

Interjúk vettek rá arra, hogy reflektáljak a munkám különböző aspektusaira és mozzanataira. A feltett kérdések egyfajta hangos gondolkodásra készítetnek: elgondolások újrafogalmazására és felülvizsgálására, másodlagos gondolatokra. Az egyik interjúkészítő egy brazil etnológus volt, aki történész háttérrel kérdezett rá, és arra, hogyan közelítek az antropológiatörténethez. A másik kultúraelmélettel foglalkozó brit tudós, akít a helyszínek specifikus volta érdekel és az „etnográfiai fordulat” a kortárs művészetben. A harmadik az összehasonlító irodalom felől tett fel kérdéseket, az észak-amerikai identitáspolitikát portugál nézőpontból szemlélve. Egy hawaii antropológus a Csendes óceáni szigetvilágban végbement dekolonializációval és kulturális változásokkal kapcsolatos nézeteimet tudakolta. Egy japán antropológus, aki most éppen a majákkal foglalkozik Guatemalában, hasonló témákra volt kíváncsi a mai bennszülött konfliktusok kapcsán.

Az ilyen interjúk rá tudnak világítani arra, hogy az ember munkája hogyan indul el konkrét térből és időből/korokból és helyszínekből. Átolvasva most ezeket a másodlagos gondolatokat, jól észrevehető, hogy a tárgyalt években, 1970 és 2000 között, mélyreható változások történtek. Az egyetemeken újszerűen sokszínű hallgatóság népesítette be az előadótermet; a kánonokat kezdték szemügyre venni, tudományos műfajok és diszciplínák határai kezdtek elmosódni. És még azokban a viszonylag elszigetelt szellemi körökben is, amelyeket én frekventáltam/látogattam, ott is az az átható érzés uralkodott, hogy kimozdították őket a helyükről, /kikezdték/ világtörténelmi erők: a „hatvanas évek” világjelenségének véget nem érő kihatásai: társadalmi mozgalmak, az új reprezentációs és kultúrpolitika, a neoliberalizmus fellendülése, a birodalmiság/ az „imperializmus”, a kommunikáció, a kormányzás és az ellenállás újabb formái. Számos átmeneti terminus igyekezett regisztrálni ezeket a változásokat, úgy mint: „posztmodernizmus”, „későkapitalizmus”, „globalizáció”, „posztindusztriális társadalom”, „dekolonializáció”, „multikulturalizmus”, „transznacionalitás”, „kultúrák világrendszere”...

Azzal küszködünk, hogy elhelyezzük magunkat a történetek zűrzavarában anélkül, hogy rendelkezni egy áttekintéssel vagy az utólagos bölcsesség előnyeivel. Több dolog van a modernitásban, mintsem gazdaságunk és szociológiánk álmodni volt képes. A globális erők mindenütt kölcsönhatásba lépnek a helyi, kialakulófélben lévő vállalkozásokkal, hogy ki- és átalakítsák a kulturális berendezkedést és az egymáshoz képest diszkrepanciába kerülő viszonyokat. A teleologikus, etnocentrikus elképzelések a globalizációról, a fejlődésről nem képesek átfogni ezt a komplexitást. Több esetlegességet elbíró, sokféleképpen pozicionált realizmusra van szükségünk.

Az antropológia szélein – önreflexív, etnográfikus és történelmi aspektusain – munkálkodva ezek az interjúk kritikai nyíltságra törekszenek. Még ha rendíthetetlenül 20. század végies is a kicsengésük.

*JOSÉ REGINALDO GONCALVES: Azt szeretném először megkérdezni, hogyan lett történész.*

JAMES CLIFFORD: Véletlenül – legalább is most így látszik. Az egyetemen felvettem egy kurzust, jó jegyeket kaptam, és folytattam. De a doktoriskolában már világossá vált, hogy sosem lesz belőlem „igazi” történész, mert túlságosan érdekelt az antropológia és az irodalom. A Harvardon tanítottam is valamennyit a Történelem és Irodalom program keretében, és vonzóbbnak találtam az irodalmi, mint a történelmi szövegeket. Időközben érdekelni kezdett az antropológia, mert egy antropológus lánnyal jártam. Voltak azért persze – legalább is visszatekintve így látszik – szellemi indítékaim is.

Fontos olvasmányom volt a doktoriskolában, ahol modern európai társadalom- és eszmetörténetet tanultam, Raymond Williams 1958-as könyve, a „Kultúra és társadalom”. Megtanultam belőle, hogyan lehet nem csak a szellemi hatások szintjén maradva beszélni olyan fogalmakról, mint „kultúra” és „művészet”, hanem úgy is, mint a történelmi folyamatokkal összefonódó, azokra adott komplex válaszokról: mint a francia forradalom öröksége, tömegdemokrácia, ipari forradalom. Williams az eszméket komplex társadalmi válaszoknak tekintette oly módon, amihez nem voltam hozzászokva az eszmetörténet területén. A „Kultúra és

társadalom” remekül historizálta a kultúra fogalmát irodalmibb vagy humanista változataiban. De van a kultúra fogalmának egy fontos szála, amivel nem foglalkozott: a kultúra antropológiai vagy etnográfiai fogalma. A 19. század végén a kultúráról általában még egyes számban gondolkodtak: az emberek a kultúra magasabb vagy alacsonyabb fokán álltak ezek szerint. Nagyon komoly változást jelentett, amikor lehetővé vált többes számban „kultúrákról” beszélni – különleges pillanat volt ez, legalábbis angol nyelvterületen, a 19. század vége felé. Arra gondoltam, hogy amit Williams tett a humanista és irodalmi kultúrafogalom vonatkozásában, azt én is megtehetném a kultúrafogalom etnográfiai és antropológiai viszonylatában. Vizsgálat alá vettem/vizsgálni kezdtem ezt a kultúrafogalmat a kultúra humanista eszméjével való összefüggésében és az attól való eltérésében, hozzávéve egy olyan történeti kontextust, ami Williams „Kultúra és társadalmából” hiányzott: a gyarmati szituációt. Ez alapvető háttere maradt antropológiatörténeti és kritikai munkáimnak. A fontos változás, a sarkalatos történelmi pont mindig a dekolonizáció egyenlőtlen folyamata maradt, amely kiterjedésében a második világháború után és a 60-as években globális mozgósító erővé vált. Az európai tekintély és bizonyos munkamódszerek és retorikai fordulatok decentralizálódását az antropológiában ilyen történeti konstellációban követtem nyomon.

