiai módszer” egy kultúráktól függetleníthető társadalomkutatási eljárást javasolt (Rivers 1910; Müller-Wille 2022).

3 A primitív társadalom fogalmának kikristályosodásáról és tartalmi elemeiről ad összegzést Adam Kuper (1988).

4 Az egyedi és zárt entitásokként értelmezett társadalmak szigettengere mint érvényes értelmezési keret leghatározottabban a boasi kulturális antropológiában jelent meg (Stocking 1974). Hasonló zárt megközelítést alkalmazott a világ társadalmainak összevetésére George P. Murdock nagy hatású komparatív iskolája is (Murdock 1965).

5 Fontos kivételt jelentenek azok a munkák, amelyek célja kifejezetten annak a vizsgálata, hogy milyen értelemben lehet beszélni egy-egy terep kapcsán a társadalomról. Maurice Godelier Pápua Új-Guineában, a baruják között szerzett terepélményei arra világítanak rá, hogy a társadalom fogalmának alkalmazhatósága korántsem problémamentes. Vannak-e egyáltalán olyan rokoni, politikai, gazdasági, vallási tényezők – teszi fel a kérdést a szerző –, amelyek egységbe forrasztják az egyének csoportjait? (Godelier 2009: 142)

A hagyományos antropológiai gondolkodás azonban túlmélt annak a feltételezésén, hogy a társadalom egy empirikus alapon megragadható, leírható, elemezhető, a Föld minden egyes emberi közösségében fellelhető entitás. Azt is feltételezte egyúttal, hogy a társadalomnak okvetlenül *változatosnak* kell lennie. Sokféle emberi közösségben sokféle társadalom és változatos társadalmi szabályok figyelhetők meg. Ez a megközelítés továbbá azt is feltételezte, hogy e sokféleségben mégiscsak felfedezhető valami *azonosság*, közös jegy: tehát van alapja annak a feltételezésnek, miszerint az emberi együttélés változatos (sokszor egymással össze nem egyeztethető) formáit egyaránt társadalomként lehet megragadni.

A társadalom fogalmának antropológiai használata mindezekén túl egy további problémát is felvetett. A társadalom egyrészt általában, az ember szociális beágyazottságának jelölőjeként jelent meg, másrészt viszont egy meghatározott csoportként/etnikumként/kultúraként, egyként a sok önálló és olykor diszkrétnek tételezett entitás közül. Ebben az értelemben lehetett tehát beszélni az evenki (Anisimov 1936),⁶ a mornington-szigeteki (McKinght 2002) vagy éppen a kínai társadalomról (Hsu 1953). A fogalom sokféle használata természetesen nem könnyíti meg azt, hogy a tanulmány egységes képet vázoljon fel arról, hogy az antropológiai gondolkodás miképp is tekint(ett) a társadalomra, és miképp használja/használta azt (reflektált vagy kevésbé reflektált módon) a kutatásai során. Mielőtt azonban ennek vizsgálatára rátérnék, fontos egy rövid kitérőt tennem, bemutatandó az antropológiai fogalomhasználat és fogalomalkotás sajátos dilemmáit.

Az analitikus fogalmak antropológiai domesztikációja

Az antropológiai fogalomhasználat egyik legalapvetőbb problémája a sokféle közezből származó elképzelések, fogalmak „domesztikálása”, egységes rendszerben való kezelése. Ennek egyik oka az, hogy a kutatók számos olyan kifejezést használnak társadalmi jelenségek leírására, amelyek nem az európai tudományosság közegeből származnak (pl. *compadrazgo*, *obok*, *naven*).⁷ E fogalmak használatával kapcsolatban nemcsak az a kérdés merül fel, hogy milyen analitikus értékkel rendelkezhetnek saját közegeikön kívül (és egyúttal egy más ismeretelméleti rendszerben), hanem az is, hogy vajon miképp viszonyulnak az adott közösségeken belül ismert „eredeti” jelentésükhöz. További kérdés az is, hogy rá lehet-e mutatni egyáltalán egy olyan csoportra, esetleg társadalmi intézményre az adott közösségekben, amelyre e fogalmak használhatók. A sokféle egyedi fogalomhasználatból, amellyel a kutató a terepmunka során találkozik, miképp absztrahálható egy-egy helyi kifejezés „igazi”, „általános”, az adott társadalom egészére érvényes értelme? Lehet-e

6 A szibériai evenkik társadalmiságának feltételezésével az a gond, hogy sem életmódban, sem szállásterületeit, sem ökológiai viszonyait tekintve nem tekinthető egységesnek a sokféle evenki közösség.

7 Míg a *compadrazgo* (mint keresztszülőség) fogalma széles körben ismertté vált, és használata általános lett (Gudeman 1971), addig az *obok* leginkább egy, a nomádok nemzetségi szervezeteiről szóló vitában kapott szerepet, amelyben Elizabeth Bacon egy, az Afganisztánban élő hazaráktól származó kategóriát kívánt általános analitikus értékkel ellátva beemlíteni az antropológiai szóhasználatba (Bacon 1958). A *naven*hoz hasonló avatási eljárások, társadalmi szerepváltások kutatása Gregory Bateson óta a melanéz közösség kutatásának egyik központi eleme (Bateson 1958).

például az együttélés sokszínű és sokféle helyi gyakorlattal, tartalommal átítatott jelenségeit, illetve fogalmait analitikus eszközzé, a rokonság fogalmává alakítani az antropológiai elemzés során (Mészáros 2022)?

Egy másik probléma az antropológiai fogalomhasználat ellenkező irányú nehézségeire világít rá. Vagyis arra, amikor az európai társadalomtudományok fogalmi készletének egyes elemeit kívánja olyan jelenségek megragadására használni az antropológus, amelyek alapvető sajátosságaikban térnek el a fogalom által eredetileg leírt társadalmi formációktól. Olyan, az emberiség egészére jellemzőnek vélt társadalmi jelenség vizsgálata esetében is problémát jelent ez, mint például a rokonság. A kortárs terep kutatások egyre határozottabban arra mutattak rá, hogy a „nyugati” tudományos ismeretelmélet szabályainak megfelelő diskurzusok során kimunkált fogalmak egyszerűen nem alkalmasak arra, hogy egyes közösségek társadalmi rendszereit megragadják (Schneider 1984; Sahlin 2013).

A tudományos és a helyi fogalmak, értelmezési keretek eltéréseiből fakadó feszültségek kezelésére többféle megoldást javasoltak az egyes antropológiai paradigmák. Az émikus és étikus fogalmak kettősségének feltételezése,⁸ a terepmunkaélmények „lefordítása” olyan, széles körben elterjedt eljárások, amelyek sokáig meghatározták a kutatás ismeretelméleti kereteit. Bármilyen módszertannal is közelített azonban a kutató egy közösséghez (vagy egyénhez), a megértés egyik legfontosabb előfeltétele mégiscsak az volt, hogy a kutató a terepmunkaélmények megélése során részlegesen felfüggeszse saját fogalmi rendszerét, készen állva arra, hogy belépjen olyan életvilágokba, amelyek más keretekben, más szabályok szerint működnek. A tudományos megismerés fogalmi rendszere a kutatók és intézményeik háttérére előtt formálódik. Ezen belül kristályosodnak ki a tudományos, sőt a logikai fogalmak (Schütz 1954: 265). Az antropológiai terepmunka során tehát olyan fogalmak értékét is meg kell kérdőjelezni, amelyek a tudományos megismerés alapvető építőköveinek tűnnek (Jackson 2012). Ilyen fogalom a „társadalom” is.

Az analitikus fogalmak felfüggesztése új perspektívát nyit az antropológiai fogalomalkotás és fogalomhasználat számára. Egyrészt, zárójelbe teszi azt az egyirányú folyamatot, amelynek kezdőpontján a terep, a „Másik”, a végpontján pedig a tudományos diskurzusok, a teorémák és a megismerő „Mi” tagjai állnak, elkülönítve a leírók közösségét a leírottaktól (Chua és Mathur 2018). Másrészt, a felfüggesztés eljárása lehetőséget ad arra is, hogy megfordítsa az antropológiai fogalmak és a terepélmények (etnográfiai) közötti kapcsolatot. Ezzel összhangban az analitikus, leíró antropológiai fogalomhasználatot destabilizálva a reflexív (Marcus és Clifford 1986; Biczó 2018), illetve az azt követő

8 Az antropológiai fogalomhasználat szerint az émikus nézőpont egy adott társadalom belső értelmezéseit jeleníti meg, míg az étikus a kutató közösségen kívül álló személy analitikus, tudományos szemléletét (Lett 1996). A terminusokat megalkotó nyelvész és antropológus Kenneth Pike szerint az étikus megközelítés általános érvényű kijelentést kíván tenni, az émikus megközelítés viszont az adat egy feltételezett, az adott társadalmon belül viszonylag egységes értékét kívánja minél jobban megismerni (1954: 8). Raoul Naroll az egyetlen társadalomhoz kötött, illetve az univerzális jelenségek közötti különbségtételben határozta meg az émikus és az étikus kategóriáját (1973). Ilyen értelemben a társadalom fogalma csakis étikus kifejezésként használható, hiszen maga is feltételezi azt, hogy léteznek egyaránt társadalomként értelmezendő keretek, amelyeken belül a különféle émikus fogalmak megjelenhetnek.

9 Az antropológiai fordítás, megértés egy többlépcsős eljárás: elsőként a kutató fogalmilag megragadja, majd lefordítja az adott társadalomban gyűjtött adatokat, ezeket aztán elrendezi a fordítás során megfelelőnek talált tudományos fogalmak szerint, e rendszert pedig végül összeveti más rendszerekkel (Evans-Pritchard 1963).

fenomenológiai, majd ontológiai fordulat (Holbraad és Pedersen 2017) fokozatosan felértékelte a tereptapasztalatok jelentőségét. A tereptapasztalatok a fenomenológiai és ontológiai tájékozottságú antropológiai irodalom megjelenéséig elsősorban az „empirikus állapot”, az „etnográfát” biztosították az antropológiai elemzés számára. Ezen iskoláknak köszönhetően azonban ma már az elméleti keret kialakításában is egyre növekvő szerepet kapnak a terepen észlelt életvilágok.

A reflexív fordulat eredményeképpen lehetővé vált egy sereg antropológiai fogalom dekonstrukciója, kritikai újraértékelése. Az antropológiai reprezentációk és az azokat meg támogató fogalmi rendszerek értéke mérlegre került azáltal, hogy a kutatók rámutattak azokra a hegemon (társadalmi, kulturális, politikai stb.) feltételekre, amelyek az antropológiai tudástermelést és fogalomhasználatot meghatározták. Az antropológia reflexív fordulata tehát az európai gondolkodás nyújtotta keretből indult ki – de azzal a céllal, hogy analitikus értéküket lebontva, a globális hatalmi viszonyok hálójába helyezze az antropológiai kutatás céljait és eszköztárát.

Az európai tudományosság analitikus fogalmainak felfüggesztésében, kritikájában a fent említett dekonstrukciós törekvéseknek igen jelentős szerepük volt. Ebben az irányban egy radikális továbblépési lehetőséget hozott az ontológiai fordulatként ismert ismeretelméleti paradigma az antropológiában. Ennek oka az, hogy a dekonstrukció után az ontológiai fordulat lehetőséget adott a rekonstrukcióra, vagyis az analitikus fogalmak újjáépítésére is (Holbraad és Pedersen 2017).

