

ANGELO TORRE

Társadalmi antropológia és történeti kutatás*

I.

A francia történetírói kultúrában az antropológiával fenntartott viszonynak a lévi-strauss-i strukturalizmus volt a kötelező hivatkozási alapja. E viszony mindenekelőtt az *Annales* környezetében – ez a csoport programszerűen nyitott volt az interdiszciplináris együttműködésre – kezdettől fogva egyoldalú jelleget öltött: a történészek függésbe kerültek a Lévi-Strauss kidolgozta fogalmi apparátustól, amelynek gyökereit a legcsekélyebb mértékben sem vizsgálták. Néhány évvel ezelőtt François Furet világosan rekonstruálta azokat az ideológiai okokat, amelyek meghatározták a strukturalizmus doktrinér franciaországi fogadtatását az 1955–65 közötti évtizedben.¹ Először is a dekolonizáción keresztül a kultúrák sokféleségének és időbeli állandóságának felfedezését a tizenkilencedik századból származó történelemfilozófiák és ideológiák bukása kísérte, másrészt az etnológiát a történelem ellentétéként, amely képes rámutatni az emberrel kapcsolatos igazságra: mindez a hegeli dialektikától megtisztított marxizmust és egyfajta anti-empirikus hozzáállást eredményezett. Világos interpretáció, ám korlátja, hogy nem vesz tudomást azokról a metodológiai választásokról, amelyek előkészítettek és megérleltek egy hasonló ideológiai fordulatot.

Ehhez a Furet javasolta periodizációnál néhány évvel korábbra kell visszanyúlnunk, és a háború utáni évtized vitáit kell vizsgálat alá vennünk. A háborút közvetlenül követő évek, mint köztudott, az *Annales* számára válságos évek: kevés elképzelés, kevés kutatás, dezorientáltság jellemzi a folyóiratot. Lucien Febvre abszolút dominanciájának éveit ezek. Minden adandó alkalommal csillogtatja retorikai képességeit: hol „annalesszerűségük” fényében mutat be kutatásokat, hol pedig régi barátokat cseplő, jelenléte már-már tolakodó. Bloch halála, akiről mindig nagy tisztelettel emlékeznek meg, úgy látszik, pótolhatatlan mozgatójától fosztotta meg a szerkesztőséget. A kirobbanó viták avittasak: ezekben az években kedvelt célpontot jelentenek a geográfusok, és az „életformákból következő általános feszültségeket” pedig sznob módon, lekicsinylően elutasítják (erről az elgondolásra jócskán megváltoztatják majd véleményüket egy rövid évtized leforgása alatt).

Kulcsfontosságúnak látszik az 1950–52 közötti időszak, nem is annyira a bágyadozó kutatások, inkább a kitekintések miatt, amelyeket a folyóirat a világra vet, és a készülődő intellektuális választások következtében; a légkört nagy bizonytalanság jellemzi. Mindezekelőtt komoly figyelmet fordítanak a gyarmati helyzetre, akár rövid kutatási kiindulópontok, akár egyszerű utazási beszámolók formájában. E bizonytalanság, első pillantásra úgy tűnik, abból az aggasztó felismerésből táplálkozik, hogy a faji-etnikai kérdés a Negyedik Köztársaság számára belső politikai problémát jelent. Am nem a dekolonizációval kapcsolatos történeti gondolkodásról van szó; mindez inkább úgy jelenik meg, mint a háborúról, különösképpen a náciizmusról való gondolkodás utóhatása. Henri Brunschwig német

* A fordítás a következő kiadás alapján készült: *Antropologia sociale e ricerca storica*. In: Pietro Rossi (Ed.): *La storiografia contemporanea*. Indirizzi e problemi. Il saggiatore, Milano, 1987.

¹ Furet, François: *Les intellectuels français et le structuralisme*. Preuves, XVI. 1967. 192., 3–12.

nacionalizmusról szóló cikkeitől² az ártatlanabb recenzióig a vonatkoztatási pont meg-egyező: a nemzetiszocializmus elemzése. Febvre esetében az etnikai rögeszme újfent meg-béklyózó módszertani választások egymásba kapcsolódó szimptomájaként bukkan fel: amint Carlo Ginzburg nemrégiben rámutatott,³ Bloch már 1938-ban némi bizonytalan-ságnak adott hangot, mikor Georges Dumézil írja mítoszról készített metakulturális olva-satát támogatta; Lucien Febvre tovább tetézi ezt, de filozófiai síkon, áthelyezve a vitát a vá-lasztás és a szabadság kérdésére a történelemben. Ennek során eljut odáig, hogy tagadja a két világháború közötti tanításának legértékesebb aspektusát, a possibilista történelmet. Erre újfent Dumézil, és mindenekelőtt Lévi-Strauss ad lehetőséget; neki már volt alkalm-a arra, hogy felismerje, Febvre utolsó munkáit mennyire átítatja az etnológia, mivel azok fo-lyamatosan olyan pszichológiai magatartásokra és logikai struktúrákra mutatnak rá, ame-lyeket csupán „indirekt módon lehet megragadni, mert soha nem voltak jelen a beszélők és írók tudatában”.⁴ Febvre szinte mindenhová követi Dumézilt és Lévi-Strausst, és azok a gondolatok, amelyeket a francia történésznek sugallnak, valójában rémült önrevíziót je-lentenek számára. Példaként lássuk Lévi-Strauss egy cikkét az emberi arc megkettőzéssel történo reprezentációjáról, amelyet az új-zélandi maoriknál vizsgált a 15–18. században és a kínai civilizációban Kr. e. az első évezredben. Az erőteljes stilizálás, a kontextuson kívüli részletek használata és mindenképp az arc reprezentációja két, egymás mellé helyezett profilon keresztül Lévi-Strauss szerint nem vezethető vissza a két terület közötti kulturális kapcsolatra és az ebből következő kölcsönzésre; Febvre számára az eset mindenekelőtt az állandók használatát kérdőjelezi meg a történelemben, s arra vezet, hogy a pszichológiá-hoz, egy azonos civilizáción belüli logikai és pszichológiai természetű kapcsolatokhoz vagy akár a valószínűségek játékához forduljon.⁵ Az üzenet világos: ha a diffuzionizmus inter-pretációs kategóriái használhatatlanná váltak, az intézményi homológiának a kollektív pszichológiában kell magyarázatra lelnie. Módszertani előrejelzésnél ambiciózusabb üze-netről van szó: néhány oldallal korábban szintén Febvre kommentálja Dumézil írását Zo-roaszterről és Ciceróról, amelyben hangsúlyozza az analógiát a monoteizmus és a poli-teizmus közötti közvetítés – ez Zoroaszter műve – és azon korrekció között, amelyet Ci-ceró javasolt Róma első királyainak értelmezéséhez. Dumézil célját, vagyis annak kimuta-tását, hogy mindkét esetben egy igen régi indoeurópai szuperstruktúra túléléséről van szó, a recenzens is teljes mértékig osztja: egy tradicionális mitológián végrehajtott módosítások-ról van szó – Zoroaszter esetében ezzel a hithez, Ciceró esetében pedig a doktrínához iga-zították azt –, s ez olyan „konkordanciát” jelent, amely egészen magával ragadja Febvre-t: „Mindketten eredetiek, azt hihetnénk, nem meghatározottak, szabadok. És mindketten ugyanazt teszik”.⁶ A szöveg talán túlságosan rejtett tárgya éppen a választás: Febvre szá-mára az ember, a természeti tények jelenlétében, „nem érdekeinek alapján választ, hanem rítusok, szokások, technikák alapján”. „Társadalmi problémáról van szó, veszi észre, az ér-zelmek problémájáról”. A strukturalisták azért olyan fontosak, mert a választás szabadság-nak logikai lehetetlenségét állítják: az emberi cselekvésben „az igazi gátakat a számok tör-

² Különösen: *Propos sur les nationalismes allemands*. *Annales E. S. C. V.* 1950. 9–14. Vö. továbbá Febvre, Lucien: *Allemandes et Allemands* (recenzió R. Minderről). *Annales E. S. C. V.* 1950. 272–277.

³ Ginzburg, Carlo: *Mitologia germanica e nazismo: su un vecchio libro di Georges Dumézil*. *Quaderni storici*, XIX. 1984. 852–82.

⁴ Lévi-Strauss, Claude: *Bevezetés: történelem és etnológia*. *Strukturális antropológia I.* Budapest, 2001. 32. (a fordítást módosítottam – Sz. A.)

⁵ Febvre, Lucien: ismertetés C. Lévi-Strauss: *Dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique* című munkájáról. *Annales E. S. C. VI.* 1951. 377–80.

⁶ Febvre, Lucien: ismertetés G. Dumézil: *Les Archanges de Zoroastre et les Rois Romains de Cice-ron* című munkájáról. *Annales E. S. C. VI.* 1951. 345–350., idézet a 349. oldalon.

vényei, a kollektív szenvedélyek és az emberiség társadalmi kényszerei alkotják”.⁷ Kulcsfontosságú szövegrész ez: az emberi történelemben a választás szerepének korlátozottnak kell lennie, a „szendélyek” és a társadalmi kapcsolatok meghaladhatatlan akadályokat képeznek. Az újítás egyéni erőfeszítései, ha (mint Dumézilnél) hosszú időre terjedő történeti-kulturális perspektívába helyezik őket, felfedik a pszichológiai rend, a veszélybe került egyensúlyok visszaállítására felé ható természetüket.

Az elemzés tehát olyan dimenziót tár fel, amelyet az emberi szellem valamiképpen homológ viselkedése alkot. E viselkedés egyesíti és elsimítja a különböző civilizációk közötti ellentéteket és orientációbeli eltéréseket. A Dumézillel fennálló nézetazonosság itt tehát mély és nyílt, és hamarosan cikkei is megjelennek a folyóiratban. Így aztán a különböző kollektív reprezentációk közötti viszonyt szabályozó homeosztatisz elvek felértékelésének lehetünk tanúi: a reprezentációban nyer kifejezést egy adott civilizáció, illetve a civilizációk mentális univerzuma. Ami a társadalmi viszonyokat illeti, ezek tisztán kényszerítő funkciót gyakorolnak, ami felmenti a történelemtudományt a pontos kutatás alól; olyan tömör alapot képeznek, amelyet a cselekvések nem oldanak fel.

A „mentálshoz” mint a homeosztatisz és funkcionális viszonyok önálló dimenziójához való visszatérés fontosságát tökéletesen megerősíti a strukturalizmussal kapcsolatos gondolkodás. A strukturalizmus egyáltalán nem vesz tudomást az empirikus igazolás szintjéről – a személyek közötti viszonyok konkrét területéről mint a kultúrák logikai mátrixának próbaköveiről –, és az individuális cselekedetek szintjét a „hosszú időtartam” metatemporális dimenziójába tördeli szét.⁸ Az egyének gesztusai, az individuális életutak így kiűzetnek a társadalmi dimenzióból; a figyelem a tudattalan rendszere felé fordul, amely az emberi tevékenységeken húzódik végig az egyén számára felfoghatatlan vagy jelentés nélküli időben.

Minden bizonnyal igazságtalan volna kizárólag Febvre választásának tulajdonítani a felelősséget, amiért a francia történelemszűk függő viszonyba kerültek a Lévi-Strauss strukturalizmustól. Az ehhez hasonló választások inkább általánosabb jellegű feltételek következményei. Mindenekelőtt úgy tűnik, az empirikus szociológia hiánya könnyítette meg, hogy Franciaországban a háború utáni húsz esztendőben a funkcionalizmus és a marxizmus örökösöként fellépő strukturalizmust azonosítsák a humántudományok általános elméletével. A francia szociológia mély válsága rögvest a háború után még a diszciplína önállóságát is veszélybe sodorta. Lévi-Strauss ezt jól kihasználta: már 1945-től azt hangsúlyozta, hogy a szociológia inkább az „emberi jelenségekhez való viszonyulási mód”, semmint egy „speciális diszciplináris mező”.⁹ A szociológia egyébként a diszciplinán belül marginálisnak tekintett szektorokban, az etnográfiaiban és a demográfiaiban aktív maradt. Nemrégiben Karády Viktor mutatott rá, hogy az ’50-es éveket jellemző elméleti úr – Marcel Mauss és Georges Davy, az utolsó durkheimianusok halálával – miképpen tette komoly megrázkódtatássá a társadalomtudományok eltávolodását attól a problematikától, amely születésük idején és 19. század végi fejlődésükben még jellemezte ezeket: mindenekelőtt a társadalmi konfliktusok és az ideológiai ellentétek tanulmányozásáról van szó. Így a politikai-társadalmi helyzet változása és a diszciplináris válság adna magyarázatot arra, hogy a szociológusok új generációjának képzése vajon miért tér el a társadalmi tény autonóm voltáról szóló durkheimi tanítástól. Ők német irányultságúak lesznek, mint Raymond Aron, vagy pedig a klasszikusok felé keresnek közvetítést, mint Gurevics. Követőik (Crozier, Touraine, Mendras, Reynaud, Dampère) már észak-amerikai iskolákhoz csatlakoznak: pa-

⁷ Annales E. S. C. VI. 1951. 381.: A. Allix homályos cikkének recenziójáról van szó, amely a L’Education nationale-ban jelent meg 1950-ben L’humanité, prison de l’humanité címen.