*RG: Voltak olyan francia és brit történészek, akik különösen hatottak Önre?*

JC: A társadalom- és kultúrtörténetírás új modelljéül természetesen E. P. Thompson „The Making of the English Working Class” /Az angol munkásosztály kialakulása/ (1963) c. könyve szolgált. Igazán megrendítő olvasmány volt, különösen a mi átpolitizált 60-as évekbeli nemzedékünk számára, és a barátaim közül sokan, akik társadalomtörténészek lettek, ezen az úton indultak el. Én bizonyos értelemben eszmetörténész maradtam – amennyiben, mint mondtam, a kultúra antropológiai fogalmára nézve próbáltam elvégezni azt, amit Williams tett a „Kultúra és társadalom”-ban. Olyan időszak volt ez, amikor a történelem és az etnográfia stílusa kezdett közelebb kerülni egymáshoz. Emlékszem, milyen revelatív erővel hatott Thompson „Idő, munka, fegyelem és ipari kapitalizmus” c. tanulmánya, amelyben arról beszél, milyen volt az időélmény és az idő mérése a „gyári korszak” előtt és után. Idézi Evans-Pritchardot arról, hogy hogyan használtak a nuerek az idő mérésére olyasmit, mint „egy vizezésnyi idő”, ami elég relatív mérce. És megmutatja azt is, hogyan racionalizálták az évszakok, napok fizikai intervallumait és ciklusait a férfiak, nők, gyerekek gyári munkára való betanítása során.

Ezek olyasfajta témák, amiket bármely antropológus azonnal felismerne, de én a társadalom- és kultúrtörténet egyik formájában jutottam hozzájuk. Azóta is érdekel a kérdés, hogy vajon E. P. Thompson mennyire olvasott antropológusokat. Valamennyit biztosan. Kíváncsi voltam rá, vajon az antropológia eszméi hogyan terjednek a diszciplínák között. Hogyan fordítják át, blokkolják le ezeket? Miért volt az, hogy a brit szociálintropológia olyan kevésbé befolyásolta a „kultúrakutatás” fejlődését, legalábbis az Egyesült Királyságban?

*RG: Első könyve a „Personand Myth” (1982) Maurice Leenhardtról szól. Miért és hogyan választotta ezt a témát?*

JC: Még inkább véletlenül. Bizonyos értelemben maga a projekt választott engem. Kaptam egy utazási ösztöndíjat a francia és a brit antropológiatörténészek tanulmányozására. Akkor még mindig azt hittem, hogy amolyan klasszikus eszmetörténeti munkát fogok végezni.: tudja, végy három prominens figurát, lehetőleg három különböző nemzeti hagyományból, és írd mindegyikről 1-2 fejezetet. Azt hiszem, a kutatási tervem középpontjában Malinowski, Boas és Durkheim állt, vagy valahogy így. Elég naiv módon: és különben is, abban az időben George Stocking kutatta éppen Angliában azt, amiből a „Victorian Anthropology” lett, és ő mintegy lefoglalta/kolonializálta az egész területet. Sokat segített nekem, de teljesen nyilvánvaló volt, hogy jóval előttem jár, ez a pálya az övé. Úgyhogy én végül a francia antropológiánál maradtam.

*RG: Mikor volt ez?*

JC: A 70-es évek közepén. Európába mentem az általunk Amerikában jólismert a leszármazási sorral a fejemben: Durkheim – Mauss – Lévi-Strauss. De ahogy odaérkeztem Franciaországba, rájöttem, hogy ennél sokkal több is van a francia antropológiában, és kezdtem felfedezni a többiek világát, akik közül némelyikről írtam is. Leenhardt véletlenül adódott tényleg: sose hallottam róla, azt se igen tudtam, merre van Új-Kaledónia. De a Musée de l’Homme könyvtárában dolgoztam, ami azon kevés könyvtárak közé tartozik, ahol nyílt polcos rendszer van, ahol lehet böngészni. Lévy-Bruhltól kerestem valamit, nézegettem a polcon – ez az egyik legjobb kutatási „módszerem”. Azon kívül, amit kerestem, volt ott egy Maurice Leenhardtnak szentelt esszékötet is. Odavittem magammal az asztalomhoz, és azt gondoltam magamban: „Hm... Ez érdekes... A franciák állítólag nem végeztek beható terepmunkát. Úgy látszik Leenhardt a kivétel, amelyik erősíti a szabályt.” Hosszútávú etnográfia művelt, de hittérítőként, csak később lett belőle hivatásos etnológus. Úgy gondoltam, Leenhardt érdekes kitérő lesz – esetleg az egyik fejezet egy része. Aztán, majdnem két év múlva, párizsi tartózkodásom legvégén Leenhardt fiának valamilyen úton-módon a fülébe jutott, hogy érdeklődöm az apja iránt, ezért meghívott ebédre. Raymond Leenhardt megajándékozott egy nagy rakás legépelet levéllel, amit az apja írt Új-Kaledóniából, úgy 1902-től 1926-ig (amikor el kellett jönnie arról a gyarmatról). Azt mondtam: „De hát én már nem tudom elolvasni ezeket a leveleket, a jövő héten elutazom Párizsból”. Erre ő: „Vigye magával. Van róla másolatom.” Az egész nyarat a levelek olvasásával töltöttem, és rabul ejtett. A kitérőből egy egész könyv lett: izgalmas, példaszerű történet. Ahhoz, hogy megértsem a leveleket, ki kellett térítenem a térképeket, hogy követhessem Leenhardt útját völgyről völgyre, és mindent elolvastam Új-Kaledónia gyarmati történetéről.