Az első lépést abba az irányba, amely később az ontológiai fordulatba torkollott, a fenomenológiai tájékozottságú antropológia tette, amely szó szerint az értelmezés, a fogalmi megragadás minimum pontjáról kívánta felépíteni a terepmunka-leírásokat. Ahogy azt Michael Jackson kötetének címe is sugallta: minimális etnográfiaival (Jackson 1998)¹⁰ kívánta megragadni a jelenségeket, úgy, „ahogy vannak” (Jackson 1996). Tehát anélkül, hogy alárendelné azokat az európai tudományos megismerés analitikus fogalmi apparátusának. Ennek eredményeképpen a fenomenológiai megközelítés olyan témákat exponált az antropológiában, amelyek a fogalmi keretrendszerek áthágásának feltételeit megteremtették: így került középpontba a karizmatikus személyek ereje (Csordas 1994), az emberi test, az érzékelés és az érzelmek (Desjarlais 1992), illetve a fájdalom megélése, kifejezése (Throop 2010). Tehát az emberi test és érzékelés sajátos, helyben értelmezett „természetes beállítódásai” is megjelentek az antropológiai leírás során.

Nemcsak emberek egy csoportját ismeri meg a kutató a terepmunka életvilágában a fenomenológiai megközelítés szerint, hanem mindezt igyekszik úgy megtenni, hogy eközben megismeri az érzékelés helyi eszköztárát is, és ezt a megismert helyi eszköztárt alkalmazza az elemzés során. A husserli epoché elérése a kiindulópontja lett azoknak az intencionális aktusoknak, amelyek eredményeképpen az antropológus képessé vált megragadni a terep interszjektív környezetét. Azonban ez a felfüggesztés nem csak ismeretelméleti problémákat tárt fel. Egyre nyilvánvalóbbá vált az is, hogy nemcsak másképp ismerték meg az antropológusok ugyanazt a világot: a terepet, hanem számos esetben az etnográfiai, a leírások útjában álltak azok az előzetes ontológiai feltételezések, amelyek a megértés és a leírás kereteit adták.

10 Hasonló törekvést fogalmaz meg magyar nyelven Régi (2018).

Nemcsak az a kérdés merülhet tehát fel a terepmunkaélmények megélése és feldolgozása során, hogy miképp lehet érzékelni ugyanazokat a jelenségeket, hanem az is, hogy a jelenségek valójában ugyanazok-e. Amennyiben pedig radikálisan más jelenségek ezek, mint a mi életvilágunkban a saját fogalmi rendszereinkkel leírt objektumok, akkor miképp lehet explicitté tenni azt a folyamatot, amelyben az antropológus eltávolodik előfeltevéseitől, fogalmi mankóitól – kísérletet téve azok kritikai átalakítására, megújítására. Az antropológiai megismerés az ontológiai megközelítésekben tehát egyfajta fordított perspektívát alkalmaz. Nem az a kutató kérdése, hogy egy-egy fogalom segítségével miképp lehet megragadni és leírni a helyi életvilágokat, hanem sokkal inkább az, hogy a helyi életvilágok megértésének milyen következményei vannak saját fogalmi rendszereinkre nézve (Holbraad és Pedersen 2017: 285–287).

Nincsen tehát leírható „társadalom” a kutatás (emberi és nem emberi) közegében. Sokkal inkább élmények folyama, helyi megértési keretek vannak, amelyek lehetővé teszik a dekonstruált társadalomtudományi fogalmak – amelyek immár részlegesen megszabadultak a hegemon értelmzés szociokulturális közegétől – újraírását, újraértékelését. Az ontológiai antropológia a helyi gyakorlatokon, a személyes és interszubjektív élményfolyamon túl immár a helyi értelmezői, osztályozói rendszereket is meg kívánta érteni. Sőt, annak tanulságait az elemzés részévé téve, felül kívánta vizsgálni a nyugati tudományosság fogalmainak analitikus értékét is. Ahogy Eduardo Viveiros de Castro fogalmazott: tiszta gyakorlat valójában nem is létezik (2003: 13). A posztmodern és a reflexív fordulat koncepciókkal szembeni távolságtartása helyett az ontológiai antropológia tehát elhozta a világok és koncepciók pluralitását, illetve azt az igényt és törekvést, hogy ezek a világok egymásra vonatkoztathatók, a fogalmak és ontotipológiai rendszerek egymásba átírhatók legyenek.

Ez az eljárás egyúttal a tudásáramlás irányát is kétirányúvá tette: nem csupán a helyi társadalmak mutatkoznak meg az elemző „Mi” perspektívájából, hanem a mi társadalmunk is másképp mutatkozik meg a helyi rendszerek fényében. Ez az eljárás megváltoztatta egyúttal az antropológiai fogalmak életciklusát is (Jackson 2021). A társadalom fogalmának esetében azonban számos további problémával is szembe kell nézni: habár fel lehet függeszteni azt, hogy a kutató mit és miként tekint társadalomnak, de fel lehet-e függeszteni azt a kutatói alapállást, hogy az antropológus valamilyen társadalomban (társadalmiságban?) helyezze el a saját (terep)munkáját. Ha pedig nem egy/a társadalom adja a terepmunkaélmények közegét, akkor micsoda?

A következő oldalakon az antropológiai fogalomhasználat előbbiekben számba vett kérdéseit szem előtt tartva azokat a dilemmákat kívánom röviden bemutatni, amelyek a társadalom értelmezésével kapcsolatban az antropológia története során felmerültek. Elsőként azokra a diskurzusokra világítok rá, amelyek a társadalom meghatározásának ellentmondásait tárják fel. A bemutatás során arra kívánok rámutatni, hogy a társadalom mellett más fogalmak is (mintegy alternatívaként) megjelentek az antropológiai diskurzusokban – inkább fokozva, mintsem csökkentve a fogalmi tisztázatlanság okozta nehézségeket. Ezt követően három olyan paradigmára hívom fel a figyelmet, amelyek az antropológia társadalomszemléletére jelentős mértékben hatottak.

1. Elsőként a primitív társadalom rokoni alapon való értelmezését, megragadását mutatom be.
2. Ezt követően azt, hogy a kulturális relativizmus és később az ún. kulturalista kutatások miképp hatottak a társadalom fogalmának antropológiai jelentéstartalmára.
3. Végül pedig az ontológiai-antropológiai megközelítés világokban, ontotipológiai típusokban gondolkodó megközelítését vázolom fel.

E három antropológiai paradigma bemutatását követően saját terepmunkaélményeimmel kívánom megerősíteni azt a gondolatot, miszerint a társadalom előzetes fogalmi meghatározása és lehorgonyzása nem minden esetben célravezető eljárás a terepmunka és az azt követő értelmezés során. Végül a fogalmi sokszínűségben megfigyelhető inkongruenciák összeegyeztetésére teszek javaslatot.

Társadalom, kultúra, etnosz és világok

Írásom ezen szakaszában azt kívánom bemutatni, hogy a különféle antropológiai szemléletmódok nemcsak eltérő, de igen gyakran egymással össze nem egyeztethető módon használták a társadalom fogalmát, illetve a hasonló szerepben (tehát a kutatás kereteit megteremtő entitásként) feltűnő kifejezéseket. E sokszínűségben szinte lehetetlen meghatározni a fogalom által érintett entitások, intézmények közös elemét, és nehéz ez alapján következtetni a társadalom legalapvetőbb individuációs feltételeire is (Burge 1993: 311).

Amennyiben a társadalmat egyének szervezett csoportjaként értelmezzük, akik sajátos életformával rendelkeznek, akkor – fogalmaz Raymond Firth – a kultúra fogalma értelmezendő e csoport életformájaként. Ha azonban a társadalmat nem az egyének halmozaként, hanem kapcsolatok és szabályok szövedékeként értelmezzük, abban az esetben e kapcsolatok tartalma, üzenete tekinthető kultúrának (Firth 1951: 27). A Firth által felvetett mindkét megközelítés azt a gondolatot közvetíti, miszerint a kultúra és a társadalom fogalma egymástól nehezen elválasztható az antropológiai értelmezés során. Nehéz elképzelni ugyanis egy olyan kultúrát, amelyhez nem kapcsolódik társadalom; és fordítva: minden társadalom rendelkezik kultúraként értelmezhető jelenségekkel. A kérdés csupán az, hogy e két fogalom között milyen kapcsolatot kell tételni. Egyik általános megoldás az volt, hogy a társadalomra egyfajta politikai egységként tekintettek a kutatók. Ezt fogalmazta meg Edmund Leach is, aki úgy érvelt, hogy a társadalom nem tekinthető egyszerűen emberek egy csoportjának, hanem sokkal inkább egy olyan csoportnak, amely *területileg és politikailag* meghatározható egységet alkot. Ugyan egy-egy társadalom térbeli és politikai keretei rendszerint nehezen meghatározhatók, de kutatási hipotézisként viszonylag jól használható volt az antropológiában az a gondolat, hogy a társadalom nagyjából az egy helyen, közös célok és értékek szerint együtt élők csoportja (Leach 1982: 41).¹¹

¹¹ Ez a gondolat aztán az 1970-es években lassanként szertefoszlott, amikor a kutatók egyre határozottabban mutattak rá a globális folyamatokra, illetve arra, hogy nem feltétlenül csoportokat, hanem emellett társadalmi problémákat, transznacionális áramlásokat is kutathat az antropológus (Hannerz 1996).

Az együttélés, az együtt végzett tevékenységek (pl. a termelés) szövetekének megléte nemcsak a társadalom, hanem az emberi létfenntartás alapvető feltételeként jelent meg az antropológia marxista szemléletű iskoláiban. Bodrogi Tibor a társadalom létének szükségességét azzal magyarázza, hogy egy ember egyedül nem képes saját szükségleteit ellátni, ezért a javak megtermelése és elosztása elkerülhetetlenné teszi a más emberekkel való állandó kapcsolat létrehozását.

[a] létfenntartás során, „életük társadalmi termelésében” (Marx) az emberek meghatározott viszonyba lépnek egymással. Ez a viszony többféle lehet: vonatkozhat szorosan a javak megszerzésére és előállítására, vonatkozhat a javak cseréjére, de vonatkozhat arra is, hogyan oszlanak meg a termelt vagy megszerzett javak valamely embercsoport tagjai között (Bodrogi 1961: 5–6).