⁸ Braudel, Fernand: Histoire et sciences sociales. La „longue durée”. Annales E. S. C. XIII. 1958. 725–753. Magyarul: Századok, 1972. 4–5. szám, 988–1012.

⁹ Lévi-Strauss, Claude: French Sociology. In: Twentieth Century Sociology. Szerkesztette: G. Gurevics – W. E. Moore. New York, 1945. 503–537.

radox módon az amerikai funkcionalista szociológián keresztül durkheimi problémákhoz találunk majd vissza.¹⁰

A szociológia, mindenekelőtt az empirikus szociológia támogatásának hiánya talán magyarázatot adhat a '60-as évek elején az *Annales*-ban kibontakozó, Lévi-Straussról folytatott vita jellemzőire. Csupán olyan kérdésekben találkozhatunk polémikus állásfoglalásokkal, amelyek tárgyalásához most nem foghatunk hozzá. Egyrészt a filozófusok, másrészt maguk a strukturalizmus környezetéből érkező antropológusok, elsőként Edmund Leach jelzik, hogy Lévi-Straussnál az etnográfiai anyag elfogadhatatlan szelekción megy keresztül, és hangsúlyozzák megközelítésének empirikus követhetetlenségét – ám ezt a történészek számára nem túl szignifikáns szinten, az Arabama, Aranda, Kaitish és Warramunga törzsek etnográfiájával kapcsolatban teszik.¹¹ Egyébként egyetlen történész sem száll vitába Lévi-Straussal, mikor azt állítja, hogy a társadalmi jelenségek analitikusan nem izolálhatók, s a kultúra marad a humántudományok valódi, titokzatos problémája. Nem tesznek ellenvetést Lévi-Strauss elképzelésével szemben, hogy ezt a kultúrát a jelenségek tudatos és tudattalan dimenziója közötti kiegyenlítő, aszimmetrikus opozíciók közül kellene megragadni: míg az előbbi, a tudatos dimenzió kizárólag statikus, egyfajta ütköző a tudattalan rendszerek sokasága között, addig ez utóbbi dinamikus és egyben kohéziót teremt a kulturális rendszerek között.¹² Ezzel valójában elfogadottá válik, hogy a természeti rend és a kultúra rendje közötti viszonyokat a kontinuitás fogalmaival kell megragadni: a társadalom önmagában nem fejez ki semmi jelentőset.

Episztemológiai szinten jelentős következményekkel jár, hogy a történészek nem adnak válaszokat az antropológusnak: a Lévi-Strauss indította támadások célpontjai sommás képet közvetítenek az angol antropológiáról, és megerősítik a marxizmussal fennálló analógiát. Lévi-Strauss támadása valójában Radcliffe-Brown társadalmi struktúráról alkotott elképzelése ellen irányul – amely az emberek közötti kapcsolatok látható rendjét feltételezi –, ám ezt az '50-es években a brit antropológusok nagy része már nem osztotta. Mindenesetre a következő évtized vitái, a társadalmi cselekvők öntudatlanságának közös meggyőződésére alapozva, a strukturalizmus és a marxizmus között meglepő konvergenciát hívnak életre. Kettejük párbeszédében a marxizmus nem úszhatta meg, hogy Lévi-Strauss egyes marxista állásfoglalásokat kritikával ne illessen: a rokonsági viszonyok funkciójának alulbecslését; a társadalmi viszonyok formális architektúrájának előtérbe helyezését a konkrét történetiség kárára; az ember és a természet közötti viszonyok privilegizálását; s végül magát a munkamódszert, vagyis az etnográfiai anyagok kiemelését, elválasztását attól a társadalmi kontextustól, amelybe beilleszkednek. De, úgy tűnik, itt magán a strukturalizmuson belüli vitáról van szó, amely valójában a filozófiai doktrína bűvölete alatt állt.¹³

Az egyedüli marxista jellegű válaszok, Claude Parain válasza¹⁴ az anyagi kultúra történetének mindenképpen helytálló, ám részleges síkján bontakoznak ki. Parain Lévi-Strausst a francia humánföldrajz eredményeinek fényében olvassa: ám ebből a nézőpontból, hangzik az ellenvetés, valójában mennyire áll távol magyarázata az egyazon társadalmakban zajló kollektív választásokból eredő etnográfiai változatosságtól, Vidal de la Blache tanítványainak humánföldrajzától? Vajon nem úgy gondolta már a 20-as években Jules Siontól

¹⁰ Karády, Viktor: *Stratification intellectuelle, rapports sociaux et institutionnalistaion: enquête socio-historique sur la naissance de la discipline sociologique en France*. Paris, 1974. És újabban: *The Prehistory of Present-Day French Sociology (1917–1957)*. French Sociology. Rupture and Renewal since 1968. Szerkesztette: C. C. Lemert. New York, 1981. 54–78.

¹¹ Vidal, R.: *Signification et position de l'oeuvre de Lévi-Strauss*. *Annales E. S. C.* XIX. 1087–99.; Leach, Edmund: *Telstar et les aborigines ou „La pensée sauvage”*. *Annales E. S. C.* XIX. 1100–16.

¹² Lévi-Strauss, C.: *L'anthropologie sociale devant l'histoire*. *Annales E. S. C.* XV. 1960. 625–637.

¹³ Vö. Kallscheuer, O.: *Marxismo e teorie della conoscenza*. In: *Storia del marxismo*. VI. kötete. II. marxismo oggi. Torino, 1962. 409–82.

¹⁴ Parain, C.: *Structuralisme et histoire. La pensée*, XXIII. 1967. 38–52., különösen 47–49.

Lucien Febvre-ig és Maximilien Sorre-ig mindenki, hogy az életmódok – az anyagi, vallási vagy mágikus technikák együttese – nem racionális választások gyümölcsei? Ilyenformán a történészek viszonya a strukturalizmushoz, úgy tűnik, csupán „visszatérés a gyökerekhez”, a megújított és ragyogóvá varázsolt eredethez, ám mégis a folyamatosság keretében, ahol a referenciát továbbra is Durkheim és a kollektív reprezentációk jelentik, a kultúra ökológiai mátrixai.

II.

A hatvanas évek folyamán a történészek és a strukturalizmus közötti kapcsolat még virtuális, nincs hatással a kutatásra. Azonban kötelező útvonallá válik, amikor az évtized végén megjelennek az első történeti antropológiai munkák. Ezek különböző kutatási szálak mentén bontakoznak ki: a legközvetlenebbül a strukturalizmus hatása alatt állók mindegyikétől a szimbolikus rendszerek és a rokonság struktúráinak elemzésével foglalkoznak, míg egy harmadik kutatási irány – amelyet kényelmi szempontokból, Charles Tillyt követve, a retrospektív etnográfia terminussal fogunk illetni¹⁵ – nagyobb függetlenséget élvez a lévi-straussi hagyománnyal szemben, mint a febvre-i. Egyfajta kísérlet ez arra, hogy továbbfejlesszék – noha nem homogén módon – Marc Bloch metodológiai útmutatásait, különösen az interperszonális viszonymező és a normatív rendszerek közötti kapcsolat felismerésében, amit az *Annales* alapítója az új történeti kutatás központi problémájaként jelölt meg. Mindenekelőtt Maurice Agulhon,¹⁶ e „kiugrott” kommunista kutató úttörő jellegű munkája kelti ezt a benyomást, ő kezdi meg az ilyen jellegű tanulmányokat, ezzel a kutatás és nem az elméleti vita szintjén találva viszonyt antropológia és történelem között. Monumentális doktori értekezésében, melyet a 17–18. századi Provence-ról készített, inkább egy, a '60-as évek francia kultúrájában marginális témát fedez fel: ez a társadalmi viselkedések és a politikai struktúra témája. A népi politikai viselkedésnek a Forradalom és 1848 között bekövetkező gyors változását magyarázandó Agulhon a társadalmi élet egy kevésbé ismert és ellentmondásos dimenziójához fordul: a szociabilitás szintjén, amelyet az eleinte vallásos majd laikus népi társulások mechanizmusain keresztül követ, diffúz, spontán és kapilláris politikai viselkedések halmazából kiindulva módot talál társadalmi csoportok – és nem osztályok – azonosítására.

A tanulmány, ma újraolvasva, a történelem és az antropológia közötti kapcsolat tekintetében már egyáltalán nem tűnik marginálisnak. A két diszciplína közötti viszony konkrétan éppen a kollektív viselkedések tanulmányozásához igen gazdag anyagot nyújtó folklór szintjén alakult ki. Az elemzés azonban korlátozott mélységű: csupán helytörténészekre hivatkozik, a népi hagyományok 19. századi gyűjtőjeire, és meglepő, hogy nem utal Maussra és Robert Hertzre, egyszerűen a durkheimi etnográfiára. Elméleti támaszpontok persze Gurevics és mindenekelőtt Gabriel de Tarde, Durkheim nagy és félreismerett („kudarcot szenvedett”) ellenfele, a kollektív viselkedések és mindenekelőtt az imitáció mikro-szociológiájának kutatója. Végül Agulhon közvetlenül hivatkozik Paul Leuillot-ra, aki az '50-es években valójában jelentős kutatások nélkül tett javaslatot egy kutatási programra, az agrárrendszerekről és a folklórban kifejeződő népi pszichológiáról.

A szociabilitás elemzésén kívül a retrospektív etnográfia sokkal fontosabbnak tekintett szociológiai témák felé fordult, a reciprocitás fogalma történeti relevanciájának feltárásától és az ajándék elemzésétől egészen a család és a paraszti közösségek tanulmányozásáig. E kutatásokban néhány közös vonást fedezhetünk fel, a lévi-straussi strukturalizmus nyílt

¹⁵ Tilly, C.: Anthropology, History, and the „Annales”. Review, I. 1978. 207–213.

¹⁶ Gemelli, G. – Malatesta, M.: Le avventure della sociabilità. In: *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*. Szerkesztette: Gemelli, G. – Malatesta, M. Milano, 1982. 9–120., vö. továbbá Leuillot, P.: Ethnographie et folklore. *Annales E. S. C. V.* 1950. 371–374.

kritikájától egészen a blochi programmal való hangoztatott azonosulásig.¹⁷ A középpontban a család szerepéről kibontakozó vita áll a középkori és modern társadalmakban: itt módszertani érdeklődés és ideológiai elfogultság keveredik egymással. Egyrészt vannak, akik – például a kései Georges Duby – az angol társadalmi antropológiától, mindenekelőtt Jack Goodytól kölcsönzött családtörténettől indulva új szintézis kialakításának szükségességét hangsúlyozták a középkori társadalomról az interperszonális viszonyok, a csereszférák és társadalmi csoportok alapján, amelyeket ezek a perspektívák meghatározni szándékoznak. De olyanfajta nézőpontról van szó, amely, legalábbis egyelőre, mindenekelőtt kínosan ügyel arra, hogy egy adott társadalom kulturális manifesztációit a termelési struktúrákra vezesse vissza a marxista történetírásból származó, noha a gazdasági determinizmustól megtisztított sémák alapján.¹⁸ Másrészt viszont mindenképpen meglepő, hogy például a „család és társadalom” témájának szentelt *Annales*-szám programcikkében André Burguière úgy beszélt a családról, mint olyan társadalmi egységről, amelyre a *historizáló történelem* és az állam etnocentrikus történetének alternatívájaként másfajta történetírás építhető fel. Burguière a társadalmi élet családi dimenziójának megragadásával az individuum holisztikus koncepcióját is meghaladja, s ezzel együtt felfedezi a formális hatalom alternatíváját képező viszonyok területét. Egymással versengő entitásokként interpretálja a családot és az államot, így az egyik emelkedése egybeesik a másik hanyatlásával s fordítva. A *Gemeinschaft* és *Gesellschaft* 19. századi szembeállítását idéző kijelentés mindenesetre az ideológiai túldetermináltság jele – mintha a történeti antropológia egybeesne a „mindennapi” történetével –, ami végső soron, mint reduktív egyszerűsítő értelmezés, akadályt jelent, főként a preindusztriális társadalmak esetében. A családot mint nem szerződészerű, a politikai intézményekhez képest alternatív hatalom megnyilvánulását nem tekinti olyan dimenziónak, ahol kimunkálódik és megkonstruálódik a hatalom: másképp fogalmazva, nem ez a megkülönböztető jegy, amelyen a hatalom intézményesülését a kialakulását alátámasztó és bizonyos határok között meghatározó társadalmi rétegződés alapszik. Ebből a perspektívából nehéznek bizonyul magyarázattal szolgálni a családok együttesének – amelyet így a paraszti közösséggel azonosítunk – belső politikai dinamikájára: éppen Burguière esetében, plozevet-i kutatásai során a házasodási és örökösödési politikák tanulmányozása nem vezetett el a társadalmi rétegződés mátrixának felismeréséhez; a helyi elitet csupán a kívülről érkező hatások – mint például a Harmadik Köztársaság iskolázási és laikus politikája – interpretálására való képességén keresztül azonosította.¹⁹