Ez a váratlanul jött projekt nagyon értékesnek bizonyult, mert lehetővé tette, hogy lássam, hogyan állítják elő az antropológiai tudást egy konkrét gyarmati helyzetben: a csúf, bonyolult és ambivalens hatalmi viszonyokat, amelyekben belül és amelyekkel szemben ez a hittérítő etnográfus küzdött, amelyek egyszerre korlátozták és erősítették őt mint történelmi szubjektumot. Leenhardt 1954-ben halt meg, éppen akkor, amikor az antikolonialista mozgalom felforrósodott Franciaországban, úgyhogy az életét az imperializmus virágkora övezte. De posztkoloniális vagy dekolonializáló perspektívából nézve liberálisnak tűnik, olyasvalakinek, aki úgy keveredett bele a rendszerbe.

Leenhardt történelmi elhelyezése során betekintést nyertem abba, hogy milyen komplex módon volt determinálva a radikális/liberális tudás egy gyarmati rendszeren belül. Leenhardt sok szempontból bírálója volt a gyarmati rendszernek, ugyanakkor részét is képezte annak a közegnek, amelyben dolgozott. Így aztán kénytelen voltam nagyon konkrét módon kontextualizálni az ő relativisztikus tudását – ami jó tréning/felkészülés volt az eszmetörténész számára a kultúrtörténészé váláshoz.

Visszatekintve látok egy személyesebb feladatsort/agendát is. Leenhardt élete megmutatta számomra egy bizonyos ideológiai horizont határait – ebben az esetben nagyon széles látókörrel volt szó, egyfajta liberális protestáns, szinkretikus látásmódról. Eljutott odáig, hogy felismerje és elfogadja, hogy Isten igéje nagyon egzotikus formákat ölt, némelyik nagyon furcsa egy európai ember számára. Ennek a látásmódnak a historizálása hozzásegített ahhoz, hogy meglássam a monoteisztikus spiritualitás határait, ami komolyan beleütközött a másságba, ami Leenhardt esetében a speciális természetes talajban gyökerező melanéziai társadalmi-mitikus formákat jelentette. Munkássága a kreatív vallási fordítás aktív gyakorlata volt, és ugyanakkor a fordítás határaiba való beleütközés is. Én szabadgondolkodó protestáns környezetben nőttem fel, egy ökumenikus, majdnem deista családban. Melyek voltak az én korlátaim, egy univertalizáló, progresszív ökumenizmus határai? Nem vagyok hívő keresztény, de liberális-humanista szubjektivitásomat a kereszténység strukturálta. Ezzel szembe kellett néznem. És meg kellett birkóznom valamelyest annak a biografikus műfajnak az előfeltételeivel, amelyet elsajátítottam, a személyiség, a *Self* ebbe beépült nyugati koncepcióival.

*RG: Hogyan jellemezné a különbséget az Ön antropológiatörténeti munkássága és az olyan szerzőké között, mint George Stocking?*

JC: George Stocking az antropológia első történetírója, az ő műve rendkívül összetett és mély. Én inkább történeti kritikusa vagyok az antropológiának, azt lehetne mondani. És bár azt remélem, van valami tényleges érzésem a történelmi kontextualizálás és elhelyezés iránt abban, amit csinálok, én nem végzem el azt a fajta levéltári munkát, amit Stocking. Még a Leenhardt-könyv áll a legközelebb ahhoz, amit ő csinál. Stocking fontos volt számomra, benne láttam az alter-egómat. Nagyon bátorítóan hatott rám, a fiatalabb kutatóra, az én munkám erősen függött az övétől. De az antropológiáról adott történeti beszámolók terén abban tér el a munkánk, hogy hogyan határozzuk meg a „tárgyunkat”. Stocking lényegében átveszi a definícióknak azt a széles skáláját, amit az antropológusok adnak a saját területükről – egy viták kereszttüzében álló területről –, és aztán megírja ennek az így felfogott területnek a történetét mint minél teljesebb eszme- és intézménytörténetet. Túl azon, hogy bemutatja a prominens antropológusok életét és munkásságát, vizsgálja a finanszírozási forrásokat és az olyan antropológusi gyakorlatot is, mint a terepmunka és az utazás. Az a célja, hogy gazdag kultúrtörténetet adjon ennek a diszciplinának legkülönbözőbb kontextusaiban – ahogy az antropológusok önmagukat meghatározzák. Bizonyos értelemben Stocking az antropológusok felől nézve „a mi történészünk”. És ezzel nem azt akarom mondani, hogy fogva tartják „az emberei”. Keményen dolgozik azért, hogy távolságot tartson. De közel áll a hivatásos antropológusokhoz, ahogy terepmunkások a vendéglátóikhoz. Egy antropológia tanszéken dolgozik a Chicagói Egyetemen, a diszciplína egyik fellegrájában. Én marginálisabb vagyok a szakmához képest. Jobban érzem magam a peremvidéken. És ez a legfőbb módszertani alapelvem, ha annak lehet nevezni. Sose fogadd el, sose vedd kiinduló- vagy végpontnak, amit a diszciplína annak mond. Inkább kérdezz rá: Mi az, amire az antropológusok minden nézeteltérésük ellenére egyöntetűen azt állítják, hogy ők *nem* azok? Akkor figyelj/koncentrálj arra a történeti viszonyra, amit bevezettek vagy kialakítottak – a „szakmásodás” folyamatára, ami a széleken zajlik. Folyik egy sor, talán megoldhatatlan belső vita az antropológiában. Úgy gondolom például, hogy a kultúra kontra biológia kérdése, egy hosszú történetre visszatekintő vita belülről jellemzi ezt a szakmát. A „természettel” való szembeállítás beépült a „kultúra” fogalmába. Vannak olyan örök témák is, mint: mennyire vagyunk olyanok, mint a természettudományok, és mennyire olyanok, mint a szociológia? Vannak visszatérő kérdések az antropológiával mint kötőjeles diszciplínával kapcsolatban /hogyan minek az antropológiája/, aggályok a szakma alapvető identitására vonatkozóan. Ezek normális „belső” viták és eszmecserek. De más, inkább abszolút jellegű megállapítások arra nézve, hogy mi *nem* az antropológus, kategorikusabban meghatározzák a szakmai közösséget, ennek habitusát, és én igyekeztem az én munkámat ezeken a peremvidékeken elhelyezni.