A fenti értelmezésekből jól látható az, hogy a hagyományos közösségekről és a „primitív társadalmakról” alkotott reprezentációs sémák jelentős hatással voltak arra, ahogy a reflexív fordulatig az antropológiai kutatások kibontották és kimunkálták a társadalom fogalmának értéktartalmát. Az előzőekben bemutatott meghatározások azon a közös feltételezésen alapulnak, hogy *a társadalom fogalma egy rokonsági, politikai, területi és/vagy kulturális alapon megragadható érvényes keretet ad a kutatásnak*. A különféle keretek egymásra vetülve ekképpen viszonylag zárt rendszereket hoznak létre, amelyek egymással összevethető egységekként jelennek meg az elemző tekintet előtt. E zárt rendszerek megléte, tehát az egyes társadalmak egymással való érintkezése az antropológia klasszikus megközelítése szerint a kutató (sőt, maga az ember!) alapvető élménye. Ahogy Ian Jarvie az antropológiai relativizmussal szemben írott kritikájában fogalmaz:

[a]zt az értelmezést javaslom, hogy az ember (kvázi antropológusként) ősi állapotában egy adott területet bejáró vadász-gyűjtögetők csoport tagja volt. És hogy ez a terület volt az ő univerzumának a határa. E helyen itt-ott érintkezett más csoportokkal, amelyekkel hol baráti, hol ellenséges kapcsolatokat épített ki. Amikor ez az ember, ez a proto-antropológus, a kereskedelem, a vándorlás vagy bármilyen más tevékenység révén egy teljesen más világgal találkozott: vagyis egy más nyelvvél, kultúrával és társadalommal, akkor az első hipotézise az lehetett, hogy az emberi lények (ahogyan szinte minden csoport önmagát nevezi) valami furcsa, új teremtményekre bukkantak, akik hasonlítanak rájuk, de különböznek is tőlük. Olyanok, mint mi, de mégsem olyanok, mégsem egészen közénk valók. Védekezésképpen az emberiséget, az emberi lényeket a saját csoportjával azonosította (Jarvie 2016: 25).

Az az elképzelés, miszerint a határozott kontúrokkal rendelkező csoportok élesen elkülönülnek egymástól, azt a következtetést is magában foglalta, hogy az egyes közösségek valójában nem önálló társadalmak, hanem külön-külön emberiségek buborékjai is.

Az antropológia ontológiai fordulatát követően megerősödtek azok a hangok, amelyek a hagyományos, bennszülött közösségeket nem sokszínű társadalmak halmazaként, hanem önálló világok belakóiként írták le. Az animizmus jelenségéről írott munkájában például Istvan Praet következetesen amellet érvel, hogy egy-egy közösség belső szemléletei egy olyan értelmezésnek engednek utat, amelyben nem egyetlen nagy emberiség különálló társadalmi érintkeznek egymással, hanem sokkal inkább különálló világok benépesítői lépnek egymással kapcsolatba (Praet 2014). Saját terepmunkaélményeinek

értelmezése során arra a következtetésre jut, hogy valójában a *chachi* közösség (magyarul jobban ismert nevükön a *kajapók*) értelmezésére a legalkalmasabb eszköz nem a társadalom, hiszen a „chachi” kifejezés nem egy emberi csoportot jelölt a sok közül, hanem az *egyetlen* emberi csoportot.

Igaz ugyan, hogy az olyan kifejezések, mint a „chachi”, valami olyasmit jelölhetnek, amelyet sok chachi ember manapság „társadalomként”, „kulturaként”, „etnikai közösségként” vagy „őshonos törzsként” értelmez, azonban ez a fajta értelmezés viszonylag új keletű; a legtöbb esetben gyarmati örökség. Az olyan kifejezések, mint a „chachi”, eredetileg nem egyes emberekre vagy egy meghatározott embercsoportra, hanem az összes emberre vonatkoztak. Vagyis az emberiség egészét jelölték. Vagy – hogy egy alternatív megfogalmazást használjak, amelyet a későbbiekben részletesen kifejtek – nem egyes élőlényekre vagy az élőlények egy meghatározott csoportjára, hanem az élet egészére vonatkoztak (Praet 2014: 14–15).

Ezek az elképzelések a társadalom helyett különálló világokat (ontológiai rendszereket) helyeztek az antropológiai érdeklődés homlokterébe. Ugyanakkor, szemben azzal a megközelítéssel, amelyet a „primitív”, izolált közösségekről kimunkált az antropológiai kutatás, úgy tűnik, hogy a gyűjtögető-vadász csoportok sokkal gyakrabban és meglepően széles térbeli kiterjedtséggel tartottak igen szoros kapcsolatot egymással. Ezt nemcsak a genetikai adatok támasztják alá (Bird et al. 2019), hanem a ma élő gyűjtögető-vadász közösségek életmódja is (Hill et al. 2011). Szintén a sokféle közösségek buborékszerű elkülönültségét kérdőjelezi meg az a tény is, hogy a gyűjtögető-vadász társadalmak Észak-Amerikában egy olyan nyelveken, ökológiai rendszereken átívelő egységet képviseltek, amely leginkább különféle csoportok átjárható, laza szövetségeként értelmezhető, és amelyen belül az egyes csoportokat jelképező totemállatok (a medve, a hód és a jávorszarvas) mindenhol meglepő egységességben voltak megtalálhatók (Tooker 1971).

Az antropológia társadalmak archipelágóját vizionáló szemléletével szemben állnak azok a következtetések is, amelyeket a kutatók a felső paleolitikum anyagi kultúrájának egységességével kapcsolatban levontak. A prekoloniális, hosszú távú kereskedelmi, házassági és kulturális kapcsolatok összevetése azokkal a felső paleolitikumi régészeti leletekkel, amelyek az észak-amerikai példához hasonlóan működő „kozopolita” rendszerekre engednek következtetni, egyúttal a társadalom fogalmának átértékelésére is ösztönözték David Graebert és David Wengrowot:

Elég nehéz rekonstruálni azt, hogy miképp működtek ezek a távolsági szerveződési formák akár csak néhány évszázaddal ezelőtt is, mielőtt még az európai telepesek megérkezése elpusztította volna őket. Így csak találgatni lehet arról is, hogy miképp működtek a hasonló rendszerek mintegy 40 000 évvel ezelőtt. De a régészek által nagyon nagy távolságokon keresztül megfigyelt feltűnő anyagi egyöntetűségek ilyen rendszerek létezéséről tanúskodnak. A „társadalom”, amennyiben azt akkoriban felfoghatjuk, kontinensekre terjedt ki (Graeber és Wengrow 2019: 133).

Hasonlóképpen áll szemben a lényegében izolált, egymás mellett élő társadalmak feltételezésével egy másik antropológiai paradigma, amely a társadalmak helyett az etnosz, etnikum fogalmának használatával kívánta megragadni kutatásának tárgyát és keretét.

1912 és 1918 között rénszarvastartó, illetve halász-vadász evenki közösségekben végzett terepmunkát Szibériában és Mandzsúriában Szergej Mihajlovics Szirokogoroff. Apórolékos társadalomszervezeti leírásai mellett megpróbálta megérteni az általa megismert evenki közösségek társadalmiságának kereteit, határait. Ellentétben a korabeli angolszász antropológia szóhasználatával, amely kvázi rokoni alapon, törzsek és nemzetségek segítségével kívánta megragadni a helyi társadalmakat, Szirokogoroff új keretet keresett. Terepmunka-tapasztalatai arra mutattak rá ugyanis, hogy az együtt nomadizáló, magukat egy leszármazási csoportba soroló emberek közössége korántsem alkalmas arra, hogy kijelölje a társadalmiság kereteit. Érvéle szerint sokkal inkább egy nagyobb területhez alkalmazkodó csoportok laza hálózata jelentette mentális adottságok hozzájárulását a csoport kontinuitásának kereteit. Vagyis az evenki társadalom határainak meghúzására sem az emberek együtt vándorló, együtt élő csoportjainak, sem pedig a társadalmi intézmények hatókörének kijelölése nem alkalmas.

Éppen ezért Szirokogoroff nem statikus jelenségként értelmezte a társadalmiság közegét, hanem egyfajta folyamatként. Egy olyan folyamatként, amely folyton megújítja saját hatókörének kereteit a tudásátadás, a hétköznapi gyakorlatok és viselkedések ismétlődése által.

Jelenleg talán nincsenek nézetkülönbségek a kutatók között a néprajzi jelenségek általános természetét, illetve azok rendszereit és elemeit illetően. A néprajzi jelenségek közé tartoznak a megszerzett tudás elemei, a gyakorlatok és a viselkedés megfigyelhető megnyilvánulásai. Ezek vagy nemzedékről nemzedékre öröklődnek, vagy szomszéd csoportoktól kölcsönöznek, de akár egyes emberek is létrehozhatják őket. E folyamatok azonban olyan etnikai egységekben valósulnak meg, amelyek, mint minden más populáció, rendelkeznek egy sor öröklött fiziopszichológiai sajátossággal, amelyek lehetőségeket és korlátokat szabnak a néprajzi jelenségek létrehozásának. Ezek tehát tisztán pszichológiai és mentális jellegűek, az emberi alkalmazkodás egy formájaként értelmezhetők, ahogyan ez utóbbi megfigyelhető az általános etnosznak nevezett folyamat eredményeként létrejött emberi csoportokban (Szirokogoroff 1935: 1).

A rokoni kapcsolatokat és csoportokat, az etnosz folyamatának alárendelve, az együtt vándorló csoportok egyik jelenségként értelmezi Szirokogoroff. Az etnosz, etnikum kérdése nemcsak a társadalmiság kérdésével összefüggésben, hanem annak alternatívájaként is felmerült az antropológiai szakirodalomban, elsősorban a német és orosz nyelvű kutatásokban. Ahol tehát evenki etnoszt vagy etnikumot láttak az orosz kutatók, ott a brit és amerikai antropológia evenki társadalmat ismert fel.

Azonban az etnosz, az etnikum nem volt alkalmas arra, hogy a társadalom fogalmánál megfelelőbb, a kutatást jobban körülhatároló értelmezési keretet hozzon létre. Ezt nemcsak az etnikum, etnosz és az etnicitás fogalmára vonatkozó széles körű viták támasztják alá (Cohen 1978), hanem az is, hogy egy olyan értelmezéstörténet alakult ki, amely együtt járt a kultúra és a társadalom fogalmának újraértékelésével is. Egyre inkább egyértelművé vált, hogy az antropológiai kutatás kereteit nem lehet kultúrák, társadalmak, geográfiai egységek vagy éppen etnikumok szerint meghatározni (Gupta és Ferguson 1997). Fredrik Barth az etnicitás jelenségének vizsgálata kapcsán számol ezzel a problémával. Érvéle szerint téves az az elképzelés, amely a kultúrát az emberi viselkedés rendszerszerű megjelenéseként, az etnikus csoportot pedig annak hordozójaként értelmezi. Ehhez hasonlóan

az sem igaz, hogy minden kultúra megfeleltethető egy-egy etnikus csoportnak. Dacára annak – szötte tovább a gondolatmenetet Barth –, hogy a kultúrák kapcsolataival, különbségeivel, térbeli elterjedésével igen sokat foglalkozott az antropológia, sokkal kevesebb figyelmet szenteltek a kutatók az etnikus csoportok megértésének. Az etnikus csoport fogalmának tisztázása helyett a társadalom fogalmának használata sem jelent megoldást arra, hogy miképpen lehet kijelölni az antropológiai kutatás tárgyát és keretét. Az etnikus csoport, a kultúra és a társadalom egymással összefüggő, egymástól nehezen elválasztható rendszerek:

Másképpen fogalmazva, az etnikus különbségek nem a társadalmi kapcsolatok hiányának a termékei, hanem ellenkezőleg, sokkal inkább annak az alpnak tekinthetők, amelyre a társadalmi rendszerek épülnek. Az etnikus csoportok közötti interakciók a változás és az akkulturáció által nem eredményezik az etnikus elkülönülés megszűnését; a kulturális különbségek az interetnikus kapcsolatok és függőségek dacára is megmaradnak (Barth 1969: 10).