További kutatást igényelne annak megvilágítása, hogy a család elemzése miért fordul át könnyen társadalmi-rétegződési modellekbe. Bizonyos, hogy a tanulmányok eleinte nyíltan inkább érték-, semmint politikai rendszert láttak a paraszti társadalomban, legalábbis abban az értelemben, hogy mihelyst felvázolták a gazdasági struktúrát, rögvést az erkölcsi értékek tárgyalásába fogtak: ezek felismerhetőek voltak a népesség vallásos magatartását tükröző dokumentumokban. E nézőpont nyilvánvalóan sokat köszönhet a '40-es évek amerikai antropológiájának, amelynek sikerét talán nem értékelték kellőképpen a '70-es évek francia retrospektív etnográfijában, ám minden bizonnyal felelős azért, hogy a kutatók igen gyakran hajlamosak a kontinuitás elemeit keresni a társadalmi-gazdasági szerveződés és a szimbolikus rendszerek között, semmint felvetnék a hatalom mikroviszonyainak

¹⁷ Vö. a Polányinak szentelt számot: *Annales E. S. C. XXIX. 1974. 1309–1379.*; vö. továbbá Duby, G.: *Guerriers et paysans. Paris, 1973.*; és *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme. Paris, 1978.*; Burguière, A.: *The New Annales: A Redefinition of the Late 1960's. Review, I. 1978. 195–205.*, és *The Fate of the History of „Mentalités” in the Annales. Comparative Studies in Society and History, XXIV. 1982. 424–37.*

¹⁸ Duby, G.: *Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble. Annales E. S. C. XXVI. 1971. 1–13.*, és *In the Interest of the Church. Times Literary Supplement, 1983. október 14. 1107.*

¹⁹ Burguière, A.: *Famille et société. Annales E. S. C. XXVII. 1972. 800.*, és *Bretons de Plozevet. Paris, 1975.*

problémáját mint az impulzusok közvetítésének és az egyik szintről a másikra (és viszont) történő átfordításának pillanatát.²⁰ Maga a politikai dimenzió újraértékelése, amely a retrospektív etnográfia fejlődését követte a '70-es években, Franciaországban inkább az esemény strukturális dimenzióinak, s nem a hatalom operatív dimenzióinak hangsúlyozásával járt együtt.²¹ Így az sem meglepő, ha a retrospektív etnográfia célját a kulturális és társadalmi állandók tanulmányozásával azonosítják. Ebben az értelemben Febvre-nek igaza volt, mikor 1950–51-ben profetikus hangsúllyal kijelentette: a választások, amelyek folyamatosan alakítják az emberi viselkedést, nem jelentenek központi problémát a múlt tanulmányozásában.

Ez még inkább igaz, ha megvizsgáljuk a '70-es évek második felében újtukra induló, a retrospektív etnográfiai tanulmányokkal vitázó kutatásokat: ezek ama szélsőségesen formalizált modellekből merítettek ihletet, amelyeket Françoise Héritier állított fel az Alto Volta-beli házassági stratégiák vizsgálatára.²² Ebben a vonalban helyezkednek el Françoise Zonabend és Yvonne Verdier munkái Minot közösségéről. E tanulmányokban, úgy látszik, a lévi-straussi kategóriák merev alkalmazása gyözedelmeskedik: inkább a rokon struktúrák súlyának igazolására törekednek az *ancien régime* társadalmában, semmint meghatároznák azok funkcióját a társadalmi változás folyamatában. A társadalmi átalakulás folyamatai iránti érdektelenség olykor nyilvánvaló korláttá válik, mint Elizabeth Claverie és Pierre Lamaison újabb munkájának esetében a Gévaudan-beli erőszakról és a rokonságról. Itt a hozományok visszaszerzésének szigorú módozatai megváltoztathatatlan vázat alkotnak, és e „sontváz” köré épül a közösség önállósága és átjárhatatlansága. Másutt azonban ez a perspektíva alkalmatlannak mutatkozik a társadalmi változás elemzésére, például Gérard Delille munkáiban, aki arra használja az egymással ellentétes családi reprodukciós stratégiák jelenlétét (virilokalitási, uxorlokalitási és neolokalitási rendszerek), hogy ezekkel határozza meg a különböző, és a piacgazdasággal eltérő módon összeegyeztethető gazdasági és társadalmi viselkedések pólusait, egyszóval az alternatív családi modellek közötti választásból egyfajta mátrixot alakítson ki, amely különbözőképpen kompatibilis a „gazdasági fejlődéssel”.

Ám a szimbolikus rendszerek tanulmányozása volt az a terület, ahol a febre-i orientáció súlya és a választás problémájának ebből következő ellaposítása ennél makacsabban kapcsolódott össze a strukturalista örökséggel: ezzel a mentalitástörténet kiterjedt, ám az általánosságoknál megmaradó területét alakították át oly módon, hogy az egyén és a környezet (ökológiai és emberi egyaránt) közötti viszonyok pszichológiai értelmezése került előtérbe a *civilisation* keretében. A '70-es évek kísérleteit a szimbolikus rendszerek funkcionalista olvasata jellemzi: ekkor a kollektív mentális reprezentációk éppannyira koherens, mint tudattalan (akár azt is mondhatnánk, koherens, amennyiben tudattalan) együttesinek homeosztatikusságát természetére kerül a hangsúly. Csak később keresik majd ezekben

²⁰ Bouchard, G.: *Le village immobile. Sennely-en-Sologne au XVIIIe siècle.* Paris, 1972.; Zink, A.: *Azereix. La vie d'une communauté rurale à la fin du XVIIIe siècle.* Paris, 1969. Vö. hasonló irányban Castan, Y.: *Honnéteté et relation sociales en Languedoc.* Paris, 1974., aki nem vesz tudomást a tárgy angol bibliográfiájáról, csupán az amerikaiáról. (Ruth Benedict, Margaret Mead és Melville Herskovitz)

²¹ Duby, G.: *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214.* Paris, 1973.

²² Vö. Héritier, F.: *L'exercice de la parenté.* Paris, 1981. Ebbe az irányba tartanak Jolas, T., Verdier, Z., Zonabend, F. munkái: *Parler famille. L'Homme, X. 1970. 5–26.*, Jolas és Zonabend: *Cousinage, voisinage.* In: *Echanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss.* Paris – La Haye, 1970. I. kötet, 169–180.; Zonabend, F.: *La parenté baptismale à Minot (Côte d'Or).* *Annales E. S. C. XXXIII.* 1978. 656–676.; újabban Delille, G.: *L'ordine dei villaggi e l'ordine dei campi.* In: *Annali della Storia d'Italia, VIII. kötet: Insediamenti e territorio.* Torino, 1985. 502–560., és Claverie, E. – Lamaison, P.: *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan 17e, 18e et 19e siècles.* Paris, 1982.

a különféle társadalmi környezetek kifejeződését, ám ezek igencsak parttalanok és homályosan meghatározottnak bizonyulnak az elemzés során. Így aztán továbbra is a mentális struktúrák kényszerítő jellegét emelik ki, párhuzamosan a földrajzi, gazdasági és demográfiai kötöttségekkel.

E tanulmányok tárgya mindenekelőtt a folklór, s különösképpen ennek narratív nyoma, az európai mítoszok és hiedelmek, amelyeket „hosszú időtartamban” vizsgálnak, az antik világtól az *ancien régime* végéig terjedően. A strukturális nyelvészet és az irodalom strukturális elemzése nyújtanak eszközöket a kifejezési formák „társadalmi” konnotációjához. Két hatás látszik ebből a szempontból meghatározónak. Egyik oldalról, Vladimir Propp újrafelfedezésétől indulva, a mese „népi” anyagát elemezték formális funkciók szempontjából, tehát nem tartalmilag. Ez nyilvánvalóan funkcionalista ihletettséggel megközelítés: noha jogosan hangsúlyozza a szimbolikus formák autonómiáját azokkal a társadalmi viszonyokkal szemben, amelyekben megmutatkoznak, mégis hajlamos ez utóbbiakat úgy kezelni, mint a látens funkciók pusztán empirikus variációit, s inkább annak szenteli erejét, hogy rekonstruálja a különböző megállapított funkciókat összekapcsoló viszonyokat. Ez a kérdésfeltevés összeforrt Dumézil tanításával, többé-kevésbé nyílt javaslatokban nyilvánulva meg az európai civilizáció szimbolikus rendszerének rekonstrukciójáról. A szimbolikus formák katalógusától indulva a preindusztriális Európa népeinek kollektív képzeletvilágát törekedtek rekonstruálni, és – ennek alárendelve – társadalmi vegyértékeit azonosítani. E kutatási irány legérettebb javaslata a generikus népi kultúra alapján kifejlődő elitkultúra tétele. Ezzel együtt láthatóvá válnak leginkább szembeötlő korlátai is, mindenekelőtt az, hogy ilyenképpen nehéz felmérni a kulturális átalakulások implikációit a hatalom vonatkozásában.²³ Másrészt az irodalom strukturális elemzése – különösképpen Bahtyin – lehetővé tette e keret gazdagítását és megvitatását, a népi kultúrát a *bas corporel* kódján alapuló szimbolikus rendszerre alakítva. Ezen az úton, amely egy évtizedre felélénkítette az úgynevezett népi kultúra tanulmányozását, a történészek végül elérkeztek oda, hogy újraértékeljék a néptömegeket elnyomó és ellenőrző folyamatokat, különösképpen az ellenreformációét, amelynek így aztán egyoldalúan az agresszív aspektusait emelték ki, és a feltételezett mögöttes kulturális egység felbomlasztójaként tűntették fel.²⁴

A szimbolikus rendszerek elemzésének e két szála közös nevezőre lel abban a Lévi-Straussi eljárásban, amely a formából vezeti le a funkciót.²⁵ Világos, hogy olyan kibúvóról van szó, amellyel könnyű mentség található a kontextus – ahol a tanulmányozott folyamatok zajlanak – gyakorta fáradságos rekonstrukciójának hiányára, azonban súlyos interpretációs korlátokat állít a kutató elé. Lássuk a hetvenes évek történetírásának kedvelt tárgyait, mint például a *charivari* világi rituáléját: a kollektív viselkedés formáinak elemzését nem egyértelmű perspektívából végzik, s ez azzal a kockázattal jár, hogy normatív értékeket tulajdonítanak kulturális sztereotípiáknak. Ez nyilvánvaló például, amikor az inverzió rituáléját azonosítják az alsóbb néposztályok tipikus kulturális kódjaival, ami viszont abból

²³ Lévi-Strauss, C.: La structure et la forme: Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. In: Anthropologie structurale deux. Paris, 1978. De vö. LeGoff, Jacques – Vidal-Naquet, Pierre: Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois. In: Lévi-Staruss. Paris, 1979. Vö. továbbá Le Goff, J.: Mélusine maternelle et déficheuse. Annales E. S. C. XXVI. 1971. 587–622.; továbbá Schmitt, J.-C.: „Religion populaire” et culture folklorique. Annales E. S. C. XXXI. 1976. 941–53.; Les traditions folkloriques dans la culture médiévale: quelques réflexions de méthode. Archives de sciences sociales de religions, LII. 1981. 5–20., és mindenekelőtt Schmitt, J.-C.: La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeaux. Quaderni storici, XIV. 1979. 416–39., és Il santo levriero. Guinefort guaritore di bambini. Torino, 1981.

²⁴ Bahtyin, M.: L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Torino, 1979. (Magyar nyelven: François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest, 1982.) Bahtyin egyfajta alkalmazásához vö. Muchembled, R.: Culture populaire et culture des élites. Paris, 1978.