Az egyik ilyen határt jelzi az a vitán felülinek tartott megállapítás, hogy „Nem vagyunk hittérítők”. De a Maurice Leenhardt-könyv mindjárt egy olyan hittérítőről szól, akinél ezt nem lehet így szétválasztani. Mint minden határ, a gyakorlatban ez is olyan, amit át is lépnek, be is tartanak. Egy másik diszciplináris határkijelölés: „nem vagyunk gyarmati tisztviselők”. Nem azért vagyunk itt, hogy irányítsunk. És egy harmadik konstitutív „nem”: „Nem vagyunk utazók vagy útleírók”. Három fontos, változó határvonal. Ha az antropológusok azt mondják, „nem vagyunk hittérítők”, azt állítják, hogy „a hittérítők megváltoztatják a kultúrát, mi viszont nem”. Igen is, meg nem is. Van valami vakság abban az elgondolásban, hogy a „kulturális érintkezésen és cserén kívülálló” pozíciót foglalnak el. A kulturális interakció bizonyos elemeit marginalizálhatja vagy elfedheti/elrejtheti, ha úgy pozicionáljuk magunkat, hogy „mi nem vagyunk részei a változásoknak”. Igaz, a 20. század jórésében a hittérítők talán kevésbé hajlottak arra, hogy fenntartsanak egy „etnográfiai jelen”-t, egy statikus, érintkezés előtti, tradicionális kultúrát. A hittérítőket – legalább is egy részüket – inkább érdekelték a szinkretikus és a kulturális folyamatok. Ez mindenképpen vonatkozik Leenhardtra, akinek a számára a változás *maga is* kultúra, a kultúra *maga is* szinkretizmus.

Nos, mindezekre a „mi nem vagyunk” kijelentésekre reagálva mostanában valóban a kiszorítottak/kirekesztettek egyfajta visszatérése folyik. A kulturális érintkezés, változás, vallási megtérés stb. többé már nem a tagadással való önmeghatározás eszközei az autentikus antropológia számára. A másik állítás, a „mi nem vagyunk gyarmati tisztviselők”, valójában azt mondja: „mi nem vagyunk részei a gyarmati rendszernek, mi tudósok vagyunk, liberálisok, mi megőrizzük kritikus függetlenségünket”. Megintcsak így is van, meg nem is. Jól ismerjük ma már az

antropológiának azokat a bírálatait, amelyek, ha nem is kifejezetten a gyarmatosítás eszközét látják benne, ami így túl szimpla volna, de legalább is egy olyan gyakorlat eljárás-készletét, amely a hatalom összefüggésrendszerébe/kontextusába ágyazódott/illeszkedett, része volt egy rendszernek. Ezek a bírálatok és a felheccelt bennszülöttek sokszor zavarba ejtő ellenségessége az „antrók” iránt azt mutatják, hogy az antropológus tényleg játszott valamilyen szerepet a gyarmati szituációkban akár tudatosan, akár öntudatlanul. Az embert például ma megdöbbeníti az az egyáltalán nem egyszerű tény, hogy Evans-Pritchard elment a nuerek közé – akik egyáltalán nem akarták, hogy odajöjjön, akik nem sokkal azelőtt voltak célpontjai egy katonai büntetőexpedíciónak – és túlélte. Evans-Pritchard elég őszintén ír erről „A nuerek” előszavában: nem szívesen fogadják, először a gyerekeken kívül senki sem hajlandó beszélni vele. Csak az a kérdés: „Miért nem ölték meg?” Nos, mielőtt fehér emberek ilyesfajta helyzetekbe bocsátkoznak – és ez a legtöbb olyan helyre igaz, ahol antropológusok dolgoztak –, ezt a pacifikálás valamiféle története előzi meg. A helybeliek megértették az üzenetet: ne bántsátok a fehéreket, mert ha mégis, saját népetek látja kárát/bánja. Olyan történeti helyről van szó, ahol többnyire a fehérbőrűek kiváltságos helyzete érvényesül, ami nagyfokú biztonságot garantál (és ez elég fontos). Az a megállapítás, hogy „mi nem vagyunk gyarmati tisztviselők”, arra való, hogy úgy állítsuk be magunkat, mint akik marginálisak a gyarmati rendszerben, a viszonylagos ártatlanság pozíciójában helyezkednek el, ami önmagában is egy pozíció a hatalmi erőviszonyok egyenlőtlen mezején.

Sok helyütt írtam erről, különösen az olyan liberális etnográfusokkal kapcsolatban, mint Leenhardt, Marcel Griaule, Michel Leiris és mások, rámutatva az antropológia legalábbis összetett történetére a gyarmati rendszer összefüggésében. Akárcsak a hittérítőktől való elhatárolódásnál, itt is megvan a szerepek keveredése/kereszteződése és beszabályozása, a határviszonyok megváltozásának/átalakulásának története.