Mind ezek figyelembevételével Barth elutasítja azt a korabeli elképzelést, amely az etnikus csoportot, a társadalmat, a kultúrát egymással többé-kevésbé összefüggő, egymást feltételező fogalomként tartja számon (vö. Naroll 1964).

E rövid szemlével arra kívánok rámutatni, hogy a társadalmak/etnoszok/kultúrák határainak, fogalmi megragadásának nem csupán az a tétje, hogy miképp áll össze az emberi sokszínűség mozaikja, hanem az is, hogy mi az érvényességi köre és a hatóereje az antropológiai következtetéseknek. Amint látható, a társadalom fogalma hol túl szűknek, hol pedig túlságosan tág, megengedőnek bizonyult a kutatások során. E problémát megoldandó az antropológiai kutatásokban újra és újra felmerültek olyan paradigmák, amelyek a társadalom fogalmát és ezáltal a kutatás keretét kívánták lehorgonyozni.

Az antropológia társadalomképe I.: a primitív társadalom

Ezek közül az elsők a „primitív társadalomra” vonatkozó korai, a 19. század második felében kikristályosodott nézetek. Ezek a konstrukciók az antropológia társadalomképét egészen a reflexív fordulatig meghatározták. A primitív társadalom kutatása eleinte (vagyis az antropológia mint önálló tudományág megszilárdulása előtt) a jogászok érdeklődési körébe tartozott. Edward Burnett Tylor – akit az angol szociálandropológia egyik alapítójának lehet tekinteni – amellet érvelt, hogy a primitív társadalmak kutatása az összehasonlító jogtudományra tartozik. Ennek oka pedig az, hogy e társadalmak működését, belső szabályait csak olyan kutatók érthetik meg, akik járatosak a jogrend tanulmányozásában (Tylor 1865).

Nem meglepő tehát, hogy a primitív társadalomra vonatkozó munkák szerzői eleinte javarészt jogász végzettségű szerzők voltak. Henry Sumner Maine ősi jogról írott munkája 1861-ben látott napvilágot. A kötet a primitív társadalmak megértésének, kutatásának alapvető feltételeként határozta meg a rokonsági kapcsolatok, az ősi család- és házassági formák kutatását (Maine 1997). Az az eszmecsere, amely az emberi társadalom létrejöttének és működésének kérdéseit vizsgálta, jószerivel egyet jelentett azzal a vitával, amely a nő- és férjijogú társadalomról, illetve a házasság ősi formáiról szólt. E vitában szintén

jogtudósok, mint például John Ferguson McLennan, Johann Jakob Bachofen és Lewis Henry Morgan, vettek részt.

Ezek a megközelítések – és általában véve az a kép, amelyet az antropológia korai képviselői kialakítottak a primitív társadalomról – a rokoni viszonyok jelentőségét hangsúlyozva érveltek amellett, hogy mindaddig, amíg nem létezett szilárd jogrend és magasabb rendű civilizáció, addig a társadalmak működtetői a leszármazási és házassági szabályok, valamint gyakorlatok voltak. Ezek a szabályok és gyakorlatok hozták létre ugyanis azokat a rokoni csoportokat, amelyek a társadalom funkcionális egységeit adták. Dacára annak, hogy a korai antropológiai munkák evolucionista szemlélete néhány évtizeden belül, gyakorlatilag már a 20. század elejére sokat veszített a népszerűségéből, a primitív társadalomról kialakított séma egyes elemei még igen sokáig makacsul tartották magukat az antropológiai kutatásban.

Ilyen például az az elképzelés, miszerint a primitív társadalom váza, a rokonság az emberiség egészére jellemző módon a házassági és leszármazási kapcsolatok összességéből jön létre. Ezek közül a leszármazás már adott a megszületés előtt, a házasság viszont csak a születést követően alakul ki. E nézetnek megfelelően az egyszerű társadalmak voltaképpen egyfajta laboratóriumai voltak az antropológiai teóriáknak. Olyan laboratóriumok, amelyekben a bonyolultabb, összetettebb társadalmi intézmények, csoportok embrionális formában könnyebben megfigyelhetők. Ennek oka az, hogy e társadalmak még jól feltárható módon őrzik (a rokonságban kódolva) az emberi nem biológiai adottságait – tehát az utódnemzés szükségességét. Harold Scheffler és Floyd Lounsbury 1971-ben például amellett érveltek a rokonsági viszonyokról írott monográfiájuk bevezetőjében, hogy a biológiai leszármazás (vagyis a *valódi* rokoni viszonyok) logikailag és időben is előbbre valók, mint bármely más társadalmi intézmény és kapcsolat (Scheffler és Lounsbury 1971).

Lewis Henry Morgan 1871-ben megjelent *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* című munkája elsőként kísérelt meg a rokonsági formák alapján egy általános emberi társadalomfejlődési ívet bemutatni. A társadalom, a társadalmi intézmények kibontakozása Morgan szemléletében a rokonság változó intézményeiben gyökerezett. Ez a szemlélet egy évszázadig (1870 és 1960 között) meghatározó volt az antropológiában. A rokonsági rendszerről írott munkáját az ősi társadalomról írott társadalomelméleti kötete követte, amely igen határozottan állított párba egyes családformákat, házassági rendszereket és rokoni csoportokat a civilizációs haladás egyes társadalmi intézményeivel (Morgan 1961).

Morgan hatását nemcsak abban lehet érzékelni, hogy a rokonságot a társadalomra vonatkozó kutatások középpontjába helyezte, hanem abban is, hogy kidolgozott egy olyan tudományos nyelvezetet, amely által a rokonsági terminológiát, a rokoni csoportokat és rokoni kapcsolatokat együtt lehetett kutatni. E résztémák összefüggését ugyan a 19. század második felében jelentős viták övezték (McLennan 1865, 1886: 273), az azonban nem vált vita tárgyává, hogy a rokonság alapvető elemei a biológiai reprodukció társadalmi variációi, ahogy az sem, hogy a primitív társadalmak megértésének ez az eljárás az egyetlen célravezető eszköze (Tylor 1889).

A primitív társadalmak a 19. században még szigetszerű entitásokként jelentek meg, amelyek az általános emberi fejlődés egyes fokozatait mutatják meg, de az evolucionista szemlélet sugallta társadalomfejlődési kép kritikájával párhuzamosan, illetve a

diffuzionista szemlélet megjelenésével együtt a primitív társadalmak egyre inkább egymással való összefüggésükben, kapcsolataikban mutatkoztak meg. William Halse Rivers a Torres-szigeteket bemutató (még szigetszerű társadalmakat tételező) leírását (1904) követően 1914-ben a „melanéz társadalmat” valójában sok apró, egymásra ható (egyes kulturális elemeket átadó és átvevő, másokat viszont kifejlesztő) részek komplex rendszereként írta le (Rivers 1914). A számos nyelvet és közösséget együttesen a nagy melanéz társadalom részeként kezelő megközelítés a társadalom egy olyan szemléletét közvetítette, amely a primitív társadalmat sokkal inkább intézményeiben, mintsem csoportjaiban ismerte fel.

A primitív, rokonsági viszonyaikban meghatározott társadalmak mint a társadalmi intézmények egy sajátos formája az evolucionista megközelítés elhagyásától függetlenül is az antropológiai kutatás központi elemévé vált. Robert Lowie *Primitive Society* című munkájában már úgy érvel, hogy a primitív társadalmak létezése nem tudományos, hanem ténykérdés. A tudományos leírástól függetlenül (mint primitív társadalmak) léteznek, a kutató feladata az, hogy ezeket leírja (Lowie 1920: 2). A leírás azonban nem önmagáért való dolog, a primitív társadalmak nem önmagukért érdekesek – folytatja Lowie a gondolatot –, hanem azért, mert rávilágítanak saját társadalmi intézményeink kontingenciájára. A primitív társadalom ekképp az igazi társadalom egyszerűbb, preparálásra készen álló változata.

Az, hogy a primitív rokoni alapon megérthető társadalom egyfajta ellenképe az európai civilizált világnak, az antropológiai megismerést jelentős mértékben áthatotta. Számos antropológiai iskola aknáztta ki a rokonságon alapuló primitív társadalom konstrukcióját mint a társadalmak primitív képét abból a célból, hogy egy-egy antropológiai problémát a saját szemlélete szerint megmagyarázzon. A brit szociálintropológiában a társadalmi funkciók (Radcliffe-Brown 1952) melletti érvelés egyik eszközévé vált a primitív társadalom rokoni alapú leírása. A rokoni csoportok a társadalom mint politikailag is értelmezhető entitás felépítésének is fontos építőköveivé váltak (Fortes 1949; Evans-Pritchard 1951). Az Egyesült Államokban az etnoökológiai és neoevolucionista kutatások kibontakozásában játszott fontos szerepet a primitív társadalom. E kutatások esetében is a rokonsági szervezet magyarázta az egyes életformákat és társadalmi szervezeteket. Míg Marshall Sahlins neoevolucionista munkája egyetlen entitásként állította szembe a komplex társadalmakkal a primitív társadalmakat (Sahlins 1968, 1972), addig a patriklánok által szervezett hordatársadalmak hatották át Elman Service és Julian Steward érvelését (Steward 1936; Service 1966, 1962). Legalább az 1970-es évekig a rokonság és a rokonsági terminológia vizsgálata volt az a bennfentes kutatási terület, amely a legkevésbé volt hozzáférhető a laikusok számára. Ez volt a leginkább zsargonizált, és ennek a kutatói voltak a leginkább hajlamosak az elvont modellek használatára.

Ha az antropológia nem is adott választ arra, hogy mi a társadalom, és milyen intézmények alkotják, megalkotta a primitív társadalom képét, amellyel a komplex társadalmak frontálisan összehasonlíthatóvá váltak (Candea 2018). A primitív társadalmak leírására pedig talált egy olyan eszközt, amelyet szisztematizálható, összevethető módon a tudományos megismerés szolgálatába lehetett állítani. Ez az eszköz egy, az emberi nem egészére univerzálisan jellemzőként és biológiailag rögzítettként tételezett jelenség volt: a rokonság. A társadalom ekképpen való leírásának egyik legfőbb nehézségeként azzal kellett szembenézni, hogy a rokonság maga is társadalmi jelenség volt. Ahogy arra David

Schneider rámutatott, nincsen önmagában minden társadalom számára adott rokonság. Sokkal inkább az a helyzet, hogy igen sok rokonsági rendszer létezik egymás mellett, és ezek gyakran egymással nehezen összeegyeztethetők. A sokféle rokonsági rendszernek nincsen közös magja, univerzális közös eleme. A rokonság tehát nem lehet a társadalom szövétének a magyarázata, sokkal inkább a társadalom magyarázza azt, hogy egy-egy közösség mit is tekint rokonságnak (Schneider 1984).