²⁵ LeGoff, J. – Schmitt, J.-C.: Le Charivari. Paris – La Haye, 1981.

az *a priori* feltevésből ered, hogy az inverzió rituáléjának – mint például az ünnepi harangzás –, amely „népi” konnotációkat vesz fel, *minden esetben* az a funkciója, hogy tagadó formában hangsúlyozza a morális rendet. Eljárásuk teljes mértékig összegeyzethetőnek tűnik a lévi-straussi útmutatással, amely szerint a normák a társadalmi cselekvők által tudatlanul osztott értékeket fejezik ki, és az egyének tudatától függetlenül létező struktúrához képest minőségileg alacsonyabb szinten helyezkednek el. Ebben a keretben az ellen-tétes eljárás, vagyis ha az empirizmus nevében lemondunk a formák (kifejezési, rituális stb.) kutatásáról, hogy csupán a viselkedések és a mögöttes formák leírására szorítkozzunk, hasonlóképpen reduktívnak bizonyul. A probléma talán másutt keresendő. A formális struktúrák éppúgy, mint a normatív rendszerek, a tanulmányozott társadalmi formációk egyensúlyi helyzetét feltételezik abban az értelemben, hogy mindkettő a cselekedetek és a szimbolikus nyelvezetek közötti viszonyok adott állapotának rendjét tükrözi. Kizárólag az tenné lehetővé a jelrendszerekben disszonáns nyelvezetek megragadását, ha a változást, a történeti folyamatokat fogadjuk el az elemzés alapjául, s nem csupán azért, mert e nyelvezetek képesek elkendőzni a valóságot, hanem mert az egyének magához a változáshoz alakíthatják őket. Hasonlóképpen úgy tűnik, hogy csak egy mítosz vagy bármilyen egyéb kifejezési forma variációinak türelmes, különböző területi, népességi és társadalmi környezetben, s éppígy ezeken belül különböző helyzetekben történő leltározása képes előre jutatni a szimbolikus rendszerek elemzését. Egy ilyesfajta olvasat, amelyet a hetvenes évek elején Edmund Leach kísérelt meg,²⁶ azzal az előnnyel jár, hogy jelzi az egy adott folyamatban jelenlévő – mitikus, rituális és normatív – alternatívák skáláját, és rekonstruálja az eltérő kulturális opciók (és minden, ami ebből következik) közötti választások vagy a nem választás logikáját. Persze ez feltételezi, hogy létezhet – módszertani és elméleti értelemben – olyan történeti antropológia, amely nem egyensúlyi modelleken alapszik. És éppen ez volt a témája azoknak a vitáknak, amelyek ekkoriban az angolszász kulturális antropológiát foglalkoztatták.

III.

A társadalmi antropológia hatása a történeti kutatásra konkrétan Angliában is csak a '60-as évek végétől mutatkozik meg. Az időpont kétségkívül az évtized második felének tömegmozgalmaiban lel magyarázatra: a fiatalok és nők, etnikai kisebbségek és marginális csoportok előreláthatatlan és ki nem számítható aktív közéleti jelenléte néhány történészt arra indított, hogy az antropológiához – és hasonlóképpen a pszichoanalízishez²⁷ – forduljanak értelmezési kategóriáikért, amelyek alkalmasak a múltbéli nyugati társadalmakban a kortárs események főszereplőivé emelkedőkhöz hasonló csoportok jelenlétének bemutatására. Ebből a szempontból az antropológia kettős és ellentmondásos funkcióval bírt. Eleinte főleg kutatási témákat nyújtott: az etnográfiai esetek kimeríthetetlen változatossága így aztán ellensúlyként működött a nyugati történetírás etnocentrizmusával szemben. Kivételeket és változatokat mutatott fel, amelyek a jelen relativista nézőpontját vetítették rá a történész kutatási tárgyaira, ezzel olyan képet alkottak a múltból, amely „tőlünk eltérő” ugyan, mégis analógiás olvasat adható róla. Másrészt az „eredet utáni vágy” olyan hatással volt a történészekre, hogy az etnográfiai adatokkal együtt áttemelték saját munkáikba az ezekről adott interpretációkat is. Ez az antropológiai kategóriák univerzalisztikus értelmű használatához vezetett. Mindenekelőtt a *women's history* esetében nyilvánvaló ez, amely az antropológusok által kidolgozott néhány fogalmat és dichotómiát próbált sommásan iga-

²⁶ Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, 1964.

²⁷ Vö. Weinstein, F. – Platt, G. M.: *Sociologia, storia, psicoanalisi*. Torino, 1983.; Starace, G.: *La psicostoria*. Milano, 1988.

zolni – például a szexuális szférák közötti megkülönböztetés, férfiak és nők közötti hatalmi aszimmetria, a nő-természet és férfi-kultúra, domesztikus és publikus közötti oppozíció, a kettő között húzódo kulturális határok, mint például a nők veszélyességének és alávettségének metaforája, a tisztátalanság –, ám a kísérlet végül kudarcba fulladt.²⁸

Mindenestre a hatvanas évek konfliktusai bizonyos értelemben meghatározták a történelem és antropológia közötti közeledést, a társadalmi változás definíciója körüli közös kutatás és az értelmezéshez szükséges eszközök kialakítása felé fordult a figyelem. A közeledés a két tudományterületen működő magyarázó paradigmák általánosabb válságának és a sokáig elfogadott társadalomelméletek, a marxizmus és a funkcionalizmus ezt követő revíziós folyamatának²⁹ egyik aspektusa. Hosszú és zavaros folyamat, több szempontból is. Egyrészt az antropológia expanziója a komplex társadalmak irányába a nagyobb kiterjedésű aggregátumok elemzésénél problémákat vetett fel, s végül megrendítette a kutatók abba vetett hitét, hogy a sajátos társadalmi egységekben a szerepek és a státusz világának aprólékos ábrázolása előreláthatóvá tenné a társadalmi változás irányait. Ez a tendencia közös az egész angol nyelvű antropológiában, ám a brit társadalmi antropológiában a birodalom széthullása a gyarmati adminisztráció ideológiájával és követelményeivel – amely az antropológust az alávetett népek viselkedésének „felügyelője” szerepbe igyekezett kényszeríteni – való nyílt szakításhoz vezetett. Az angolszász társadalmi antropológusok eltávolodása a gyarmati kormányzat céljaitól minden bizonnyal felelős néhány ideológiai állásfoglalásért; ennek visszatükröződését láthatjuk abban, hogy az '50-es években néhányan közeledtek a *Past and Present* körül gyülekező marxista történetíráshoz. Peter Worsley, Edmund Leach és Max Gluckman néhány munkájukat a folyóiratban jelentették meg,³⁰ az évtized végén pedig Jack Goody a szerkesztőségbe is bekerült. Ám a történelem és az antropológia közötti konvergencia nem korlátozódik e radikális állásfoglalásokra. A fordulat szembeötlő aspektusai abban a módszertani vitában körvonalazódnak, amelyben a történelem és az időbeli dimenzió elsődrendű helyet foglalnak el. Radcliffe-Brown követője, Edward Evans-Pritchard már 1951-ben számba vette kollégái azon hibáit, amelyek a történetírás iránti érdektelenségük következményei – az írott források gyermeteg kezelésétől az idő mint magyarázó faktor alábecsléséig –, és Malinowski és Radcliffe-Brown szinkron funkcionálisával vitatkozva a történelem és az antropológia közötti eltérést technikai eltéréssé és a perspektívák különbözőségére redukálta, a kivételezett beszélgetőpartnereket a *historiens-sociologues*-ban és a gazdasági-jogi történetészekben jelölte ki. Ő maga, és nyomában Nadel, a tanulmányozott népek *történetét* írták.³¹

Ebben a kontextusban úgy tűnt, a társadalmi antropológia lehetséges megoldást – és egyben politikai-kulturális nyitást is – jelent a történetészek számára a magyarázó paradigmák válságára. E második vonás uralkodó a marxista történetírásban, amely Eric Hobsbawm-mal Worsleynek és Gluckmannak a komplex társadalmakon belüli konfliktusról

²⁸ Vö. Pomata, G.: La storia delle donne: una questione di confine. In: Il mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca. Vol. II: Questioni di metodo. Szerkesztette: G. De Luna, G. Ortoleva, M. Revelli, N. Tranfaglia. Firenze, 1983. 1434–69., lásd továbbá Zimbalist Rosaldo, M.: Usi e abusi dell'antropologia. Nuova DWF, V. 1981. 61–87., és Davis, N. Zemon: La storia delle donne in transizione: il caso europeo. Nuova DWF, I. 1977. 7–34.

²⁹ Elias, Norbert: What is sociology? London, 1978.; Smith, A. D.: The Concept of Social Change. A Critique of Functionalist Theory. London, 1976.; Cole, J.: Anthropology Comes Part-Way Home: Communities Studies in Europe. Annual Review of Anthropology, VIII. 1977. 349–79.

³⁰ Worsley, P.: Asian Contacts with Australia. Past and Present, 1954. No. 7. 1–11.; Gluckman, M.: The Peace in the Feud. Past and Present, 1955, No. 8. 1–14.; Leach, E.: Hydraulic Society in Ceylon. Past and Present, 1958. No. 15. 2–26.; Goody, J.: Indo-European Society. Past and Present, 1959. No. 16. 88–92.

³¹ Evans-Pritchard, E. E.: Essays in Social Anthropology. London, 1965., és The Sanusy of Cyrenaica. Oxford, 1948.; Nadel, S. F.: A Black Byzantium. London, 1942.

szóló munkáiban felfedezi a lehetőséget, hogy ebbe az irányba terelje az alsóbb osztályok történetírását a dekolonizáció érintette területeken. Másrészről az antropológia bővölete főleg módszertani vonatkozásokban jelentkezett: a társadalmi antropológiát jellemző funkcionalista magyarázathoz – vagyis: „minden egyes dolgot egy másikkal magyarázunk” – terápiaként fordultak a történeti paradigmát tipikusan jellemző vulgáris marxizmussal szemben; mint egyfajta ellenszerhez a történetírásban uralkodó *sensus communis* és a források fel-színes, teleologikus olvasatával szemben. Különösképpen Keith Thomas alakított ki ebből a '60-as évek elején egyfajta *passé-partout*-t, amely képes volt magyarázatot adni a legkülön-félőbb történeti jelenségekre, a preindusztriális társadalmak rituális és ünnepi kalendáriu-mától a boszorkánysáig, a konfliktusformáktól a tiltakozási mozgalmakig, a gazdasági in-tézményektől az iparosodás folyamatáig.³²

A válságot kiváltó tényező, amelyet figyelemmel kell kísérnünk, mindenesetre a ha-gyományos közgazdaságtan mint vezető diszciplína hanyatlása, ami annak köszönhetően következett be, hogy képtelen volt empirikusan igazolható hipotéziseket felállítani a piac-gazdaság kialakulásáról a „megkésétt” társadalmakban, illetve a feudalizmusból a kapita-lizmusból történő átmenetről. Később szükségessé vált, hogy az átalakulás elemzésébe nem gazdasági változókat vezessenek be, mint például kulturális értékek, társadalmi normák, a politikai rendszerek stb., amelyek késleltették a paraszti társadalmakban a csere és a kor-mányzás nyugati modelljeinek elsajátítását.³³

A kutatás lehetséges irányainak egyikeként kínálkozott, hogy a társadalmi antropoló-giához forduljanak. Lényegében azt sugallta ez a történészeknek, hogy az *ancien régime* fa-lusi népességét és a városi *menu peuple*-öt a jelen Európán kívüli népességéhez hasonlítsák. Ezt az analógiát különféle, egymással ellentétes módon használták ki. Eleinte a hagyomá-nyos és szokásszerű értékek és normák összességével azonosított kutatási tárgyak idegen-szerűségét adottnak fogadták el. Meglepő és magyarázatra vár, milyen erőteljes változással szembeni ellenállás tapasztalható azokban a társadalmi együttesekben, amelyekről feltéte-lezték, hogy egyazon kultúrában osztoznak. Így az E. P. Thompson által a 18. századi ang-liai éhséglázadások alapján azonosított „morális ökonómia” dimenziója feltételezi a kö-zösség morális kohézióját; ez végül sikerrel befolyásolja a helyi politikai és adminisztratív elitet, erős protekcionista attitűdöt kényszerítve rájuk akár a politikai hatalom centrumá-val, akár az elitet jellemző szabadpiaci elvekkel szemben. Amint látható, teljes egészében a kultúra primátusát hangsúlyozó nézőpontról van szó, amely közvetlen kontinuitást állít fel viselkedések és népi értékek között: a törések inkább feljebb és a közösségen kívül lelhetők fel, nemzeti társadalmi és politikai eliteket határozva meg, és csupán ezeknek tulajdonít újító képességet. Thompson nyomán más tanulmányok megkísérelték a korai európai átalakulásait normatív rendszerek közötti konfliktusok fogalmaiban olvasni. John Bossy interpretációi az ellenreformációról, Thomas kutatása a mágia hanyatlásáról s később Peter Burke-é a korai európai népi kultúrájáról³⁴ előfeltevésképpen olyan képet fogadnak el

³² Hobsbawm, E. J.: *Per lo studio delle classi subalterne*. Società, XV. 1959. 436–439.; Thomas, K.: *History and Anthropology. Past and Present*, 1963. No. 24. 3–24.