És a diszciplína harmadik határvonala: „Mi nem vagyunk útleírók”. Ami az utazással és útleírással kihajítódik az antropológiából, az persze az „irodalmiasság”, és ezzel a „szubjektivitás”. Az irodalmi ábrázolás személyes, beágyazott, retorikus. Ez az a terület, ahol az emberek sokat beszélnek az érzéseikről, sokat használják az egyes szám első személyt, a testük látható, jelen van. Gondolunk csak a sok kényelmetlenségre, az utazó érzéki észleleteire – ami nagyon eltér a terepmunkás beszámolóitól, aki a klasszikus etnográfiaiban láthatatlanná válik a szövegben, legalábbis az előszó után.

Mostanra mindez megkérdőjeleződött. Amit időnként „reflexivitásnak” vagy „experimentalizmusnak” hívnak a mai etnográfiai írásmódban, amibe beletartozhat az egyes szám első személy sűrűbb használata, retorikai vagy irodalmi fogások kifejezettebb alkalmazása, az írásmódnak szentelt nagyobb figyelem az antropológiában – mindezeket a tendenciákat úgy is lehet érteni, mint a száműzött „útleíró” visszatérését.

Az útleírók rendszerint gyorsan áthaladnak bizonyos helyzeteken, ily módon nincs meg bennük a látásmódnak a terepmunkára jellemző elmélyültsége. Egyes utazók hosszú ideig maradnak, és beszámolóik többet elárulhatnak a faji és hatalmi viszonyokról, mint a kultúrára és társadalmi struktúrára koncentrált etnográfiaik. Többet megmutathatnak a fővárosból és annak a technikájából, hogyan is jut el valaki a „terepre”, mint az olyan szövegek, amilyen Malinowski „Argonautái”/A Nyugat-Csendes-óceáni térség hajósai”, amely csak annyit mond a Trobriandszigetekre érkezéséről, hogy „Képzeljük magunkat egy tengerpartra”. Az útleíró elmesélné a csónakot, a hittérítő repülőgépét vagy a terepjárót. Az etnográfus klasszikus esetben nem – egyszerűen odacsöppentél. Az foglalkoztatott, hogy milyen módon tartja távol/sakkban, és idézi meg olykor fű alatt az „útleíró irodalom” különböző eljárásait és retorikai fordulatait egy olyan etnográfia, amely a 20. században azért küzdött, hogy tudományként definiálhassa magát, ami azt jelenti, hogy a terepet úgy határozza meg, mint az ellenőrzött, „mély”, interaktív kutatás helyszínét.

Az utóbbi években kezd visszatérni az, amit kiküszöböltek az útleírásból való elhatárolódással. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az antropológia csakis utazás (vagy hittérítés vagy gyarmati uralom), hanem hogy a határokat kezdik újragondolni. Ebből a perspektívából tekintve a *Writing Culture* c. könyv, amely az etnográfiaiban használt irodalmi és retorikai eljárások szemügyre vételét foglalta magában, az utazástól és az útleírásból elválasztó világi határokat vizsgálja felül.

RG: *Hogyan írná le az ilyesfajta megkérdőjelezések hatását az amerikai antropológus közösségre? Milyen konzekvenciákkal jártak ezek a kérdésfeltevések?*

JC: Az olyan könyvek, mint a *Writing Culture* és a *The Predicament of Culture* (A kultúra állapota) hozzájárultak a katalizáláshoz, részei voltak valaminek, ami már folyamatban volt, és ami, azt hiszem, jelentősen megváltoztatta az antropológia gyakorlatát. Ezek a dolgok nem vezettek be egy új paradigmát, „posztmodern antropológiát”, amit sokan szeretnek utálni. De ezek a könyvek és az a katalizáló folyamat/nyugtalanlás, ami lehetővé tette őket, egész sor továbbra is a kultúraközi ábrázolás homlokterében álló kritikus kérdést vetett fel.

RG: *Hogyan fogadták ezt a munkát az antropológusok?*

JC: Ami személyesen engem illet, az én írásaimat melegen fogadták egyes körökben, és szenvedélyesen elutasították másutt. Kedvező fogadtatása nem volt mindig indokolt. Például azt gyanítom, hogy nem kevés antropológus elfuserált író, regényíró. Van valahol egy megíratlan regényük. Úgyhogy ha azt hallják, „valójában amit csináltok, az irodalom”, túl könnyen elfogadják: „Hát ez tényleg igaz! Etnográfiát írni olyan, mint regényt írni. De ez csupán kis része volt az üzenetnek. Az antropológiának a *Writing Culture*-ben felvetett „irodalmiassága” inkább arra vonatkozott, amit olyasvalaki, mint Hayden White a történelmi diskurzusnak ró fel: „a valóság” tropologikus eleve kódoltságát, tények retorikus megkonstruáltságát fakticitásuk szintjén. Mely jelenségek emelkednek ki a tényeknek tekinthető dolgok túlaradó sokaságából, túlzott bőségéből? És hogyan emelkedhetnek ki már elbeszél, már historizált objektumokként a retorikai sűrítés és a narratív elrendezés folyamata révén? A tények már elbeszéltként jelennek meg, és aztán újra elbeszéli őket a tudatos interpretálás folyamatában. Az „irodalmiság” erős változata fenyegetést jelent a tudományos objektivitás számos fogalmára nézve, és ezért aztán a *Writing Culture*-t „hiperrelativizmussal”, „nihilizmussal” és (a legszívesebben) „köldöknézéssel” vádolták. Ez azért van, mert e szerint a felfogás szerint, ha a retorika valamelyest a középpontba kerül, ha elismerik, hogy a szubjektum is pozicionálva van valahogy egy diskurzusban, és ha a megjelenítés folyamatai a társadalmi-kulturális élet alkotóelemévé válnak, ennek az eredményét „szubjektív valóságként” határozzák meg. Ezekben a válaszokban egyfajta objektív-szubjektív mechanizmus jelentkezését látom, a dolgok egy éles ontológiai dichotómia szerinti szétválasztására irányuló törekvést...