Az antropológia társadalomképe II.: az összevethetetlen társadalmak

A David Schneider javasolta szemlélet szerint minden társadalom és kultúra egyedi, sajátos, és elősorban önmagában érthető meg. Nincsen általában vett rokonság, sokkal inkább „rokonságok” (vagyis inkább annak helyi rendszerei) léteznek. Ekképpen az a kérdés is értelmetlen, hogy mi általában a társadalom. Egyfajta paradoxonként azt lehet állítani, hogy minden társadalom maga határozza meg, hogy mit tekint (önmagára vonatkozóan) társadalmiságnak.

A társadalmak önálló totalitásként való vizsgálata az antropológia Franz Boashoz köthető kulturális relativista iskolájaként jelent meg tudományágunkban. Boas kötődése a német tudományossághoz és különösképpen ahhoz az antideterminista és diffuzionista kultúraszemlélethez, amelyet Adolf Bastian munkássága határozott meg, jelentős mértékben alakította azt a szemléletet, amely nem a grandiózus teóriák építésére, hanem egyedi példák feltárására koncentrált. A diffuzionista elképzelések szerint nem tekinthető fejlődési törvényszerűség eredményének az, ahogy egy társadalom felépül. Sokkal inkább véletlenek és kapcsolatok szövedéke hozza létre minden társadalom egyedi arculatát (Goldenweiser 1925).

Az amerikai kulturális antropológiában ez a fajta, a kultúrákat, társadalmakat önmagukban szemlélni szándékozó törekvés a legtisztább formában Ruth Benedict *Patterns of Culture* című munkájában jelenik meg (Benedict 1934). Az antropológia társadalomszemléletének formálódásában kiemelt szerepet kapott ez a kötet, hiszen megjelenése után az amerikai felsőoktatásban széles körben használt egyetemi tankönyvvé vált. Benedict nemcsak amellett érvelt, hogy minden kultúra, minden társadalom egyedi, hanem azt is hangsúlyozta, hogy minden kultúrában más intézmények és szabályok hozták létre a társadalmiság kereteit.

A társadalmak ezen szemlélete felvetette azt a kérdést is, hogy célravezető-e az antropológia társadalomfogalmát következetesen meghatározni és alkalmazni az eltérő társadalmi konstellációk esetében. Vajon meg lehet-e őrizni a társadalom fogalmának koherenciáját akkor, amikor az egyes terepelmények ezt nem támasztják alá? Joggal vetik fel tehát a kulturalista kutatások, hogy a közös antropológiai nyelvezet (és fogalmi apparátus) használata nemcsak problémás, de nem is kívánatos. Ebből pedig az a további kérdés következik, hogy lehet-e a társadalom fogalmát – legyen bármiképp is meghatározva – csak egyes társadalmakra alkalmazni, míg másokra nem. Ha viszont egyes kutatási keretek nem társadalmak, akkor azok micsodák?

Az említett dilemmákra adandó válasz előtt egy további kérdést is érdemes megfontolni, nevezetesen azt, hogy milyen kapcsolatot tételez az egyén és a társadalom között

az antropológia. A kulturális különbségekre összpontosító antropológiai kutatások arra mutattak rá, hogy sem az individuumok, sem az individuumokból álló társadalom feltételezése nem általános az egyes közösségekben. A társadalom és az egyén viszonya Émile Durkheim munkássága óta foglalkoztatja az antropológusokat. Durkheim határozottan amellett érvelt, hogy a társadalom egyfajta ötvözetként, egyfajta szuperorganikus entitásként az egyének felett és nem az egyének által konstituálódik. Ezt a társadalomszemléletet Durkheim „A szociológia módszertani szabályai” című munkájában a következőképpen fogalmazta meg:

Van tehát a tényeknek egy olyan osztálya, amely egészen sajátos jellegzetességekkel rendelkezik. E tények az egyénhez képest külsődleges cselekvésmódok, gondolkodásformák és érzelmek, amelyek kényszerítő erővel rendelkeznek, s ennek révén ráerőszakolják magukat az egyénre (Durkheim 2000: 274).

Egy olyan társadalomszemlélet rajzolódik ki ezáltal, amelyben az egyes jelenségek vizsgálata csak teljes társadalmi kontextusában lehetséges. Az antropológiai kutatások ismételt kérdése az volt, hogy miképp lehet értelmezni a társadalmi tények kényszerítő erejét.

Ahogy arra Durkheim kapcsán Ernest Gellner rámutatott, a társadalmat leíró fogalmak bizonyos értelemben maguk is intézmények.¹² Ekképpen pedig meglehetősen állandó keretet biztosítanak a társadalmi élet számára, és ezáltal függetlenek az egyéntől. Ezen intézményeknek alávetve bontakoznak ki az egyéni életstratégiák. Vagyis a leíró fogalmak a társadalom intézményeinek korrelátumai: egy társadalom működésének megértése így azt is jelenti, hogy a fogalmak által megértjük annak intézményeit (Gellner 2000: 20–21).

Azonban a társadalom individuumoktól független kényszerítő erejével kapcsolatban számos kétely merült fel az antropológiai kutatások során. Az egyéni döntési stratégiák elemzése arra mutattak rá, hogy sem a racionális döntésemélet, sem egyfajta társadalmi kényszerítő erő feltételezése nem ad megfelelő perspektívát a terepélmények elemzéséhez (Boholm et al. 2013: 98; Heiss 2018: 240).

Egy másik jelentős problémára a társadalom és az individuumok kapcsolatát illetően a rokonságtudat kutatás mutatott rá: számos közösségben korántsem magától értetődő az, hogy az egyénet individuumoknak tekintse a kutató. Számos közösség ugyanis nem individuumokból áll. Louis Dumont indiai kutatásaira támaszkodva mutatott rá arra, hogy az individuum, vagyis *a tovább nem osztható egyén*, egy olyan ontológiai konstrukció, amely az európai társadalomszemlélet egyik legjellemzőbb sajátja (Dumont 1998). Az emberi individuum diszkrét voltát azonban időben, térben eltérő módon értelmezték az egyes közösségek. Az emberről alkotott elképzelések pedig sok közösségben a kontextusokra, a relációkra, az interakciókra helyezték a hangsúlyt, és nem az egyénnel, az individuummal önzonos tudatra (Fowler 2004: 1). Vagyis egy sereg olyan jelenséget, amelyet Európában a társadalomhoz (és nem az egyénhez) kapcsolódónak tartanánk, azt más közösségekben az egyén részeként értelmeznék.

Az emberi személyiséget igen gyakran részekből álló, fel- vagy szétoosztható jelenségnek tekintik az egyes társadalmakban. Ez a nem individuális (tehát *dividuális*) személy dinamikusan változó részekből áll, amelyek a kontextusok függvényében változnak

¹² Maga a „társadalom” is egy ezen fogalmak közül.

(Fowler 2004: 15). A dividualis egyén „társadalomról” alkotott elképzelése alapvetően eltér attól, amit az individuumok közötti kapcsolatokat elemző durkheimianus társadalomkutatás tételez. A dividualis személy testében, tárgyaiban, ajándékaiban, sőt étkezésében is kapcsolatba lép közösségének a tagjaival – önmagát *megosztja velük, másokból pedig részeket integrál magába* (Strathern 1998; Mosko 1992: 702–706). Ekképpen a társadalom ontológiai és nem szociális kérdés. Ha egy személy az interakcióiból áll össze, és általuk osztja szét magát, ő nemcsak pontszerű entitásként áll kapcsolatban, hanem részét is képezi egy másik személynek. Önmagában egy kicsi társadalomnak is tekinthető.

Sőt, a dividualis személy nemcsak emberek között oszlik meg, hanem más élő vagy élettelen entitások között is. Vagyis az emberi személyiség állatokból, növényekből kebelez be részeket, és adja át magát azoknak (nekik) (Barraud et al. 1994: 53). Számos olyan etnográfia ismert, ahol az egyes létezők közötti ontológiai kapcsolat lehetőséget teremt a biológiai fajok közötti átjárásra, rokonság vagy éppen személyiségközösség kiépítésére (de Coppet 1990).

Dél-Indiából származó etnográfiaik utalnak arra, hogy a dividualis személyiségnek többféle elképzelése lehet. Cecilia Busby egy halászközösségben végzett terepmunkája arra világít rá, hogy egy személy nem egymásnak átadható részek mozaikjából áll, hanem egymást eltérő mértékben átható szubsztanciákból. Ez a fajta dividualis személyiség nem átadja magát a közösségnek, sokkal inkább áthatja közösségének többi tagját, akiknek tettei, kapcsolatai ekképpen kitörölhetetlenül tartalmazzák az ő személyiségét is. Itt tehát egy másfajta ontológia áll az individuumok halmazából álló társadalom fogalmával szemben.

A dividualis személyiségek közösségeiről való gondolkodás élénk vitát eredményezett a társadalom fogalmával kapcsolatban az antropológiában (Ingold 1996: 50–80). Ha a társadalmak nem határozhatók meg objektíven és egységesen, mint valamiféleképpen leírható entitások, akkor lehet-e úgy szemlélni egyes közösségeket, mint társadalmakat, másokat pedig nem? Ha pedig nem minden emberi közösség társadalom – mert mondjuk az európai természetes beállítódás szerint a társadalmisághoz tartozónak tekintett jelenségek e közösségekben nem társadalmi, hanem ontológiai kérdések –, akkor milyen egységeket hasonlít össze a komparatív antropológia? Daniel de Coppet amellettt érvelt, hogy minden „társadalom” a maga módján totalitás, amelyet csak a maga keretein belül lehet értelmezni. Ha hazai igazságokat szeretnénk – fogalmazott Clifford Geertz –, otthon kellett volna maradnunk (Geertz 2001: 370). A kérdés csak az, hol ér véget ez a keret, és mikor nem vagyunk már otthon. Kikre, milyen entitásokra, folyamatokra vonatkozik egy másfajta társadalmiság (legyen az bármilyen is)? Erre kívánt (részleges) választ adni az ontológiai antropológia egy olyan társadalommodell által, amely sokkal inkább világokat, mintsem társadalmakat helyez egymás mellé.

Különálló világok – társadalmak és kultúrák helyett

Az antropológiai kutatás ontológiai fordulatának egyik legfontosabb következménye az volt, hogy a kutatók egyre inkább nem értelmezés- vagy világgépbeli, hanem sokkal inkább ontológiai különbségeket ismertek fel az egyes sajátos arculatú szcionaturális

konstellációkban. Ez egyúttal azt is jelentette, hogy az antropológiai megismerő tevékenység során a kutatók alapvető kategoriális és tipológiai különbségeket kezdtek el keresni. Az élők és nem élők, az emberek és nem emberek közötti határok eltérőképpen való megjelenése azt is jelentette, hogy az egyes életvilágokban máshol és másképp rajzolódtak ki a társadalom határai. Egyáltalán, az is kérdéssé vált, hogy van-e bármi egy-egy közösségekben, amelyet érvényes módon társadalomként értelmezhet a kutató. Az ontológiai antropológia azt a sokféle, a világ összetételére vonatkozó állítást (bármi is legyen az), amely tereptapasztalatként fogalmazódott meg, az antropológiai elméletalkotás középpontjába állította, mérlegre téve az olyan alapvető fogalmak érvényét is, mint például a társadalom.