³³ Vö. Arrighi, G.: *Sviluppo economico e sovrastrutture in Africa*. Torino, 1969., különösen I. fejezet. Hasonló irányba tartanak a Polányi-iskola munkái, például Polányi, Károly (Ed.): *Traffici e mer-cati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*. Torino, 1978., és A. V. Csajanov újbóli felfedezése, *The Theory of Peasant Economy*. Szerkesztette: D. Thorner, B. Kerblay, R. E. F. Smith. Homewood, 1966., erről vö. Thorner, D.: *Peasant Economy as a Category in Economic History*. In: *Deuxième Conférence Internationale d'histoire économique*. Paris, 1962. E témákat tárgyalta Grendi, E.: *Polanyi*. *Dall'antropologia economica alla microanalisi storica*. Milano, 1978., és *L'antropologia economica* (Ed.) Torino, 1972.

³⁴ Thompson, E. P.: *The Moral Economy of the English Crowd in the XVIIIth Century*. *Past and Present*, 1971. No. 50. 76–136.; Bossy, J.: *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*. *Past and Present*, 1970. No. 47. 51–70.; Thomas, K.: *Religion and the Decline of Magic*.

a változásról, mintha összeegyeztethetetlen kulturális hagyományok közötti konfliktus terméke lenne. Bossynál és Burke-nél a hivatkozási alap Robert Redfield iskolája³⁵ és abbéli meggyőződése, hogy a kultúrák hierarchiája („nagy” és „kicsi” hagyományok) társadalmi hierarchiát rejt maga mögött, míg Thomas számára az a probléma, hogy azonosítsa a változást a mentális kategóriák újraosztályozásával.

E zsákutcából két irányban kísérleték meg a kijutást – eltérő eredménnyel. Egyrésztől mindenekelőtt Jack Goody munkái mentén erőfeszítések történtek a normatív rendszerek globális, főleg térbeli összehasonlítására.³⁶ A módszer nyíltan Blochra, Vinogradovra, Maitlandra és Homansra hivatkozik azon normák komparatív tanulmányozásában, amelyek olyan egyetemes társadalmi egységek struktúráját határozzák meg, mint például a család. A hangsúlyt inkább a folyamatosság tényezőire helyezik (az intézmény reprodukciójára), semmint a dinamikusakra, s a család struktúrája és a „termelési módok” (intenzív, extenzív, feudális) struktúrájának korrelációját kívánják kimutatni, noha ezzel együtt arra is törekednek, hogy rámutassanak a következményekre, amelyeket a normatív rendszer határoz meg a háztartás belüli szerepek elosztásában. Hogy e módszertan mennyire nyilvánvalóan adósa a strukturál-funkcionalista paradigmának, azt az egyének által betöltött formális szerepek hangsúlyozásában érhetjük tetten; ez utóbbiak meghatározása lehetővé teszi, hogy az áramlathoz tartozó kutatók visszanyúljanak a szimbolikus rendszerekhez, amelyeken keresztül a társadalom reprodukciója az egyénekre hatást gyakorol. Az a gyanúnk, hogy a szimbolikus rendszerek ebben az esetben is közvetlenül visszatükrözik a személyek közötti viszonyokat. Valójában az európai család etnográfia hiányzik, amelyet egyedül és gyakran szívetelten kutatnak olyan kutatók, mint Diane Owen Hughes és Christiane Klapisch.³⁷

Éppen a szimbolikus rendszereket és a személyközi viszonyokat összekötő kapcsolat kiaknázása tette lehetővé az angol társadalmi antropológia számára, hogy összetettebb képet alakítsanak ki a viselkedések és értékek közötti viszonyról, távol maradván azoktól a konceptualizációktól, amelyek akárcsak halványan is hasonlítanak a marxi teóriákhoz. Különösképpen Max Gluckman és iskolája nyitott nemzetközi vitát ezekről a témákról az '50-es években, amelyben részt vettek kisebbségben lévő, ám harcra kész angol és észak-amerikai tudósok; a vita az *Association of Social Anthropologists* kiadványaiban öltött formát. A történeti diszciplínákkal fenntartott kapcsolat felszabadítóan hat, egyrészt *History and Social Anthropology* sokatmondó címen közleményeket hívta életre, másrészt egy kollektív kötetet a boszorkányság témájáról történészek és antropológusok közös tanulmányaival.³⁸ Ez a viszony nem azon alapszik, hogy az antropológusok közvetlenül elfogadják a történeti magyarázó és elbeszélő paradigmákat, amint azt Evans-Pritchard a megelőző évtizedben

London, 1971., erről vö. Geertz, H. – Thomas, K.: *An Anthropology of Religion and Magic*. *Journal of Interdisciplinary History*, VI. 1975. 71–109.; Burke, P.: *Popular Culture in Early Modern Europe*. London, 1978., magyar nyelven: *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Századvég, 1991.

³⁵ Redfield, R.: *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago, 1956.

³⁶ *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe. 1200–1800*. Szerkesztette: J. Goody, J. Thirsk, E. P. Thompson. Cambridge, 1976.; Goody, J.: *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, 1983.

³⁷ Owen Hughes, D.: *Toward Historical Ethnography: Notarial records and Family History in the Middle Ages*. *Historical Methods Newsletter*, VII. 1974. Újranyomva In: *Medieval City*. Szerkesztette: A. Miskim. New Haven (Co.), 1978. 163–79.; Klapisch, C.: „Parenti, amici e vicini”: il territorio urbano d'una famiglia mercantile nel XV secolo. *Quaderni storici*, XI. 1976. 953–82.

³⁸ Lewis, I. (Ed.): *Tavistock*. London, 1968.; helytállóak M. I. Finlay kritikái: *Uso e abuso della storia*. Torino, 1981. (a továbbiakban: Finlay), különösen a VI. fejezet 149–176. Az ASA történetét M. Gluckman és F. Eggar vázolta fel a *General Introduction*-ben az első négy monográfiához, M. Banton (Ed.): *Witchcraft. Confessions and Accusations*. London, 1970., olaszul in: M. Douglas (Ed.): *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*. Torino, 1980. (a továbbiakban: *La stregoneria*)

feltételezte: inkább a komplex társadalmak elemzésének olyan módszerét kívánják kidolgozni, amely számol az idővel és a változással. Ebben a folyamatban döntő szerepre tesznek szert az interperszonális viszonyok analitikus relevanciájáról folytatott elmélkedések: ezek mind az úgynevezett manchesteri iskola, mind az Eric Wolfhoz kötődő amerikai tudóscsoportok kedvelt kutatási tárgyai. Ez utóbbiak, Közép-Amerikában végzett terepkutatásoktól kiindulva az interperszonális viszonyok egész skáláját fedezték fel, szélesebb viszonyuniverzumokba – politikai és gazdasági, az állammal és a piaccal fenntartott viszony – helyezett paraszti közösségeken belül, hangsúlyozva az úgynevezett kétpólusú viszonyok (például kliens – patrónus) szerepét a lokális társadalmi rétegződésben. A terepen tapasztalt hatalmi aszimmetriák előfeltételezik és bizonyos értelemben vissza is tükrözik a paraszti társadalom és a külvilág közötti átfogóbb viszonyokat – sajátos konfigurációkat, amelyeket az állam és a piac helyi viszonyokra gyakorolt nyomása határoz meg.³⁹

Hasonló irányba tartanak Max Gluckman és a manchesteri iskola⁴⁰ munkái is. A '40-es évek végéig kimutatták, hogy a partikuláris helyzetek tanulmányozása mennyiben teszi lehetővé egy komplex társadalom strukturális elemeinek illusztrálását. E megfigyelési és adatgyűjtési módszer lehetőségeit az ezt követő két évtizedben J. Clyde Mitchell és Toden Van Velsen bontotta ki. Egy specifikus társadalmi helyzet, a kalela tánc aprólékos elemzésén keresztül Mitchellnek sikerült rekonstruálnia a törzsek közötti viszonyok szövedékét, amelyek Copperbelt egész régióját átszövik. Van Velsennél ellenben a fehér jelenléttől nagyon erősen átalakított törzsi szerveződés hozza napvilágra, hogy egyének és kisebb csoportok miképpen adaptálnak különböző szerepeket és igazodnak különböző érdekekhez. Heterogén, változatos helyzetekhez vezet ez, amelyeket csupán az egyedülálló individuum és viszonyhálózatának elemzése tárhat fel igazán mélyen: azok a pillanatok, amikor az egyének kapcsolataikat használják saját hatalmi pozícióik növelésére és védelmére.

Az új megfigyelési módszer Gluckman tanítványainak csoportját a funkcionalista elemzésen túla vezeti. Az elemzés klasszikus kategóriái, a társadalmi szerepek öntőformái továbbra is a rokonság és a nyelvezetek, ám összetettebb politikai viszonyok részeként fogják fel ezeket, s nem meghatározó struktúrákként. A komplexitás felismerése lehetővé teszi a konfliktus olyasfajta elképzelésének meghaladását, amely szerint ez a társadalmi egyensúlyon belül működne – a Nuer társadalom Evans-Pritchard-i elemzését még ez jellemezte –, és azt is, hogy – Gluckman megfogalmazása szerint – úgy tekintsenek magára az egyensúlyra, mint törések és összeilleszkedések folyamatára. Olyan állásfoglalásról van szó, amely – noha nem foglalkozik az idővel – a társadalmi struktúra diakronikus olvasatát teszi lehetővé, éppen ismétlődő krízisei mentén. Victor Turner ad példászerű illusztrációt erről: a konfliktus megszokott dolog, de léteznek rituális mechanizmusok, hogy legalább időnként megvalósuljon a csoportok egysége. A cselekedeteket magában foglaló kontextus aprólékos meghatározása normák és viselkedések viszonyának új olvasatát teszi lehetővé, és a nagyobb társadalmi egységek esetében a rituális területét önálló elemzés tárgyává teszi. A gyarmatosítás kialakította helyzetekben a törzsi kultúrák nyújtják a társadalmi valóság értelmezési kategóriáit, modelleket, amelyek között konkrétan választani kell. Így aztán a Mitchell által megfigyelt törzsek közötti viszonyok szimbolikus keretet nyújtanak, amelyhez adaptálni kell az új, a városi környezetben kialakított kapcsolatokat.

³⁹ Wolf, E.: *Peasants*. Englewood Cliffs (III.), 1966.

⁴⁰ Az alapszövegek a következők: Gluckman, M.: *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester, 1958.; Mitchell, J. C.: *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester, 1956.; Van Velsen, J.: *The Politics of Kinship*. Manchester, 1964.; Turner, V.: *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu Village Life*. 1957.; Epstein, Q. L.: *Politics in an Urban African Community*. 1958. A manchesteri iskola kutatási irányát bemutatja G. Arrighi a *La politica della parentela* Bevezetőjében (szerkesztette: G. Arrighi és L. Passerini), Milano, 1976. 11–31. Vö. továbbá Gellner, R.: *Sociology and Social Anthropology*. In: *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London, 1973.

Ezek a javaslatok a társadalmi változás összetett megfogalmazására ösztönöznek: a városi környezetben létrejövő társadalmi interakciók különböző szférái eltérő ritmussal és intenzitással változnak, konfliktusokat és kríziseket eredményeznek; a törzsi társadalmi struktúrából örökölt kategóriák idegen helyzetekbe átemelve konfliktusokat és konkurenciát táplálnak. Más esetekben ellenben ezek a normák és szokások tudatos, a cselekvők rendelkezésére álló örökségnek tűnnek, és ők stratégiai céljaikhoz alkalmazva használják ezeket.