A diskurzusok többsége azonban köztes pozíciót foglal el egy kontinuum mentén. Az objektív-szubjektív mechanizmus tisztázásra törekszik. A legutóbbi évtizedekben például arra volt ráhangolva ez a mechanizmus, hogyan használják egy szövegben az egyes szám első személyt. Ha átlépsz egy bizonyos (láthatatlan) vonalat, hirtelen a „szubjektív” oldalra helyezve található magad. Hogy pontosan mikor és hol történik meg ez a szétválasztás, azt elég izgalmasnak találom. Mint viszonylagos kívülálló az antropológiában csodálkozom azon, hogy bizonyos személyes, poétikai vagy narratív gesztusokat miért tekintenek egyszerűen „merőben szubjektívnek”, „csak önmagával foglalkozónak”, míg mások megmaradhatnak a tudomány sajátos területén.

Ugyanakkor, amikor ezek és más defenzív reakciók felléptek, volt pozitív válasz is. A gyakorlatban különböző emberek szelektív módon sajátították el ennek a kritikának egyes elemeit. Ez számos irányból megtörténik. Kivesznek belőle néhány mozzanatot, azt kombinálják más elképzelésekkel. A feminista antropológia például ellenállt neki, de át is vett egyes dolgokat kritikailag az olyan könyvekből, mint a *Writing Culture*.

RG: *Hogyan jellemezné a „kultúrakutatás” és az antropológia viszonyát az Egyesült Államokban?*

JC: Ez határterület, amelyen sokszor átkelem. Rengeteg izgalmas munka folyik. De hadd összpontosítsak a szakmai identitás kérdésére. Az antropológia heterogenitása közismert. Ha végigtekintünk a mai tanszékek skáláján, alig hihető, hogy ezek ugyanazon diszciplína részei. Van egy válság ezen a területen. Azt hiszem, jótékony válság, kiegyenlítő hatású, de mint minden válság, arra készíti az embereket, hogy óvják a szakmai határokat, a diszciplína kereteit. Egy mindennapi példa: tegyük fel, megkérjük, tartson egy doktori szemináriumot, bevezetést a

szociokulturális antropológiába. Mit venne bele? Én figyelem, mi kerül be ezekbe a kurzusokba, és ez rendkívül nagy változatosságot mutat. Egyesek számára nem kérdéses, hogy Marxnak benne kell lennie. Marx nem antropológus. De a mai antropológiának van egy olyan ága, ahol a kultúra és a politikai gazdaságtan viszonya döntő fontosságú, például Eric Wolf, William Roseberry és mások műveiben. Megkérdezhetjük: Radcliff-Brown lényeges-e egy ilyen kurzushoz? Ha egy kurzusban gondolkodik az ember, kénytelen prioritásokat felállítani, különösen, mert lehet, hogy csak 15 hét áll a rendelkezésére vagy még kevesebb. Vajon a rokonsági viszonyok kutatásának benne kell-e lennie? Lewis Henry Morgan benne legyen-e? Meyer Fortesnek benne kell-e lennie – és a korai Lévi-Straussnak? És mi van, ha ez azt jelenti, hogy Simon de Beauvoirra már nem jut idő? Ha bevesszük Lévi-Strausst, Beauvoirt miért nem, aki alapfigura a feminista diskurzusok számára, amelyek döntő szerepet játszottak a második világháború utáni antropológiában? Hogyan válasszunk Weber és Saussure között? Fanon legyen vagy Foucault? És így tovább.

Hol kezdődik az antropológia? Nézzük meg az antropológiatörténeteket. Van, hogy Platónnal és a görögökkel kezdik. Sokan az európai racionalizmus születésével, egyesek a felvilágosodással, mások még korábban. Vannak, akik, mint Robert Lowie „History of Ethnological Theory” c. művében, a terepmunkát állítják a középpontba, úgyhogy a korai utazókkal kezdik. Ezek a stratégiák nagyon eltérőek. A gyakorlatban az ember építheti a bevezető kurzusát a közmegegyezésnek megfelelő kánon köré. Be kell-e venni valamit a feminista és a posztkolonialis elméletből? Legyen-e benne egy kis szemiotika? Tényleg nélkülözhető-e némi irodalomelmélet és pszichológia? Megkerülhető-e a politikai gazdaságtan? A társadalomtörténet? A kognitív tudomány? Tényleg meglehetünk-e a meleg és a lesbikus kutatás nélkül most, hogy a szexualitás kérdései is megjelennek az etnográfiai és antropológiai munkákban? Folytathatnám. A gyakorlatban az emberek rendszerint valami kompromisszumos megoldást választanak felidézve az alapító atyák közül néhányat (újabbán olykor az anyák közül is), és aztán arra koncentrálnak, amiről úgy gondolják, hogy napjainkban a legfontosabb. Sok az ad hoc megoldás. De ennek az útnak az inklúzió, a beengedés a tünete, ahogy az antropológiát, amely mindig is interdiszciplináris terület volt, újabbán kikezdi az interdiszciplinaritás. Döntő fontosságúvá válik a kérdés: mi az, ami még mindig megkülönbözteti ezt a diszciplínát?

Sok olyan antropológia tanszék van, amely abban, amit csinál, sokkal közelebb áll a társadalom- és kultúrtörténethez. Nem volna elég azt mondani: „Megírjuk azoknak a helyeknek a társadalomtörténetét, ahova eljárunk és terepmunkát végzünk”? Itt a terepmunka marad talán az utolsó megkülönböztető jegy. De ha megfontoljuk, mi mindent csinálnak a kultúranantropológusok ténylegesen, beleértve a levéltári kutatást, pontosan miben is különböznek? A kulturális antropológiának volt azelőtt egy sajátos tárgya „a primitívek” – azok a népek *ott kint* vagy *ott lent* és *ott mögöttünk*: egzotikus társadalmak, folklór, agrártársadalom, alsóbb osztályok stb. De ma már az antropológusok mindent kutatnak a törzsektől a fizikusok laboratóriumaiig.