Ez egyfajta kreatív etnográfiai megközelítést eredményezett. Nem a leírás, a kategorizálás és az értelmezés eljárása határozza meg azt, hogy milyen társadalmat ismert fel a kutató; az antropológiai munka sokkal inkább akképpen formálódott, amiképpen a kutató életet kívánt adni egy idegen valóságnak – amelyben vagy van helye a társadalomnak, vagy nincs – a tudományos leírás nyelve által (Graeber 2015: 22). Ez a nyelv egyúttal arra is alkalmassá válhatott, hogy megingassa a saját világunkról alkotott elképzeléseket. A különbségek komolyan vétele tehát „a másik magyarázatára irányuló vágy önfelelt felfüggesztését” (Candea 2010: 147) is jelentette. Az ontológiai antropológia nem a kulturális jelenségek természeti értelmezésére törekedett, hanem sokkal inkább arra, hogy radikálisan kitágítva az értelmezés lehetőségeit, a vizsgálat tárgyát kiemelve az emberi kapcsolatok, csoportok és intézmények köréből.

Sok szerző rámutatott például arra, hogy a társadalmat sokféle entitás alkothatja. Ahogy arra is, hogy egyes közösségek esetében nem segíti a megértést az, ha az emberek és nem emberek közötti kapcsolatokat az európai ontológiai rendszerek szerint értjük meg. Ezt emelte ki Roy Wagner is akkor, amikor a társadalmiság hologramszerű keretére világított rá (Wagner 2001). Számos más elemzés is amellett érvelt, hogy a társadalom határa nem áll meg a homo sapiens csoportjainál, viszonyainál (Howell 1996; Kohn 2013). A homo sapiens és az anthropos meghatározása tehát kontingencia. A világban – vagyis pontosabban az egyes világokban – másképp léteznek az olyan létezők, akik emberek, akik személyek, és akiket e kategóriával el lehet különíteni más létezőktől. Az másodlagos kérdés, hogy az anthropos és a homo sapiens kategóriája miképpen esik egybe. A két kategória kapcsolatának történeti változására rengeteg esettanulmány mutat rá (Düwell et al. 2014), miként arra is, hogy az anthropos ontológiai státusza nincsen szükségszerűen rögzítve a homo sapiens biológiai adottságaihoz (Peters és Jandrić 2019). Az emberek (vagyis a homo sapiensek) alkotta társadalom tehát egy olyan európai képzet, amely a durkheimi társadalomképben testesül meg a leghatározottabban. Ez a merev szemlélet azt eredményezte, hogy a társadalom képe egyre inkább saját visszhangjává és magyarázatává vált. Ami a világ egyik sarkában (tehát Európában) egy társadalmi gépezetként jelent meg, az a világ többi sarkában egy gépies társadalomként manifesztálódott – függetlenül attól, milyen is volt az adott emberi világ (Wagner 2001: 148).

Ezen a társadalomszemléleten azonban nehéz túllépni, ugyanis az európai ontológiai rendszeren nyugvó társadalomkép átlépése, meghaladása szintén számos csapdát rejteget. Az ontológiai antropológiai kutatások legfőbb nehézségét az új határok meghúzása és tipológiák megalkotása való törekvés jelenti. Vagyis az a kutatói igény, hogy zárt ontotipológiai modelleket ismerjenek fel a „Másik” életvilágában (Viveiros de

Castro 2009; Descola 2014). Ezzel mintegy rekonstruálják a zárt, monolit kultúrákban, társadalmakban gondolkodó hagyományos antropológiai megközelítéseket.

Ezek az ontotipológiai modellek ugyanakkor segítenek abban, hogy a társadalom alapvető intézményeinek kontingenciájára rámutassanak. Mindazonáltal a világok és ontológiai rendszerek közötti átadhatatlanság (Povinelli 2001) vagy a független világok közötti harcok tételezése (Viveiros de Castro 2015) éppen azt veszi el az ontológiai fordulat értékei közül, aminek a leginkább megtermékenyítő hatása volt: az egyes fogalmi rendszerek közötti átjárást, a különféle helyi hangok polifóniájának megjelenítését. Röviden: az ontológiai antropológia egy olyan társadalomkép lehetőségét mutatta fel, amelyben a társadalomról alkotott legalapvetőbb elképzeléseink is zárójelbe kerülhetnek – megteremtve ezáltal annak a lehetőségét, hogy a helyi fogalmak utat találjanak a tudományos, analitikus rendszerek felé.

Társadalmi szigettenger

A szahák (ismertebb nevükön a jakutok) Északkelet-Szibériában élnek, ahol hagyományos gazdálkodási rendszerükben a rétek és az azokon élő élőlények (benne az emberekkel) olyan oszthatatlan rendszert alkotnak, amelyben e létezők egyaránt aktív félként léphetnek fel. Ám ahhoz, hogy a boreális erdőben elszórtan elhelyezkedő rétek jelentette életvilágokat meg lehessen érteni, érdemes röviden leírni e környezet fizikai sajátosságait is.

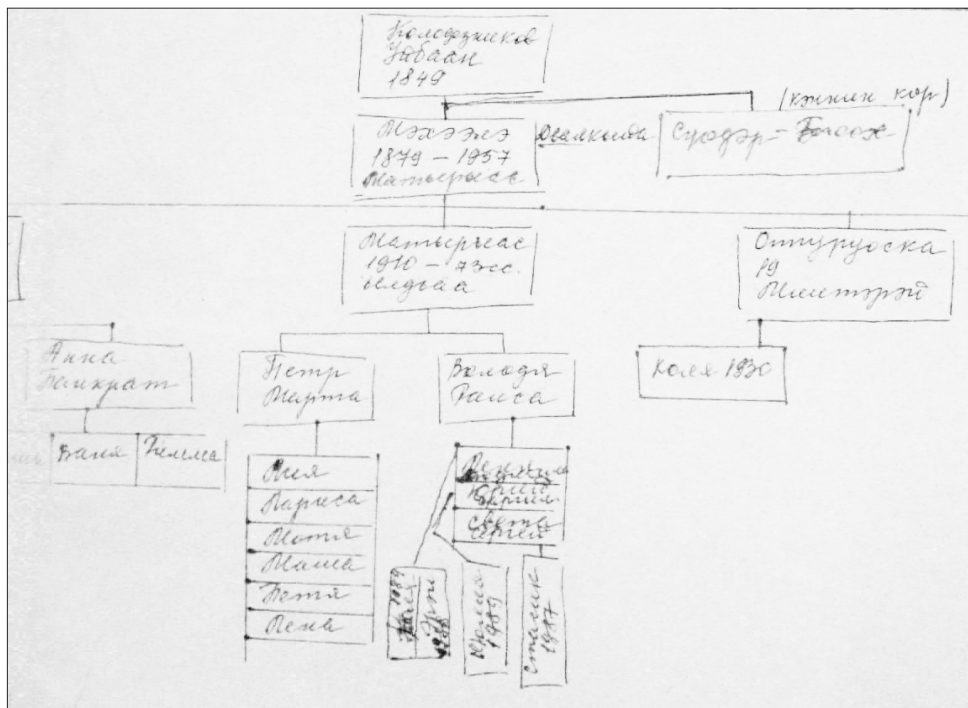
Jakutiát, ahol a szahák élnek, igen szélsőséges klimatikus viszonyok jellemzik. A vegetációs időszak rövid, a hótakaró csak május végén olvad fel, míg az első talaj menti fagyok már augusztus második felében jelentkeznek. Ennek köszönhetően Jakutia talaja (egy-egy kisebb terület kivételével) állandóan fagyott (Czudek és Demek 1970). Az örökké fagyott (permafroszt) talaj meghatározza e terület nagy részének felszínformáit és vegetációját. A permafroszt talajon két olyan táj található, amely alkalmas helyszínt biztosít a rét- és legelőgazdálkodás számára. Az egyik ilyen táj az alaa. A közép-jakutiai alföldön, az Aldan és a Léna folyók könyökében sok helyen lencseszerű termokarsztos mélyedések jöttek létre. Ezek a mélyedések az eltérő becslések szerint a teljes felszín 17–30 százalékára terjednek ki (Katamura et al. 2006; Telbisz és Nagy 2008). Az éghajlati viszonyok ingadozása a korai holocén folyamán kiterjedt termokarsztos folyamatokat eredményezett, ami a jégben gazdag permafroszt talaj degradációjához, valamint helyenkénti megsüllyedéséhez vezetett (Kaplina 2009). Ma Közép-Jakutiában közel 16 000 alaa található (Bosikov 1991). Ez a 16 000 kisebb-nagyobb süllyedék – amelyben nem a tajga fenyveserdeje, hanem a rétek lágy szárú vegetációja uralkodik – jelenti azt az életvilágot, amely a Jakutiában őshonos nagyjószágtartó szahák közel felének otthont ad.

Az alaa rétek lágy szárú növényzete legelőket biztosít a szarvasmarháknak és lovaknak, kaszálókat a téli takarmány elkészítéséhez és otthont a szaha szállásoknak. Az alaaokon lévő tavak a legfontosabb víznyerőhelyek, illetve lehetőséget adnak a halászatra és a költöző madarak vadászatára. Az alaa ökotóp gazdasági szerepe megkérdőjelezhetetlen. Azonban nem csupán ez emeli ki őket a tajgából (Crate 2021; Yamada 2015). A szahák ugyanis az alaaokra nem mint gazdasági erőforrásokra, hanem mint élő, érző, személyiséggel rendelkező lényekre tekintenek (Mészáros 2016, 2020).

A szaha nyelvben a társadalom szónak ugyan nincsen pontos megfelelője, de az a kifejezés, amelyet a leggyakrabban használnak fordításként, a *d'on-serge*, leginkább az egy területen, szomszédos alaosokon élők közösségét jelöli. Ez az alaosok és emberek alkotta közeg, ahol sok más élőlény is él, alkotja a helyi társadalmiság kereteit. A szaha mentális térképek is azt mutatják, hogy a szahák a környezetüket utakkal és vízi utakkal összekötött diszkrét entitások halmazaként érzékelik és ábrázolják. Ha azzal érvelünk, hogy az egocentrikus navigáció szubjektív irányultságú, akkor az ezeken a térképeken ábrázolt allocentrikus navigáció intersubjektív irányultságú. Összetett, változatos és történelmileg beágyazott társadalmi-természeti kapcsolatokon alapul. Emiatt van az, hogy egyes helynevek ugyanarra a fizikai térre utalnak, ugyanazon entitás különböző aspektusaira mutatva rá.

Ezek a térképek a boreális erdőben egymás mellett élő, többé-kevésbé határozott körvonalakkal rendelkező élő egységek szigetvilágát mutatják; ezért ezek a szaha mentális térképek nem útkereső tevékenység és gyaloglás révén jönnek létre, hanem sokkal inkább társadalmi kapcsolatokon alapulnak. Ahogy a társadalmi cselekvések „tere” a társadalom, amely többé-kevésbé elkülönült entitásokból (egyénekből) áll, úgy a szahák mentális térképei is hasonlóak a szociogramokhoz, amelyek azokat az élő entitásokat sorolják fel, amelyekkel találkoztak. Ezért a boreális erdőben való mozgás nem folyamatos haladás a térben, hanem találkozások sorozata. Ugrás egyik szigetről/helyről a másikra a boreális erdő óceánjában. E tekintetben nagyon hasonlítanak a genealógiai ábrázolásokra is, amelyek szintén egyes személyek között állapítanak meg kapcsolatokat.