A felsorolt eredmények nyilvánvaló hozadéka, hogy magyarázattal szolgálnak arra, miért látjuk úgy, hogy a normákat és a szokásokat – ha pontos kontextusukban tanulmányozzák őket – gyakran különböző célok torzítják és térítik el. Ez a szimbolikus rendszerek és a normatív kódok „vissza-fordításának” végeláthatatlan folyamata: a történések számára természetesnek tűnik mindez. A meghatározások, amelyeket erről a manchesteri iskola adott, lehetővé tették, hogy igen fontos problémákat gondoljanak újra. Különösen olyasfajta hitekről derült ki, mint a boszorkányság – ha azokban a társadalmi egységekben helyezi el őket a kutató, amelyekben megjelennek –, hogy a társadalmi változás folyamatával állnak kapcsolatban, noha nem közvetlenül, inkább sajátosan torzítva. Az Alan Macfarlane tanulmányozta angliai esetekben a vádak, amelyeket a hanyatló közösségi szolidaritási rendszerek peremre szorult képviselői vontak magukra, úgy látszik, a gazdasági átalakulás folyamatával állnak kapcsolatban, e modell szerint talán túlságosan szorosan is. A Paul Boyer és Stephen Nissenbaum vizsgálta észak-amerikai esetben a vádak helyi frakciók konfliktusára vezetik vissza.⁴¹ A boszorkányság mint az irigység intézményesülésének hipotézise – ezt Evans-Pritchard fogalmazta meg először – testhez állónak mutatkozott a komplex társadalmak változási folyamataiból eredő helyzetekre. Az extrém kontextualizálás módszere mindenesetre gyümölcsöző volt. Úgy látszott, nem csupán a kulturális formák elemzésére alkalmazható, a tisztességtől⁴² egészen a modern kori vallásosság változásáig, hanem a preindusztriális Európa társadalmi struktúráján belüli konfliktusok természetének újrafogalmazására is ösztönözött. A tizenhetedik századi angliai helyi konfliktusok elemzése arra vezette Thompsont, hogy felismerje a hatalomelosztás változásának jogi következményeit, amely egybeesett a Whigek emelkedésével, míg Robert Harding a helyi konfliktusok megoldásának procedúráját a 16. század végi Franciaországban olyan folyamatnak látta, amely az intendánsi intézmény születéséhez vezetett. Végül éppen a helyi hatalom dinamikáját szem előtt tartva Peter Brown azonosítani tudta a szentkultusz gyökereit, amellyel egy mély kulturális változást hagytak jóvá, az élők és a holtak közötti viszony változását: de amint saját maga pontosítja, e konklúziót éppen azzal tudta elérni, hogy elhagyta a szentkultusz terjedésének a két vallási szint (magas és népi) elméletére alapozott magyarázatát. Ebben az irányban a legsikerültebb eredménynek Natalie Zemon Davisé tűnik, aki a 16. századi francia városi népesség társadalmi viselkedéséből a paraszti társadalmi struktúrából örökölt, ám az új életkörülményekhez alakított szimbolikus rendszereket elemzett ki.⁴³

⁴¹ MacFarlane, A.: La stregoneria nell'Essex in epoca Tudor e Stuart. In: La stregoneria 121–143.; Boyer, P. – Nissenbaum, S.: Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft. Cambridge, (Mass.), 1974. (Magyar fordítása előkészületben.)

⁴² Vö. James, M.: English Politics and the Concept of Honour. 1485–1642. Oxford, 1978.; Cavallo, S. – Cerutti, S.: Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento. Quaderni storici, XV. 1980. 346–83.; Cavallo, S.: Assistenza femminile e tutela dell'onore nella Torino del XVIII secolo. Annali della Fondazione Einaudi. Torino, 1980. 127–55.; Grendi, E.: Ideologia della carità e società indisciplinata: la costruzione del sistema assistenziale genovese (1470–1670). In: Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna. Szerkesztette: G. Politi, M. Rosa, F. Della Peruta. Cremona, 1982. 59–75.

⁴³ Thompson, E. P.: Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act. London, 1977.; Harding, R.: The Anatomy of a Power Elite. New Haven (Conn.), 1981.; Brown, P.: The Cult of the Saints. Its

A múltbéli társadalmakra alkalmazott „szituációs” elemzés lehetővé teszi tehát a kulturális kódok és szimbolikus rendszerek visszavezetését az interperszonális viszonyok sajátos kötelékeihez, amelyeken keresztül megragadható a társadalmi változás: ám az illusztrációt nem keverhetjük össze a magyarázattal; s valóban, az ilyesfajta elemzés nem igazolja a változást, megelégszik azzal, hogy visszavezesse – amennyiben külső hatásra következett be – a tanulmányozott helyzetekre. A változás belső gyökerei azonosításának problémája továbbra is megoldatlan maradt. A következő évtizedben az angolszász társadalmi antropológia bizonyos fejleményei ezzel a kérdéssel foglalkoztak; a *network analysis*en keresztül a normák és viselkedések közötti távolság problematikájának elhagyásához vezettek, és közvetlenül e feszültséget tették meg a státusz és az ezt meghatározó szimbolikus rendszerek kialakításnak alapjává. E felfogásában a társadalmi antropológia a módszertani individualizmustól származó interpretációs sémákat foglal el, felfüggesztve a strukturál-funkcionalista hagyományt. A *network analysis* – amely egymástól függetlenül alakult ki az Egyesült Államokban és angol-afrikai kutatóközpontokban – azokat a módokat kívánja meghatározni, amint egy adott társadalomhoz tartozó egyéneket egyesítő kötelékek elágazásai meghatározzák azok viselkedéseit.⁴⁴ A személyek közti viszonyháló néhány formális jellegzetessége – kohézió, mélység stb. – lehetővé teszi a komplex, hiányosan strukturált társadalomban a háló természetének, kiterjedésének és tartalmának meghatározását: a viszonyok különböző típusai egy norvég parókiában, a háztartási feladatok megosztása egyes londoni családokban, a városi viselkedés Rhodesiában, a választások egy indián faluban képezik az első „etnográfiai” példákat.⁴⁵ A viszony intenzitása – amely a kölcsönös kötelezettségek figyelembe vételére készlet – és formája közötti korreláció lehetővé teszi ezután az egyéni cselekvés során megmutató társadalmi kohézió fokozatainak megkonstruálását: az egyén hatalmát és szerepét saját viszonyhálójá határozza meg, és nem genealogikus helyzete. A szerepelmélet mély átalakulásáról van itt szó: sikerül végül lefednie az egyének és a formális csoportok közötti bizonytalan területet.

Noha a *network analysis* lényegileg egyén-központú információgyűjtési technika, az amerikai szociológia egy szegmensével – a csereelmélettől a játékelméletig és a szimbolikus interakcionizmusig, különösképpen Erving Goffman munkásságával – találkozáva nyilvánvalóvá vált, milyen anti-funkcionalista lehetőségek rejlenek benne.⁴⁶ E találkozás az egyéni cselekvés elválaszthatatlanul dinamikus jellegének elemzését szolgáló analitikus eszközök kidolgozását segítette elő. Alapját a tranzakció, vagyis két cselekvő közötti, a kölcsönösség által szisztematikusan irányított interakció fogalma képezi; tehát az az elv, amely szerint az interakció során nyert értékeknek egyenlőknek vagy nagyobbaknak kell lenniük az elvesztettekénél. A hatalmi különbségek tehát a tranzakció folyamatából születnek, és nem a cselekvők korábbi státuszából, sem az ellenőrzésük alatt tartott gazdasági forrásokból. Az egyének képesek manipulálni, mozgásba hozni saját viszonyhálójukat, hogy gazdasági, politikai stb. választásoktól meghatározott céljaikat elérjék; e stratégiai hozzáállás alakítja

Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981. (Magyar nyelven: A szentkultusz. Atlantisz, Budapest, 1993.); Zemos Davis, N.: Society and Culture in Early Modern France. Stanford (Cal.), 1975. Magyarul: Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban. 2001.

⁴⁴ Mitchell, J. C.: Social Networks. Annual Review of Anthropology, III. 1974. 279–99.

⁴⁵ Barnes, J. A.: Class and Committees in a Norwegian Island Parish. Human Relations, VII. 1954. 39–58.; Bott, E.: Family and Social Networks. London, 1957.; Epstein, A. L.: The Network and Urban Social Organization. The Rhodes-Livingstone Journal, XXIX. 1961. 29–62.; Mayer, A. C.: The Significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. In: The Social Anthropology of Complex Societies. Szerkesztette: M. Banton. London, 1966. 37–68. Vö. Finlay 149–76.

⁴⁶ Blau, P. M.: Exchange and Power in Social Life. New York, 1964.; Goffman, E.: The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, 1959. A szimbolikus interakcionizmusról vö. Maines, D. R.: Social Organization and Social Structure in Symbolic Interactionist Thought. Annual Review of Sociology, V. 1977. 235–59.

a cselekvők társadalmi vállalkozókészségét, s ennek eredménye lehet akár a rend, akár a konfliktus. Ha végső konzekvenciáit is levonjuk, a reciprocitás fogalma inkább folyamatként, semmint önszabályozó rendszerként értett társadalom-felfogáshoz vezet.

Ez a kérdésfelvetés mindenesetre képes magyarázatot adni a társadalmi struktúra néhány olyan aspektusára, amelyek elkerülték a strukturál-funkcionalizmus figyelmét. Első helyen arra, hogy miként strukturálódnak az interperszonális viszonyok az intézményes csoportokon túl: olyan képlékeny formációk, mint például a koalíciók válnak a társadalmi elemzés főszereplőivé, és a kutatók úgy tekintenek ezekre, mint a társadalmi valóság átalakítóira. Másrészt a tranzakciók elemzése megvilágítja azt a folyamatot, amelynek alapján a normák kialakulnak: a társadalom mélystruktúrái, szerepek és értékek állandóan termelődnek az interperszonális viszonyok során, átalakítva magát a struktúrát.⁴⁷ Így aztán napvilágra kerülnek a tranzakcionizmus anti-strukturalista implikációi: értékek és normák nem egy meta-társadalmi dimenzióhoz tartoznak, s nem is innen erednek: inkább úgy kell tekintenünk rájuk, mint a státuszok megvitatásának eredményére. Ennek fényében az az elképzelés, miszerint kontinuitás áll fenn a kollektív reprezentációk kialakulásának modelljei és az egyének társadalmi és kulturális tapasztalatainak konceptualizációja között, nem tűnik helytállónak. Ám a tranzakcionizmus gyökeresen anti-historicista: a mikrotársadalmi alapok nem magyarázhatók fejlődési tendenciáik alapján, vagy önmagukban egyáltalán nincsenek fejlődési tendenciák; a normák kialakításának folyamata független a korábbi állapotoktól. A tranzakcionista *network analysis* ilyenformán mind a szabadság, mind a konszenzus (és éppígy a konfliktus) értelmezésének eszközévé válik: a szabadságé, amikor a cselekvés akadályai csupán a cselekvők racionalitásának meghatározásában állnak; a konszenzusé, amikor a folyamatok a státusz alapjainak és az organikus összekapcsolódó szerepek kialakítása felé tartanak. A státuszok vitájának egyik lehetséges kimenetele a konfliktus.

A *network analysis* és a tranzakcionizmus útmutatásai csupán nemrégiben találtak némi visszhangra a történeti kutatásban.⁴⁸ A források újfajta olvasására ösztökéltek, különféle dokumentumok közötti keresztezéseket indítványozva biográfiai és prozopográfiai perspektívában: élet- (házasságkötések), rituális (keresztülölés) és gazdasági események (tranzakciók stb.) olvashatók úgy is, mint az interperszonális viszonyhálózaton belüli tranzakciók jelei. Az egyéni vagy csoportos életutak használhatók úgy, mint stratégiai viselkedések jelzői, amelyek a maguk részéről a társadalmi rétegződés megannyi kategóriáját alkotják. Az ilyen jellegű elemzések azért fontosak, mert vállalkozói viselkedések jelen-

⁴⁷ Boissevain, J.: *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford, 1973., és Barth, F.: *Process and Form in Social Life*. London, 1980.

⁴⁸ Macfarlane, A.: *The Family Life of Ralph Josselin, a Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*. Cambridge, 1970.; Blok, A.: *The Mafia of a Sicilian Village. 1860–1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. New York, 1974.; Levi, G.: *Strutture familiari e rapporti sociali in una comunità piemontese fra Sette e Ottocento*. *Annali della Storia d'Italia*, I. kötet: *Dal feudalesimo al capitalismo*. Torino, 1978.; Grendi, E.: *Introduzione all'analisi storica delle comunità liguri: Cervo in età moderna*. *Miscellanea di Storia Ligure*, IX. 1978. 135–212., és *Il sistema politico di una comunità ligure: Cervo fra Cinquecento e Seicento*. *Quaderni storici*, XVI. 1981. 92–129.; Gribaudo, G.: *Mediatori: antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*. Torino, 1980.; Piselli, F.: *Parentela ed emigrazione, Mutamenti e continuità in una comunità calabrese*. Torino, 1981.; Ramella, F.: *Terra e telai. Sistema di parentela e manifattura nel Biellese dell'ottocento*. Torino, 1984.; Levi, G.: *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*. Torino, 1985. (Magyar fordítása előkészületben.) A viszonyhálózat metaforikus olvasata jellemzi Weissman, R.: *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*. New York, 1982.; ez szembefordítja R. Trexler elemzésével, *Public Life in Renaissance Florence*. New York, 1982. Vö. továbbá D. V. és F. W. Kent: *Neighbours and Neighbourhood in Renaissance Florence: The District of the Red Lion in the Fifteenth Century*. New York, 1982. és Kent, D.: *The Rise of the Medici, Factions in Flora, 1426–1434*. Oxford, 1978.

létre utalnak az intézmények világán túl is, az informális viszonyok szférájában: az *ancien régime* paraszti közösségeiben például a közvetítők presztízspolitikája jelzi, hogy az interperszonális viszonyok manipulálása mennyire fékezi a gazdasági és társadalmi átalakulást. Hasonlóképpen a maffiózók viselkedése a 19. és 20. századi Szicíliában, vagy pedig a politikusoké a dél-olaszországi mezőgazdasági régiókban jelzik, hogy az interperszonális viszonyok miképpen képesek a hatalomnak magát az anyagát létrehozni, kialakítva és reprodukálva a társadalmi egyenlőtlenséget. Végül a történeti változás elveszíti azt a konnotációt, miszerint a hagyományos, egységes és szolidáris társadalmi szövetbe kívülről behatoló erők eredménye volna: a textilipar gépesítése Biellesében a 19. század második felében, amelyet Franco Ramella a proto-indusztriális családi és közösségi viszonyok kontextusában vizsgált, úgy látszik, széles társadalmi alku eredménye, ahol a bér munka távolról sem integráló faktor, és a szövőiparban dolgozó családok az önellátásukat és hitelképességüket biztosító földművelés mellett ciklikusan folyamodnak ehhez.