Az antropológiának volt valamikor egy meghatározó paradigmája: „a kultúra”. De ma már mindenki kultúráról beszél, és az antropológusoknak nehéz nyíltan vállalni azt, amit időnként informálisan tesznek. „Mi vagyunk azok, akik rendszeren megértjük a kultúrát, nem úgy, mint az irodalmárok.” Nem nehéz lenézni az irodalomkritikát, mint valami felületes dolgot, amiből hiányzik az a mélység és komplexitás, amit a terepmunka ad. Nehezebb lenézni a „kultúrakutatást, aminek megvan a saját etnográfiai hagyománya: a Birmingham Center for Contemporary Cultural Studies, a brit hagyomány, amely a városi szubkultúrák, ifjúsági kultúrák, zene stb. etnográfiáját készítette el. Vajon *eléggé* etnográfia-e? *Igazi* terepmunka-e? Ez fontos meghatározó szemponttá lett az antropológia számára. A diszciplínához nincs meg a primitív vagy egzotikus másik; nincs meg a kultúra, az a paradigma, amiről azt állítja, hogy a sajátja... nincs meg „az Ember”, az a mitikus cél, amely (legalább is Amerikában) valahogy egyesítette az eléggé esetleges „négy területet”: a régészetet, az antropológiai nyelvészetet, a szociokulturális és a fizikai antropológiát. AZ „Ember”, az ember tudománya, ez elég különös anakronizmusként hangzik ma Foucault után, a feminizmus után. Nincs többé értelme mint célnak, mint végpontnak mindarra, amit ebben a diszciplínában művelnek. Ez is elmúlt a „primitívekkel” mint tárggyal és a „kultúra” paradigmájával. Mi maradt? Mint említettem, nem lehet a példászerű szövegeknek egy elfogadott kánonjára hivatkozni. Itt marad nekünk a megkülönböztető kutatási gyakorlat.

A terepmunka maga is komoly vitáknak van kitéve, mert sokkal kevésbé világos, hogyan is definiáljunk egy „terepet”, és mit is jelent „kimenni” a terepre. Valójában egy csomó ember végez olyan munkát egy csomó kontextusban, amit „etnográfiként” lehetne definiálni. De a „terepmunka”, és ez is vitatható, az etnográfia speciális módja, a „terep” komoly fikciója köré szervezett intenzív, interaktív kutatás térbeli gyakorlata. A helyszín nem annyira egy elkülönült, egyedülálló hely, mint inkább intézményesített eljárások készlete, egy szakmai habitus. De legalábbis az Egyesült Államokban továbbra is normatív előírás, amit alkalmaznak olyan döntő pillanatokban, mint egy doktori téma elfogadása, vagy valakinek az alkalmazása vagy elbocsátása. Sok tanszéken, még a leginkább interdiszciplinárisokon is, nagyon erős az a nyomás, hogy végezzenek valamit, amit „valódi terepmunkának” hívnak. De mennyi ideig? És kivel? Milyen nyelvet használva, és milyen jól? Hogyan írjuk körül a munkánk helyét? Sok a megvitatni való szürke zóna. És mi van, ha a saját közösségedet akarod kutatni? A „benszülött etnográfus”. Lehet, hogy a projekt nem érvényes, mert a terepmunkát továbbra is a távolsággal kapcsolják össze, az utazás történetével, annak a térbeli gyakorlatnak a történetével, hogy milyen módon megyünk *ki* a terepre. A terepmunka nem lehet „házi feladat”. De hogyan van a döntő különbség meghatározva és végiggondolva, hogyan is értik? Hogy elehet erről a helyváltoztatásról megállapodni, ha a terep lehet egyszerűen lenni az utcán, ha az ember kijárkálhat a terepre metróval? Mindez mindmáig nem kovácsolódott ki világosan az antropológia tanszékeken.

Az antropológiai etnográfia az alkuk, újrafelfedezett hagyományok, a kreativitás és a szakmásodás színtere. És legalábbis egyelőre a terepmunka fontos határjelző marad a „kultúrakutatással” szemben, ami egy folyékony interdiszciplináris képződmény, ami lehetőség szerint minden másban osztozik a szociokulturális antropológiával. És valóban, még ezt a különbségjelzőt is az eltűnés veszélye fenyegeti, az a veszély, hogy feloldódik a kutatási eljárások és megjelenítési stílusok általánosabb skálájában. Úgyhogy én itt a kreatív határátlépés és az intenzív szakmásodás színterét látom. Igyekszem követni ezeket a folyamatokat mint olyan ember, akit újabban a „kultúrakutatáshoz” kapcsolnak, és aki az antropológia határterületein tevékenykedett.

*RG: Hogyan jellemezné a viszonyt az ún. „első” és „harmadik világbeli” antropológusok között? A francia, brit, amerikai valamint a brazil, indiai, afrikai stb. antropológusok közti viszonyra gondolok.*

JC: A viszony, amelyre utal, újabban jelentkező, és nagyon fontos. Úgy érzem, nem vagyok a legjobb helyen ahhoz, hogy feltérképezek egy ilyen változó területet, különösen, mivel egy Eurocenteren belül működöm – egy valamelyest marginális helyen, de mégiscsak egy Eurocenterben. Nyilvánvaló, hogy bizonyos hangok, elemzések, interpretációk, elméletek mostanában kikezdi és elmozdítják a „nyugati” antropológiát. Ezek a kihívások a munka más központjaiból jönnek, másként pozicionált tudósoktól – akár szeretik, ha antropológusoknak hívják őket, akár nem. A definíció ne olyan fontos nekem, mert azt hiszem, hogy az antropológia nem egy olyan terület, amelynek forrásai, hallgatósága vagy beszélgetőtársai kizárólag vagy elsősorban az antropológusok vagy azoknak kellene lenniük. Az utóbbi években fontos témák vetődtek fel az ún. „benszülött antropológus” problematikus alakja körül, ami már talán divatjamúlt terminus, egyszerre jelzi a vitába szállás és az asszimilálódás momentumát. Bárhogy is, már nem beszélhetünk egyszerű „benszülöttekről”, amely terminus egy tisztán őshonos „belülállást” sugall, a „kívülállás” egy bizonyos autoritásának tükörképeként. Sokáig elfogadott volt, hogy az igazi antropológusok „kívülállók”, az adatközlők vagy helybeli történetmondók „bennfentesek”. Ez a kívül-belül viszony szétrobbant a gyakorlatban, és az „őshonos antropológus” kezd valami összetett és több helyhez kötődő lenni, ami a kutatás, a szellemi produkció és a befogadás helyszíneit illeti.