2. kép. Kézzel rajzolt családfa



Forrás: a Tandai Múzeum gyűjteményéből

Ezt a példát a tanulmány eddigi gondolatmenetét követve nem azért vettem fel, hogy rámutassak az önálló szaha világ sajátos társadalmára, amelyben az eltérő ontotipológiai kategóriák egy alternatív, és az európai gondolkodással nehezen összeegyeztethető (ám az antropológus által megérthető) rendszert írjak le. Sokkal inkább az volt a célom, hogy bemutassam annak a lehetőségét, hogy a társadalom határainak, elemeinek, intézményeinek kijelölése sokkal inkább az interszjektív életvilágok aprólékos feltárása által lehetséges, mintsem valamely fogalmi, módszertani elmélyülés által.

A helyiekkel közösen kimunkált terepmunkaélmények értelmezésében is polifon hangok szólaltak meg – köztük sok olyan is, amely akár szöges ellentétbe is állítható azzal a leírással, amelyet az előző oldalakon adtam. Mégis, egy-egy jelenség, cselekedet, motiváció kutatásában visszatérő tapasztalatom volt az, hogy érdemes követni a cselekedetek, kapcsolatok, konfliktusok hálóját akkor is, amikor már nem emberi ágensek jelennek meg benne. Nem egy másik ponton kívánom meghúzni a társadalom határát, immár belefoglalva a tavakat, réteket is az emberek mellett, hanem amellett érvelek, hogy a helyi interszjektív életvilágokban az antropológus sokszor olyan területre téved a terepmunka során, ahová eredetileg nem szándékozott eljutni.

Az alapasok szigetengere egy olyan alkotóeleme a terepmunkám során megismert szaha életvilágoknak, amelyet nem lehet kihagyni a leírói-elemzői munkából. A szaha társadalmat nem a részei alkotják, sokkal inkább azok a sokrétű kapcsolatok, amelyeket ebben a szigetengereben a szahák emberi és nem emberi entitásokkal fenntartanak. Az antropológiai leírás nem bizonyosságot termel, hanem a lehetséges sokféleség egyes arcait, de még inkább olvasatait és narratíváit mutatja fel. A cél az, hogy ezek olyan olvasatok, narratívák és képek legyenek, amelyek a tudományos diskurzusba stimulálólólag avatkozhatnak be.

Társadalom és életvilág

Az antropológiában az 1990-es évek végén erősödött fel az a vita, amely a társadalom fogalmának elméleti elavultságát tette megfontolás tárgyává. Ez a vita, amelynek résztvevői (különösen Marilyn Strathern és Christina Toren) a társadalom mint körülhatárolt teljesség vagy egész kritikáját jelenítették meg az antropológiai diskurzusokban, jelentős hatást gyakorolva a szociálintropológiai kutatásokra. Nem lehet – érveltek a résztvevők – kínai, evenki vagy mornington-szigeteki társadalomról beszélni. Hasonlóan téves annak a feltételezése, hogy szuperorganikus entitásokként léteznek egyes lehatárolható egységek: vagyis nincsenek durkheimi értelemben vett társadalmak. A reflexív, a fenomenológiai, majd az ontológiai irányzatok egy alternatív szókinccs létrehozását javasolták, amely az emberi szocialitás, az interperszonális kapcsolatok bemutatása, elemzése mellett nem kényszerül arra, hogy zárt társadalmak létét feltételezze. Továbbá nyilvánvalóvá vált az is, hogy az egyén és a társadalom kettőssége, teoretikus öröksége inkább terhet, mintsem előnyt jelent a további kutatások számára.

Peter Lawrence a Pápua Új-Guineában élő gariák körében végzett terepmunkája tanulmányaképpen arra mutatott rá, hogy elképzelhető a társadalmiság vizsgálata társadalmi csoportok feltételezése nélkül is (Lawrence 1984). A gariák esetében ugyanis nem talált egyetlen olyan állandó csoportot sem a szerző, amely „szabályos” keretét adta volna a társadalomnak. Sem a családok, sem a nemzetségek, sem a háztartások, sem az, hogy kik

a gariák, nem jelentettek állandó keretet. Jogosan merült fel a kérdés, hogy kik a gariák. Kik az „Ők”? Hasonlóképpen merül fel ezzel kapcsolatban az az alapvető kérdés is a társadalmi ontológiában, hogy ki(k) az a „Mi”, és ki az, aki már nem az (Schmid 2023: 14).

Erre a fenomenológiai megközelítést alkalmazó irányzatok válasza az, hogy az együtt-létünk plurális intencionális tevékenységként való felfogása, amelynek mi, együttesen, plurális intencionális alanyai vagyunk, ad lehetőséget arra, hogy a társadalmat merev keretek, tipológiák, állandó csoportok nélkül forgjuk fel. Ebben a megközelítésben a közösség plurális intencionális cselekvés, de nem abban az értelemben, hogy a közösség az egyes intencionális attitűdök tartalmában van. Attól, hogy mindegyikünk közösséget akar alkotni másokkal, és talán azt is hiszi, hogy közösségben van velük, még nem leszünk együtt, és nem is szükséges az, hogy együtt legyünk. Még ha osztozunk is abban a hitben, hogy együtt vagyunk, mint egy többes számú szubjektum, nem biztos, hogy más módon vagyunk együtt, mint pusztán abban, hogy együtt vagyunk ebben a hitben (Schmid 2023: 233). A plurális intencionális tevékenység társadalmi keretekkel szemben való fluiditása igen alkalmas arra, hogy az antropológiai terepmunkák sokszínű életvilágaiban lehetőséget adjon a közös megértésre.

A „társadalom” fogalma – mint az emberi sokféleség, az emberi viselkedések, szabályok, csoportok stb. megértésére igen sokáig alkalmasnak tűnő keret – mélyen áthatotta az antropológiai megismerést. Azonban, ahogy Ernest Gellner is írja, a társadalom fogalma is manipulálható (Gellner 2003: 39). Hasonló igényt fogalmaz meg Alberto Corsín-Jiménez és Rane Willerslev: át kell lépni a társadalom és a társadalmiság hagyományos antropológiai kereteit ahhoz, hogy követni lehessen azokat a változatos élményeket, amelyek a terepen érik a kutatót (Corsín-Jiménez és Willerslev 2007). A Jakutiában élő jukagirok megértése kapcsán a szerzők arra a konklúzióra jutnak, hogy el kell hagyni azt a szociocentrikus szemléletet, amelyben az emberi társadalom a spirituális mezővel szemben elsőbbséget élvez, és amely szerint a spirituális jelenségek csupán egyfajta szimbolikus vagy metaforikus tükörképként jelennek meg. A jukagirok esetében – érvelnek – éppen egy ellenkező irányultságú kozmológia figyelhető meg. A spiritualitás szabja meg a vadászat (vagyis a gazdálkodás) és a társadalmiság működését. Hasonló következtetésre jut Marshall Sahlins és David Graeber a királyság intézménye kapcsán (Sahlins és Graeber 2017), Marylin Strathern pedig a gazdaság és a társadalom viszonyát bemutatva (Strathern 1985).

Az antropológiai terepmunka során számos alkalommal érzi úgy a kutató, hogy határokat lép át. E határátlépések egyik következménye az is, hogy a terepen töltött idő alatt közösen kimunkált életvilágok követése több tanulással jár az antropológiai feldolgozó munka során, mint a fogalmi, módszertani keretekhez való következetes ragaszkodás. A terepen nemcsak az kérdőjeleződik meg, hogy hol van a társadalom határa, kik, milyen intézmények és folyamatok alkotják, de az is, hogy egyáltalán milyen entitások vesznek részt a helyi társadalmiság kimunkálásában. Ebben a folyamatban azon határterületek vizsgálata, ahol fogalmaink teherbíróképessége is mérlegre kerül, különösen tanulságos. Amellett kívántam érvelni tehát, hogy a rétek és az emberek viszonya az általam megismert szaha életvilágban az antropológiai elemzés során nem egy mellékes határjelensége a helyi társadalmiság vizsgálatának, hanem az egyik kulcsa. A rétek ismerete Jakutiában tehát nem csupán ökológiai vagy mezőgazdasági kérdés, hanem társadalmi is.

Hivatkozott irodalom

- Anisimov, Arkadi F. (1936): *Rodovoe obshchestvo evenkov (tungusov)*. Leningrad: Izdatel'stvo Instituta Narodov Severa.
- Bacon, Elizabeth E. (1958): *Obok. A Study of Social Structure in Eurasia*. New York: Viking Fund Publications.
- Barraud, Cecile, Daniel de Coppet, Andre Iteanu és Raymond Jamous (1994): *Of Relations and the Dead. Four Societies Viewed from the Angle of their Exchanges*. Oxford: Berg.
- Barth, Fredrik (1969): Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Fredrik Barth (szerk.). Oslo: Universitetsforlaget, 10–38.
- Bateson, Gregory (1958): *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.
- Biczó Gábor (2018): A „Mi” és a „Másik”. Az idegen megértésének tudománytörténeti vázlata az antropológiában a 19. század második felétől napjainkig. Budapest–Debrecen: L'Harmattan – Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszék.
- Bird, Douglas W., Rebecca Bliege Bird, Brian F. Codding és David W. Zeanah (2019): Variability in the Organization and Size of Hunter-Gatherer Groups. Foragers do not Live in Small-Scale Societies. *Journal of Human Evolution* (131): 96–108. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2019.03.005>
- Bodrogi Tibor (1961): *Társadalmak születése*. Budapest: Gondolat.
- Boholm, Åsa, Annette Henning és Amanda Krzyworzeka (2013): Anthropology and Decision Making: An Introduction. *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology* (65): 97–113. DOI: <https://doi.org/10.3167/fcl.2013.650109>
- Bosikov, Nikolai P. (1991): *Evolucija alasov central'noj Jakutii*. Jakutsk: Institut Merzlotovedenii.
- Burge, Tyler (1993): Concepts, Definitions, and Meaning. *Metaphilosophy* 24(4): 309–325. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1993.tb00198.x>
- Busby, Cecilia (1997): Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (3): 261–278. DOI: <https://doi.org/10.2307/3035019>
- Candea, Matei (2010): *Corsican Fragments. Difference, Knowledge, and Fieldwork*. Bloomington: Indiana University Press.
- Candea, Matei (2018): *Comparison in Anthropology. The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford James és George E. Marcus (szerk.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Ronald (1978): Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* (7): 379–403.
- Coppet, Daniel de (1990): The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration. *Ethnos* (55): 140–150. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141844.1990.9981410>
- Corsín-Jiménez, Alberto és Rane Willerslev (2007): „An Anthropological Concept of the Concept”. Reversibility among the Siberian Yukaghirs. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 13(3): 527–544. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00441.x>
- Crate, Susan (2021): *Once Upon the Permafrost. Culture and Climate Change in the 21st Century*. Tucson: University of Arizona Press.
- Czudek, Tadeas és Jaromir Demek (1970): Thermokarst in Siberia and its Influence on the Development of Lowland Relief. *Quaternary Research* (1): 103–120. DOI: [https://doi.org/10.1016/0033-5894\(70\)90013-X](https://doi.org/10.1016/0033-5894(70)90013-X)
- Csordas, Thomas (1994): *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Desjarlais, Robert (1992): *Body and Emotion. The Aesthetics of Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dumont, Louis (1998): *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
- Durkheim, Émile (2000 [1894]): A szociológia módszertani szabályai (részlet). In *Olvasókönyv a szociológia történetéhez. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Felkai Gábor, Némedi Dénes és Somlai Péter (szerk.). Budapest: Új Mandátum, 272–313.
- Düwell, Marcus, Jens Braarvig, Roger Brownsword és Dietmar Mieth (szerk.) (2014): *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, Edmund E. (1951): *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evans (1963): *The Comparative Method in Social Anthropology*. London, Athlone Press.
- Firth, Raymond (1951): *Elements of Social Organization*. London: Watts.
- Fortes, Meyer (1949): *The Web of Kinship Among the Tallensi*. Oxford: Oxford University Press.