Ennek fényében a társadalmi struktúra problémája gyökeresen újrafogalmazható. Ma úgy jelenhet meg, mint a viselkedés életrajzok láncolata mentén felrajzolt kartográfia; a homológ (stratégiai) hozzáállások összesűrűsödése fejezi ki a különböző státusz-csoportokat. Az eredmény kétségkívül a formális csoportok és az intézmények feloldódása egy ezeket keresztező viszonyrendszer szövedékében. A hálózatok átalakulásai határozzák meg a társadalmi változást éppúgy, mint az egyének lehetőségeinek átalakulását, racionalitásuk határain belül. Az életrajz ezzel új módszertani jelentőségre tesz szert. Az interperszonális viszonyok szövetének rekonstruálásán keresztül lehetséges a klasszikus interpretációs kategóriák újbóli meghatározása, például a béré, Ramella esetében, ám mindenekelőtt a piacé: Giovanni Levi rámutatott, hogy a föld ára Piemontban a 17. század végén mennyire nem absztrakt entitás, hanem az eladó és a vásárló társadalmi távolságával fordított viszonyban alakul.

Noha nyilvánvalók a tranzakcionista alapú elemzések érdemei, hangsúlyoznunk kell e megközelítés határait is: a tranzakciók lehetővé teszik az innováció magyarázatát, ám implicite azt a meggyőződést hordozzák, hogy a kommunikáció mindig lehetséges. A társadalmi térben jelenlévő „integráló” faktorok hangsúlyozása valójában a racionalitás egyoldalú olvasatán nyugszik: ez utilitárius és maximalizáló; másképpen fogalmazva nem ad magyarázatot a nem vállalkozókra. Ezenkívül nem képes számot vetni sem a társadalmi egyenlőtlenségekkel, sem azzal a nyomással, amelyet a szimbolikus rendszerek gyakorolnak az egyének viselkedésére,⁴⁹ s a rituális szférájának ebből származó olvasata tisztán instrumentális jellegű. Ebben az irányban kell áttekintenünk a történelem és az antropológia közötti viszony további fejlődését s azokat az ellentmondásokat, amelyeket létrehozott.

IV.

A hatvanas évek végén az antropológiát sújtó válság hatására az antropológusok a történelem felé közeledtek: ez jellemezte az eddig említett iskolák nagy részét. Az antropológusok ma már a „történelem fogyasztói”. Ugyanez a válság mindenestre, egyfajta centrifugális logikának engedelmessé, új orientációkat eredményezett, olyannyira, hogy még a diszciplína – homogén nyelvezetet értve ezen, amelyet egy problémacsoport meghatározására használnak – eltűnése is szóba került, s végül több irányból is olyan hangokat hallhattunk, hogy újra kellene alapítani.⁵⁰ Ehhez érkezett el az utóbbi tizenöt évben – úgy

⁴⁹ Transaction and Meaning. Szerkesztette: B. Kapferer. New York, 1976.

⁵⁰ Vö. például Turner, V.: Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis. Daedalus, 106/1. 1977. Tavasz, 61–80.; Cohn, B.: History and Anthropology: The State of Play. Comparative Studies in Society and History, XXII. 1980. 198–221. (Magyar nyelven: Történelem és antropológia: hogy áll a meccs? In: Történeti antropológia. Szerkesztette: Sebők Marcell. Replika könyvek, 2000.); Ortner, S.: Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies

tűnhetne – Clifford Geertz az interpretatív antropológiával:⁵¹ olyan javaslat ez, amelynek a történeti kutatás iránti affinitása állandóan megerősítést nyert, mert inkább egy kutatási stratégiával, semmint elméleti sémákkal jellemezhető diszciplína érdekében emel szót, erős szembenállást tanúsítva a makro-szociológiával és a viselkedést maximalizáló racionális számítás eredményének tekintő olvasattal.

A geertz-i módszertani javaslatokat a történészek mindenekelőtt úgy fogadták el, hogy öntudatlanul azokat az elemeket válogatták ki az antropológus műveiből, amelyek nem kapcsolódtak a terepen végzett kutatás konkrét kontextusához. Hiszen Geertz nem annyira annak köszönheti hírnevét a történészek között, hogy az '50-es évektől kezdve vizsgálat alá vette a második világháború utáni Indonézia politikai és ceremóniális struktúrájának és piacának működését, hanem annak a gyökeres kritikának, amellyel az etnográfiai adatoknak a diszciplínában megszokott gyűjtésmódját illetve Geertz vélekedése szerint az etnográfus egyfolytában igyekszik megfelekedezni arról, hogy fogalmi struktúrák sokaságával áll szemben, s közülük sok egymásra épül vagy összeszövődik; és épp e szövődéket, amely különös, szabálytalan és implicit, nem sikerül a leírásnak megragadnia. Másképpen fogalmazva: az etnográfiai leírás nem teszi fel a kérdést, hogyan interpretálja ezeket a „mozgásban lévő dokumentumokat”, amilyenek a megfigyelt viselkedések. Maga a diszciplínás státus akadályozza, Geertz szerint, ezt az értelmező nézőpontot. Vitája egyrészt azok ellen irányul, akik – különösen a strukturalisták – úgy vélekednek, a kultúra egy szuper-organikus valóság, saját erővel és célokkal, amelyek ránehezednek az egyénekre; másrészt a redukcionizmus minden formája ellen, amely a kultúrában viselkedésbeli események, cselekvések kidolgozatlan modelljét látja. Ezzel szemben Geertz számára a kultúrát pszichológiai struktúrák alkotják, amelyeken keresztül egyének vagy csoportok vezetik viselkedésüket. Ennek alapján határozza meg a diszciplína tárgyát és célját: a tárgyat – egy Paul Ricoeur-tól kölcsönzött metaforából kiindulva – a szövegekbe íródott jelentések alkotják, amelyek szimbolikus tartalma egyéb jelentésekkel, egyéb szövegekkel korrelál; a cél pedig az, hogy felfejtse ezt a jelentéshálót, amely a kultúrát alkotja. Geertz még Ricoeur-nél is tovább megy, és a szöveg fogalmát kiterjeszti az írott szón túlra, és gesztusokat, cselekedeteket, rítusokat stb. is belefoglal: összegezve, inkább a cselekvés hordozóit figyeli, mint magukat az eseményeket, minthogy a jelentések léteznek a cselekedeten túl is. Éppen ezért magát a szöveget úgy értik ezen irányzat képviselői, mint a társadalmi viszonyokat kifejező pillanatot, jelentést tulajdonítva ezeknek. Az antropológiának következképpen a kom-

in *Society and History*, XXIV. 1984. (a továbbiakban: Ortner) 126–66.; a történelemmel fenntartott viszonyról vö. Davis, J.: *Social Anthropology and the Consumption of History. Theory and Society*, IX. 1980. 519–37.

⁵¹ Geertz, C.: *Agricultural Involvement. The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley, 1963.; *Peddlers and Princes. Social Development and Economic Change in two Indonesian Towns*. Chicago, 1963.; *The Religion of Java*. Glencoe, 1960.; *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven, 1968.; Geertz, C. – Geertz, H. – Rosen, L.: *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge, 1979.; *The Social History of an Indonesian Town*. Wesport, 1965.; *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture*, in *The Interpretation of Cultures*. New York, 1973. 3–32. (Magyar nyelven: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Századvég, 1994.); *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*. New York, 412–53., és *Negava. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, 1980. Róla vö. R. G. Walters kritikáit: *Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians*. *Social Research*, XLVIII. 1980. (a továbbiakban: Walters) 537–56.; Roseberry, W.: *Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology*. *Social Research*, XLIX. 1982. (a továbbiakban: Roseberry); Asad, T.: *Anthropological Conceptions of Religion: reflections on Geertz*. *Man*, N. S. XVIII. 1983. 237–59.; Shankman, P.: *The Theoretical Issue of Clifford Geertz*. *Current Anthropology*, XXV. 1984. 261–79., és mindenekelőtt Clifford, J.: *On Ethnographic Authority, Representations*. I. 1983. 118–46. Olaszországban vö. Gallerano, N.: *Cercatori di tartufi contro paracadutisti: tendenze recenti della storia sociale americana*. *Passato e presente*, II. 1983., 181–96.

mentár „művészi” formájára kell szorítkoznia a társadalmi differenciák létezéséről, arra kell szorítkoznia (vagy azzá nemesedik, ez nézőpont kérdése), hogy „valamiről mondjon valamit”.

Amint az angol társadalmi antropológia, mivel a szinkron dimenzióra fektette a hangsúlyt, hajlott nem tudomást venni az időről és a változásról, úgy az interpretatív antropológia adottnak veszi a kontextust, és végül feláldozza a vizsgált társadalmi egység jelenségei közötti kölcsönviszony fogalmát, nem véve tudomást annak különösségéről. Feltehetnénk a kérdést, honnan ered a közöny, amely valójában az egész diszciplináris hagyománytól megkülönbözteti ezt az irányzatot. Néhány kommentátor szerint abban az elméleti többségben gyökerezik, amelyet Geertz tulajdonít az interpretatív antropológiának a diszciplína egészét jellemző „pozitivista” tendenciákkal szemben. Ebből a szempontból központi szerepet játszik a magyarázat helyét elfoglaló *thick description* (sűrű leírás) fogalma. E hozzáállás a *Geisteswissenschaften* dilthey-i fogalmát alkotja újra, és a megfigyelő és a megfigyelt tárgy viszonyát hangsúlyozza. A történelem éppúgy, mint az interpretatív tudomány, az események egyediségének megértésére korlátozódik. Geertz mindenesetre, szemben Dilthey-jel, nem gondolja úgy, hogy az interpretatív antropológiának egyszerűen a nometikus tudományok mellé kellene állnia, hanem felsőbbségét elméleti alapokra fekteti.

Most már érthető, hogy a történelem és az antropológia együttműködését erősítő, a fentiekből következő javaslata régi és kockázatos historiográfiai szokásokat idéz: a társadalmi valóság nem figyelhető meg autonóm léttel bíró eszként, csupán jelentések együtteseként, amelyet tagjai hoztak létre. Következésképpen egy kultúra úgy jelenik meg a megfigyelő előtt, mint az a mód, ahogyan egy kontextusban az individuumok elrendezik saját pszichológiai univerzumukat, rendelkezve a cselekedeteiket irányító jelentések felett. Amint Geertz nyomán Bernard Cohn mondta, az új történelem elsődleges tárgya az intenciók és cselekedetek átalakulása lesz a kultúrában. Csupán ezen a ponton válik majd lehetségessé az intézményi rend leírása, elkerülhetetlenül úgy, mintha a már azonosított kulturális rend következménye volna.⁵²

E ponton feltehetnénk a kérdést, mi lehet a kulcsa Clifford Geertz amerikai és nemzetközi sikerének. Franciaországot illetően David Kertzer úgy vélte, ez az interpretatív antropológia mentalitástörténet iránti affinitásában keresendő.⁵³ Létezik egyfajta „prediszpozíció” a két irányzatban e kapcsolatra, ám a választ inkább Geertz kulturális mintáiban kellene keresni, különösen abban a viszonyban, amelyet az etnometodológiával és annak fenomenológiai mátrixával tart fenn. Néhány tényből indulhatnánk ki: éppen Harold Garfinkel, az etno-tudomány egyik első teoretikusa segíti Geertzet első gyökeres elfordulásában a klasszikus antropológiától,⁵⁴ és Gilbert Ryle támasztja alá a geertzi *thick description* elméletét. Husserl és Wittgenstein állandó hivatkozási pontok műveiben, és Gadamerrel együtt a szubjektívizmust megalapozó inspirációt jelentik. Ráadásul az évek során Geertz egyre inkább kapcsolódni látszik a fenomenológia szubjektív elemzési modelljéhez: a társadalmi valóságot teljes mértékig helyettesítette a társadalmi cselekvők „beszámolóiról

⁵² Cohn, B.: *Anthropology and History in the 1980's. Toward a Rapprochement*. *Journal of Interdisciplinary History*, XII. 1981. 227–52.

⁵³ Kertzer, D. I.: *Anthropology and Family History*. *Journal of Family History*, IX. 1984. 201–16.

⁵⁴ A fenomenológiai szociológia vagy etnometodológia programjához vö. Garfinkel, H.: *Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities*. In: *Studies in Social Interaction*. Szerkesztette: D. Sudnow. Glencoe, 1972. 1–30.; Cicourel, A. V.: *Basic and Normative Roles in the Negotiation of Status and Role*. In: *Patterns of Communicative Behavior*. Szerkesztette: H. P. Dretsel. New York, 1974. 229–58. Vö. Gellner, E.: *Ethnomethodology: the Re-enchantment Industry of the California Way of Subjectivity*. *Philosophy of the Social sciences*, V. 1975. 431–45. A Geertz és az etno-tudomány közötti kapcsolatokról vö. Keesing, R.: *Theories of Culture*. *Annual Review of Anthropology*, III. 1974. 73–98.

szóló beszámoló”. Továbbá abban a meggyőződésben is osztozik Geertz a fenomenológiával, hogy a társadalomtudomány lényegileg a társadalomtudományról folytatott diskurzus.

Geertz felbukkanásával így aztán az amerikai szociológia éles fordulatot vett. Ennek következtében lényegében a strukturalizmussal azonos pozíciókhoz jutott el: ez a homológia, ahogy Charles Lemert érvelt,⁵⁵ a de-centrált elemzés megegyező szerkezetén alapul, amely – meglehet, paradox módon – a nyelvezet autonómiáját feltételezi. Míg a társadalmi világ alkalmi szubjektív gyakorlatokon alapszik, a nyelvezet olyan társadalmi konvenció, amely nem az egyéni tudat produktumaként működik. Ez magyarázza, hogy a társadalmi rend felé fordított figyelemtől – e rendet ismertnek tartották – hogyan térnek át, mindkét megközelítésben, azokhoz a módszerekhez, amelyeket a tagok alkalmaznak a rend érzetének megteremtéséhez; a társadalmi struktúra kognitív attribútummá válik, maga a társadalmi struktúra „értelmévé”. Lemert igencsak helyénvalóan Lévi-Strauss ismert passzusához utal: „... így aztán nem törekszünk arra, hogy rámutassunk, hogyan gondolkodnak az emberek a mítoszokban, hanem éppen fordítva, hogyan gondolkodnak a mítoszok az emberekben, úgy, hogy nem is tudnak róla”. A strukturális antropológia tehát az olvasás tudománya, a szituációi a diskurzusok, pontosan ahogy Foucault megjelöli *A tudás archeológiájának* előszavában. Ennek fényében Geertz humanizmusa nem az emberek iránt bizonyul figyelmesnek, hanem a módszerek iránt: az etno-metodológiai zsargonban az egyéneket tagokként határozzák meg, nem szubjektumokként, hanem egy nyelvezet kompetens használóiként.

Az új de-centrált, szubjektivistá és hermeneutikai társadalomtudomány sikere nemrégiben erőfeszítésekre készítette az egyes kulturális tradíciókat, közvetítésre és egyeztetésre. Az egyesült államokbeli marxista kulturalizmus például az új társadalomtudomány tárgyának egyrészt a narratívák (a geertzi „szöveg” reduktív változata) és a társadalmi valóságok közötti konfrontációt javasolta, másrészt pedig a gyakorlatok antropológiáját, amely nem annyira azt kívánja tanulmányozni, hogy a kultúra mit tesz lehetővé, hanem inkább azt, hogy a kultúra miképpen korlátozza a szubjektumok kezdeményezéseit.⁵⁶ Francia környezetben a szubjektivizmus elismerése jóval erőteljesebbnek mutatkozott. A jelentések termelését, amely a cselekedeteket jellemzi, olyan eszközként ismerték el, amely a szubjektív szabad választásoktól kiindulva képes újra meghatározni a társadalmi struktúrát. Az egyének cselekedeteinek – mint a jelentés hordozóinak – a társadalmi valóságot strukturáló elemek szerepét tulajdonítva Pierre Bourdieu és Michel De Certeau a *pratique* (gyakorlat) tanulmányozásához folyamodtak, ám megtisztították a stratégiai elemektől, ami megkülönbözteti őket a tranzakcionizmustól. Ők tehát a viselkedés mint sztereotípiát tanulmányozására tettek javaslatot, amely nem manipulálható, mindazonáltal a konceptuális sémák működő választékából származik. Mindenekelőtt De Certeau hárítja el a módszertani individualizmussal szemben felmerülő kétségeket: az egyén „az a hely, ahol a viszonyoszerű meghatározások inkoherens (és gyakran ellentmondásos) pluralitása lép működésbe”; ezért kell előnyben részesíteni „az operatív módozatok és a cselekvési sémák elemzését, és nem közvetlenül a szubjektumot, amely ennek szerzője és hordozója”. Így aztán ez alkalommal is elvész az egyén, hiszen cselekedetei (és nem ennek modalitásai) csupán egyfajta *braconnage*-zsá (vadorzássá) lesznek az adott cselekvési módok között. Ebben Bourdieu számára az az alapvető probléma, hogy eltávolodjon a társadalmi struktúra valóságosságának tételétől, amelyhez – a személyközi viszonyok korlátozó súlyát feltételezve – az objektivizmus vezet, s a mentális szokások tanulmányozásának útjára lépjen. Ezeket, Panofskyt követve, *habitus*nak nevezi: „a létezés sajátos feltételeinek osztályához kötődő meghatározottságok hozzák létre a habitust, e tartós és áthelyezhető diszpozíciós

⁵⁵ Lemert, C. C.: De-centered Analysis: Ethnomethodology and Structuralism. In: Theory and Society, VII. 1979. 289–306.; a Lévi-Strauss idézet a *Le cru et le cuit*-ből való, Párizs, 1964.

⁵⁶ Roseberry idézett műve; Ortner idézett műve.

rendszer. Olyan eleve rendelkezésre álló strukturált struktúráról van szó, amely strukturáló strukturaként működik, vagyis olyan elvekként, amelyek saját céljukhoz objektíve adaptált reprezentációkat és gyakorlatokat alakítanak ki és szerveznek, anélkül azonban, hogy feltételezhetnének a célok tudatos figyelembevételét, az ennek eléréséhez szükséges operációk feletti explicit uralmat, amelyek objektíve szabályozottak és szabályosak volnának, anélkül, hogy bármiféleképpen is a szabályoknak való engedelmeskedés termékei lennének”.⁵⁷

Mikor kezdünk hozzá az új történetek írásához? Ha annak alapján ítéljük meg, hogy miként mentek a dolgok az utóbbi negyven évben, akkor igencsak hamar. Egyelőre megelégedünk azzal, hogy – egyfajta illuzórikus szabadsággal – ehhez vagy ahhoz az iskolához csatlakozzunk, és ne foglalkozzunk választásunk elméleti implikációival. Lássuk Geertz esetét! Natalie Zemon Davis használta fel először, aki a vallás mint kulturális rendszer geertzi meghatározását alkalmazta, hogy rendkívüli megidézéssel hangsúlyozza a katolikus vallásosság pluralisztikus univerzumának nagyobb plaszticitását a 15. század második felében, a nagyobb kifejezési szabadságot, amelyet a társadalmi csoportoknak biztosított, a fiataloktól a nőkig és a kézművesekig, amit azonban a kálvinista teológia eltörölt.⁵⁸ A nyolcvanas években viszont Geertz hatása, úgy tűnik, általánosabb és ezzel együtt mindent elborít.⁵⁹ A család historiográfiájában – amelyre egészen addig a brit szociálanropológia gyakorolta a leginkább nyilvánvaló hatást – geertzi indíttatású kutatók új, a „benszülöttek” beszámolóiból kiindulva kimunkált konceptualizációkhoz folyamodnak; e konceptualizációk nevében végül megmerevítik az intézményt, elválasztva az őt körbevevő valós viszonyok együttesétől.⁶⁰ Mások, például Robert Darnton szerint, az interpretatív történelemnek mindenekelőtt azt a célt kell maga elé tűznie, hogy kozmológiákat illusztráljon, a mentális szerveződés módozatait, amelyek a viselkedésekben lelnék kifejezésre. Csupán a „rend értelmét” megragadva lehetséges érzékelni azt az eltörölhetetlen másságot, amellyel az *ancien régime* Európájának népessége „olvasta” saját világát; a harmónia kialakításának egzotikus, ám kötelező taxonómiájában mindenesetre mindenkinek részt kell vennie. A kultúrák alakítják a gondolkodási módokat, a kényszereket, a nyelvi konvenciókat: a költők és a gondolkodók sem tudják kivonni magukat a nyelvezet korlátjai alól, csupán annak árán, ha „összeütköznek a gondolkodás külső struktúrájával”.⁶¹ A jelentések kóruszerű

⁵⁷ De Certeau, M.: *L'invention du quotidien*. Paris, 1980. 10/18. (az idézet az első kötetből való, *Arts de faire*, 9–10. – a szerző kiemelése); Bourdieu, P.: *Le sens pratique*. Paris, 1980. (Idézet a 88. oldalon.) A habitus fogalmának panofskiánus származását hangsúlyozza Chartier, R.: *Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories*. In: *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*. Szerkesztette: La Capra, D. és Kaplan, S. L. Ithaca (N. Y.) 1982. 13–46., különösen 18. oldal, a német történész Gothic Architecture-ének bourdieui fordításával és kommentárjával kapcsolatban. Bourdieu-ról vö. McKay, I.: *Historians, anthropology and the Concept of Culture*. *Labour/Le Travailleur*, 1981–82. 8/9. 185–241.

⁵⁸ Zemon Davis, N.: *Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion*. In: *The Pursuit of Holiness*, Szerkesztette: Oberman, H. és Trinkaus, C. Leiden, 1974. 307–336., és *The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon. Past and Present*, 1981. No. 90. 40–70.

⁵⁹ Azokról a szerzőkről, akik így vagy úgy, visszanyúlnak Geertzhez, vö. Walters idézett műve; az utóbbi években a lista tovább gazdagodott. Vö. különösképpen Sewell, W. H.: *Work and Revolution in France. The Language of Labour and Politics*. Cambridge, 1982., és Olaszországban Calvi, G.: *Una metafora degli scambi sociali. La peste fiorentina del 1630*. *Quaderni storici*, XIX. 1984. 35–64.

⁶⁰ Megjegyzések és bibliográfia in Yanagiasko, S. J.: *Family and Household: The Analysis of Domestic Groups*. *Annual Review of Anthropology*, VIII. 1979. 161–205.

⁶¹ Darnton, R.: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York, 1984. (Magyar nyelven: *Lúdanyó meséi. A nagy macskamészárlás*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987.); erről vö. Bourdieu, P. – Chartier, R. – Darnton, R.: *Dialogue à propos de l'histoire cultu-*

konstrukcióját nem determinisztikus módon is felhasználták. David Sabeau württembergi *ancien régime* korabeli jogi források segítségével a népi kultúrát olyan „diskurzusként”, a társadalmi viszonyok metaforájaként definiálta újra, amely hűen feljegyezi az állami és egyházi tekintélyi rendszerek változásait.⁶²

Ha így értik, a geertzi üzenet felszabadító jelentésű: a múlt bármely epizódja ama társadalom jelentős aspektusait (Sabeannél a személy modern fogalmának hiányát) hozza felszínre, amelyben megmutatkozik. Mindazonáltal az interpretatív modell hajlamos tautológiába fordulni át: nincsenek olyan eljárások, amelyekkel igazolásnak vethetnénk alá a „diskurzusokat”, hogy ama valóság fényénél vizsgáljuk meg ezeket, amelybe mindenestre belemerülnek. Az egyén és a társadalmi struktúra, vagy másképp szólva, a választás rendszerei közötti viszony marad továbbra is a nyitott kérdés, hogy megérthessük a társadalmi átalakulások logikáit.

Fordította: Szekeres András

relle. Actes de la recherche en sciences sociales, 59. 1985. 66–93., és Levi, G.: I pericoli del geertzismo, Quaderni storici, XX. 1985. 269–77.

⁶² Sabeau, D.: Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany. Cambridge, 1984. (Magyar fordítása előkészületben.)