De az a kérdés, hogy kit fognak antropológusnak hívni, és ki *akarja*, hogy antropológusnak hívják versengve a „valódi” antropológiai tudásért vagy hozzájárulva ahhoz, az nagy probléma, amely nagyon is összefügg a koloniális, a poszt- és neokoloniális történetekkel, intézményi berendezkedésekkel a különböző országokban. Milyen az aktuális berendezkedés, milyen az antropológia hallgatósága Új Delhiben, Suvában például, a South Pacific egyetemen vagy egy



olyan helyen, mint Buenos Aires? Nem kitérni akarok a döntő fontosságú kérdése elől, amikor azt mondom, nem hiszem, hogy a megfelelő helyzetben volnék a megválaszolásához. Ez most tényleg az a pillanat, amikor jobb meghallgatni másokat, mint beszélni.

*RG: Hogyan kapcsolná össze mindezeket a diszciplináris határookra és a szakmásodásra vonatkozó kérdéseket az Egyesült Államokban a monokulturalizmusról és a multikulturalizmusról a 80-as évek óta folyó társadalmi és politikai vitákkal?*

JC: Nos, nem kétséges, hogy számos diszciplína feljogosított volta arra, hogy marginalizált népcsoportokról beszéljen, minden eddiginél jobban vitatottá vált. Azoknak a kultúráknak vagy társadalmaknak a tagjai azt mondják nyilvánosan: „nem elég, hogy hangot adtok nekünk, képviseltek minket, mi saját magunkat szeretnénk képviselni a tudományos életben.” Az antropológiát, amely oly sokáig emelt szót a különbözőség mellett, most foglyul ejtette, kikezdte az a folyamat, amelynek során az amerikai tudományos élet – és ez egy egyenlőtlen folyamat – sokszínűvé válik. eltérő háttérű, eltérő faji tapasztalatokat szerzett és alárendelt társadalmi helyzetben tartott emberek befogadása a tét. Ezen túlmenően szeretném hangsúlyozni azt a jelentős hatást, amit a női és a feminista perspektíva gyakorolt ebben a kontextusban. Sokszor elfeledkezünk arról, mennyire férfiak által dominált a tudományos élet a középkori egyetem óta, mennyire újkeletű a nők nagy számban való megjelenése ebben a közegben. Mindezek a változások, ez a megsokszorozódása annak, amit Donna Haraway kolléganőm „szituált tudásnak” nevez, aláássa azt, hogy a diszciplínák saját tudásukat hivatalosnak kiáltásuk ki. Az autoritás alapjai vannak kikezdve.

Amikor Evans-Pritchard a „Nuereket” írta, pontosan tudta, ki a hallgatósága, ez volt „a közös szoba”, azok, akiket bevettek az egyetemi világba. Nem kellett attól tartania, hogy nuer értelmiségiek beleolvasnak a válla fölött abba, amit ír. Ma már minden antropológusnak gondolnia kell erre, és ez nagy különbség. Egyáltalán nem mondom azt, hogy a bennszülöttnek mindig igaz van, hogy a bennfentes autoritása mindig hitelt érdemlőbb a kívülálló autoritásánál. Csak annyit kell tennünk, hogy gondolkodjunk el a saját társadalmunkon, saját korlátozott képességünkön atekintetben, hogy általánosítsuk a saját társadalmunkon belül, hogy megértsük, ez így túlságosan egyszerű. Az történt – és én ennek közepette dolgoztam –, hogy áthelyeződtek az autoritások: nem felváltották egymást vagy ellentmondásba kerültek, hanem a *másféle autoritások* új formáit sikerült kialakítani. A diszciplináris határok jelenlegi átlépése és szankcionálása része ennek a válságnak – ezzel együtt jár az az érzés, amit közülünk sokan éreznek, hogy attól tartunk, elveszíthetjük a helyünket. Éppen az az egyik oka annak, hogy annyira érdekel az antropológia, és hogy továbbra is tanulmányozom a magam módján, hogy az antropológia szokatlanul ki volt téve ezeknek a hatásoknak, hogy nyilvánosan is sebezhető ezen a területen. Olyan diszciplína ez, ahol a dekolonializáció sokat kellett, hogy számítson, megkérdőjelezett és átpozicionált gyakorlatilag minden szokásos tudományos eljárást. Az antropológia példaértékű abban azt hiszem, ahogy igyekszik átalakítani a tárgyait és autoritásának formáit – lezáratlan, nyitott változások ezek.

KARÁDI ÉVA FORDÍTÁSA

Bibl

**CLIFFORD, James**

„A törzsi és a modern”

*Café Babel*, 1994. 14

„Részleges igazságok.

Bevezetés”

*Helikon*, 1999. 4.

„Said Orientalizmusáról”

*Magyar Lettre Internationale*, 37

„Diaszpóra”

*Magyar Lettre Internationale, 39*

„Utazó kultúrák”

*Magyar Lettre Internationale, 41*

„Kiállított kultúrák”

*Magyar Lettre Internationale, 43*

„Térbeli gyakorlatok”

*Magyar Lettre Internationale, 49*