- Fowler, Chris (2004): *The Archaeology Of Personhood. An Anthropological Approach*. London: Routledge.
- Fox, Robin (1967): *Kinship and Marriage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (2001): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris.
- Gellner, Ernest (2003): *Concepts and society*. New York: Routledge.
- Giordano, Christian és Andrea Boscoboinik (2017): Society: A Key Concept in Anthropology. In *Ethnology, Ethnography and Cultural Anthropology, in Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO. Paolo Barbaro (szerk.). Oxford: Eolss Publishers. Interneten: <https://www.eolss.net/sample-chapters/c04/E6-20D-68-05.pdf> (letöltve: 2024. július 24.).
- Godelier, Maurice (2009): *In and Out of the West: Reconstructing Anthropology*. London: Verso.
- Goldenweiser, Alexander (1925): Diffusionism and the American School of Historical Ethnology. *American Journal of Sociology* 31(1): 19–38.
- Graeber, David (2015): Radical Alterity is Just Another Way of Saying „Reality”. A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2): 1–41. DOI: <https://doi.org/https://doi.org/10.14318/hau5.2.003>
- Graeber, David és Marshall Sahlins (2017): *On Kings*. Chicago: HAU Press.
- Gudeman, Stephen (1971): The compadrazgo as a reflection of the spiritual and natural person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1971): 45–71. DOI: <https://doi.org/10.2307/3031761>
- Gupta, Akhil és James Ferguson (1997): Culture, Power, Place. Ethnography at the End of an Era. In *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Akhil Gupta és James Ferguson (szerk.). Durham és London: Duke University Press, 1–32.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections. Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Headland, Thomas N., Kenneth L. Pike és Marvin Harris (szerk.) (1990): *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*. London: Sage Publications.
- Heiss, Jan Patrick (2018): A Hausa Man Makes a Decision. A Contribution to the Anthropological Perspective on Decision-Making. *Anthropological Forum* 28(3): 236–254. DOI: <https://doi.org/10.1080/00664677.2018.1482737>
- Hill, Kim R., Robert S. Walker, Miran Bozicević, James Eder, Thomas Headland, Barry Hewlett, A. Magdalena Hurtado, Frank Marlowe, Polly Wiessner és Brian Wood (2011): Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure. *Science* (331): 1286–1289. DOI: 10.1126/science.1199071
- Holbraad, Martin és Morten Axel Pedersen (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howell, Signe (1996): Nature in Culture or Culture in Nature? In *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Philippe Descola és Gisli Palsson (szerk.). London: Routledge, 127–144.
- Hsu, Francis K. (1953): *Americans and Chinese: Two Ways of Life*. New York: H. Schuman.
- Ingold, Tim (szerk.) (1996): *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Jackson, Michael (1998): *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: Chicago University Press.
- Jackson, Michael (2012): *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
- Jackson, Michael (2021): The Life Course of Concepts. In *Living With Concepts. Anthropology in the Grip of Reality*. Andrew Brandel és Marco Motta (szerk.). New York: Fordham University Press, 197–214.
- Jackson, Michael (szerk.) (1996): *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jarvie, Ian C. (2016): *Rationality and Relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*. London: Routledge.
- Kaplina, Tatiana Nikolaevna (2009): Alasnye komplekxy severnoi Yakutii. *Kriosfera Zemli* 13(4): 3–17.
- Katamura, Fumitaka, Masami Fukuda, Nikolai P. Bosikov, Roman V. Desyatkin, Toshio Nakamura és Jun Moriizumi (2006): Thermokarst Formation and Vegetation Dynamics Inferred from a Palynological Study in Central Yakutia, Eastern Siberia, Russia. *Arctic, Antarctic, and Alpine Research* 38(4): 561–570. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/4095848> (letöltve: 2024. július 24.).
- Kohn, Eduardo (2013): *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kuper, Adam (1988): *The Invention of Primitive Society: Transformations of An Illusion*. London: Routledge.
- Lawrence, Peter (1984): *The Garia: An Ethnography of a Traditional Cosmic System in Papua New Guinea*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Leach, Edmund R. (1982): *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.
- Lett, James (1996): Emic/Etic Distinctions. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. David Levinson – Melvin Ember (szerk.). New York: Henry Holt and Company, 382–383.

- Lowie, Robert H. (1920): *Primitive Society*. New York: Liveright.
- Maine, Henry Sumner (1997 [1861]): *Az ősi jog. Összefüggései a társadalom korai történetével és kapcsolata a modern eszméekkel*. Sárkány Mihály (ford.). Gondolat Kiadó: Budapest.
- McKnight, David (2002): *From Hunting to Drinking The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community*. London – New York: Routledge.
- McLennan, John Ferguson (1865): *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origins of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam and Charles.
- McLennan, John Ferguson (1886): *Studies in Ancient History Comprising a Reprint of Primitive Marriage*. London: Macmillan.
- Mészáros Csaba (2016): A tavak és az emberek kapcsolata. Az animizmus jelensége Jakutiában. *Ethnographia* 127(3): 391–411.
- Mészáros, Csaba (2020): Multiplicity of Ontologies: Lakes and Humans in Siberia. *Philosophy of the Social Sciences* 50(6): 523–542. DOI: <https://doi.org/10.1177/0048393120917922>
- Mészáros Csaba (2022): Mi a rokonság? Antropológiai nézőpontok I. Leszármazás és házasság – vagy mégsem? *Ethnographia* 133(3): 397–418.
- Morgan, Lewis Henry (1871): *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution.
- Morgan, Lewis Henry (1877): *Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. London: MacMillan & Company.
- Morgan, Lewis Henry (1961): *Az ősi társadalom*. Budapest: Gondolat.
- Mosko, Mark S. (1992): Motherless Sons: „Divine Kings” and „Partible Persons” in Melanesia and Polynesia. *Man* 27(4): 697–717. DOI: 10.2307/2804170
- Murdock, George P. (1949): *Social Structure*. New York: MacMillan.
- Murdock, George P. (1965): *Culture and Society: Twenty-Four Essays*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.
- Müller-Wille, Staffan (2022): Race and Kinship: Anthropology and the „Genealogical Method”. *The Politics of Making Kinship. Historical and Anthropological Perspectives*. Erdmute Alber, David Warren Sabeen, Simon Teuscher és Tatjana Thelen (szerk.). New York – Oxford: Berghahn Books, 79–113.
- Naroll, Raoul (1964): On Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology* 5(4): 283–312. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/2740256> (letöltve: 2024. július 24.).
- Naroll, Raoul (1973): Introduction. In *Main Currents in Anthropology*. Raoul Naroll és Frada K. Naroll (szerk.). New York: Appleton, 1–23.
- Peters, Michael A. és Petar Jandrić (2019): Posthumanism, Open Ontologies and Bio-Digital Becoming: Response to Luciano Floridi’s Onlife Manifesto. *Educational Philosophy and Theory* 51(10): 971–980. DOI: <https://doi.org/10.1080/00131857.2018.1551835>
- Pike, Kenneth (1954): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. The Hague: Mouton.
- Povinelli, Elizabeth A. (2001): Radical Worlds. *Annual Review of Anthropology* 30(1): 319–334. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>
- Praet, Istvan (2014): *Animism and the Question of Life*. London: Routledge.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1952): *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses*. Glencoe: The Free Press.
- Régi Tamás (2018): *Minimális antropológia*. Budapest: Qadmon Kiadó.
- Rivers, William Halse R. (1910): The Genealogical Method of Anthropological Inquiry. *The Sociological Review* (1): 1–12.
- Rivers, William Halse R. (1904): *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, Vol. V*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rivers, William Halse R. (1914): *The History of Melanesian Society, I–II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall (1968): *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- Sahlins, Marshall (2013): *What Kinship is – And is Not*. Chicago: Chicago University Press.
- Scheffler, Harold W. és Floyd G. Lounsbury (1971): *A Study in Structural Semantics. The Siriono Kinship System*. Englewood Cliff: Prentice-Hall.
- Schmid, Hans Bernhard (2023): *We, Together. The Social Ontology of Us*. Oxford: Oxford University Press.
- Schneider, David M. (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schütz, Alfred (1954): Concept and Theory Formation in the Social Sciences. *The Journal of Philosophy* 51(9): 257–273. DOI: <https://doi.org/10.2307/2021812>

- Service, Elman R. (1962): *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. New York: Random House.
- Service, Elman R. (1966): *The Hunters*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Shirokogroff, Sergei Mihailovich (1935): *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Paul Kegan.
- Steward, Julian H. (1936): The Economic and Social Basis of Primitive Bands. In *Essays in Anthropology Presented to A. L. Kroeber*. Robert Lowie (szerk.). Berkeley: University of California Press, 311–350.
- Stocking, George W. Jr. (1974): The Basic Assumptions of Boasian Anthropology. In *The Shaping of American Anthropology, 1883–1911*. George W. Stocking (szerk.). New York: Basic Books, 1–20.
- Strathern, Marilyn (1985): Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind. *American Ethnologist* 12(2): 191–209. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.2.02a00010>
- Strathern, Marilyn (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Throop, Jason (2010): *Suffering and Sentiment. Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. Berkeley: University of California Press.
- Tooker, Elisabeth (1971): Clans and Moieties in North America. *Current Anthropology* 12(3): 357–376. Interneten: <https://www.jstor.org/stable/2741049> (letöltve: 2024. július 24.).
- Tylor, Edward Burnett (1865): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. London: John Murray.
- Tylor, Edward Burnett (1889): On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (18): 245–272. DOI: <https://doi.org/10.2307/2842423>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009): The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic. In *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Sandra Bamford és James Leach (szerk.). Oxford: Berghahn, 237–268. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781845458966-012>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013): The Relative Native. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3(3): 473–502.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015): „Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate.” *The Cambridge Journal of Anthropology* 33(1): 2–17. DOI: <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Wagner, Roy (2001): *An Anthropology of the Subject. Holographic Worldview in New Guinea and its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
- Yamada, Takako (2015): „The Source of Good Forces is Located in the East.: Yakut (Sakha) Shamans’ Concepts about the Universe and Spiritual Beings.” *Quaestio Rossica* (2): 224–248. DOI: <https://doi.org/10.15826/qr.2015.2.105>

Mészáros Csaba

HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézet