

Kovai Cecília

## Három metafora és egy történet a transznacionalizmus antropológiájából

Ulf Hannerz „Flows, boundaries and hybrids:  
Keywords in transnational anthropology” című esszéjéről

*Hannerz e három kulcsfogalommal próbálja megragadni a transznacionális antropológia és ezzel összefüggésben a globalizáció jelenségkörét egy tudományos kutatási keretet megalapozásához. Ez a szándék olyan elbizonytalanító kérdéseket hoz felszínre, amelyek lehetetlenné teszik, hogy a cikk megnyugtató összeggel végezzön. Kinek a világa az, amit a fenti fogalmakkal leírhatóvá akarunk tenni? Kinek a fogalmai ezek? És ha nem azoké, akik arra készítettek minket, hogy transznacionalizmusról gondolkodjunk, akkor újból felmerül a kérdés: ki él transznacionális világban? Vajon minden kutatás megteremti a saját „benszülöttjeit”, létrehozza a határait az „én” és az „ők” között? És ha igen, van-e átjárás, vannak-e áramlatok, amelyek feloldják, újrarajzolják vagy átalakítják e határokat? Vagy az antropológiai kutatásnak eleve velejárója ez a fajta diszkontinuitás? Tanulmánya végén Hannerz a fentiekén kívül még egy sor további kérdést is nyitva hagy.*

A három kulcsfogalomhoz hasonlóan egy történet is végig vonul a cikken, amely Pedro, a brazil partok kalandora, és Kirsi, a szőke, kék szemű svéd lány találkozásáról szól. Már az első bekezdésben megismerkedhetünk velük, amikor még semmit sem tudunk áramlásokról, határokról és hibridekről, csak arról, hogy valahol a brazil partoknál két „idegen”, akiket a kultúra, a faj és a kontinens fogalmai elválasztanak egymástól, képes volt valami olyan közöset létrehozni, amire a legutóbbi évtized antropológusainak figyelme irányul. Ahogy Hannerz írja, a kényelmesen körülhatárolt, „integrált egész” intim világa helyett, a kutatók érdeklődése a keveredés, a mozgás, a kultúrák összefonódása felé fordult, amelyben minden produktum valamiknek és valakiknek a találkozásából ered. Ilyen értelemben a határok nemcsak a védelem metaforái, nemcsak tartalmazznak, hanem kereszteznek is, azaz találkozások és interakciók színterei.

Hannerz e felbolydult világ antropológiáját igyekszik megteremteni. Hangsúlyozza, hogy a kutatások jelenlegi szakaszában még nincs helye a pontosan azonosított

fogalmaknak, ezért fordul segítségért a metaforákhoz. A metaforák a maguk ellentmondásosságával, kétértelműségével jobban igazodnak tudásunk képlékenységéhez, inkább nyitnak a vitára, mint a jelentésükben megtisztított tudományos fogalmak. Hannerz maga azt állítja, mentegetőzve talán, hogy mindez csak átmeneti: azért vesz igénybe ilyen, az akadémikus nyelvtől kissé idegen eszközöket, hogy később majd közösen kiküszöböljük az ellentmondásokat és pontosabban is kidolgozzunk egy alkalmas konceptuális eszközkészletet. A szöveg mégis mintha azt sugallná, ha nem is megfogalmazott mondatok, gondolatok formájában, hanem a cikk egészének felépítésében, hogy az a világ, amelyben olyan egységeknek vélt dolgok, mint kultúrák, etnikumok, fajok, társadalmi csoportok, nemzetek kimozdulnak magukból, keverednek és összefonódnak, nem biztos, hogy megragadható lehatárolt fogalmakkal. Lehetséges, hogy e világ leírásának nyelvében a metafora teljes jogú helyet kaphat a maga meghatározásokat kerülő természetével.

## Áramlatok

Felmerül a kérdés, mennyire új keletűek a fent említett jelenségek, mióta lehet áramlatokról, hibridekről vagy egyáltalán globalizációról beszélni. A transznacionális antropológia felől nézve Hannerz megalkotja kulcsfogalmainak történetét, visszanyúl olyan, nem csak antropológiai és nem is csak tudományos hagyományokhoz, amelyekben legalább valamelyest viszontláthatja saját kérdésfeltevéseit. Az egyik ilyen hagyomány a diffuzionizmus, majdnem száz évvel ezelőttről, amely a kultúrát annak áramlásával vagy inkább terjedésével magyarázta, kérdéseit az eredetre vonatkozóan fogalmazta meg, az áramlást pedig legfőképpen térben képzelte el. Mint látni fogjuk, ez a felfogás lényegi pontokon különbözik Hannerzétől.

Hannerz a fentiek kapcsán két eltérő megközelítést vezet be az áramlatokat illetően. Az „áramlatok” mint téma, természetének megfelelően, különböző tudományterületeken ível át, létrehozva egy sajátos transzdiszciplináris teret. Annak tapasztalata, hogy a dolgok nem maradnak a helyükön, több tudományterület résztvevőit (például közgazdászokat, médiakutatókat, demográfusokat, társadalomtudósokat stb.) készítette bizonyos fogalmak, az antropológia esetében például a „kultúra” újragondolására. Sőt Hannerz megkockáztatja, hogy talán ez az a pont az antropológia történetében, ahol ez a tudományág feladja hagyományos vizsgálódási egységeit – én ezen leginkább a helyvel körbehatárolt közösségeket értem –, és elindul egy makroantropológiai megközelítés felé, amely főképp jelenségekről gondolkodik.

A két eltérő megközelítés különbségét Hannerz az áramlatok időbeli vagy térbeli dimenziójának hangsúlyozásában látja. Szükségképpen mindkettő más kérdéseket vet fel. Az inkább térbeli dimenziót hangsúlyozó nézőpontból, az áramlással „valami” bizonyos idő alatt átke­rül egyik helyről a másikra, mondjuk, egy viselet, egy ün­nep, egy film, egy intézmény stb. Ez a szemlélet nehezen engedheti meg a centrum-periféria, vagyis az áramlások irányára vonatkozó kérdés kiiktatását. Idekapcsolódik a régi diffuzionista elképzelés, amely centrumokból kiáradó kulturális áramlatokat képzel el. Ez egyrészt szembe­helyezkedik a posztmodern decentralizáló hajlamával; Appadurait idézi, aki azt állítja, hogy a kultúra új, globális szervezetét nem lehet megérteni a centrum-periféria modell alapján, még akkor sem, ha több centrumban és több perifériában gondolkodunk. Másrészt az áramlatok irányának kérdése vonatkozhat az ellenáramlatokra, a szabálytalanul haladó áramlatokra, amelyek enyhíthetnek a centrumperiféria modell szigorúságán.

Ahogy Hannerz írja, az antropológusok a harmincas években különös ellenszenvvel viseltettek a domináns centrumok iránt, ezzel szemben rajongással tekintettek minden olyan jelenségre így például az ellenáramlatokra is – amellyel a „gyengék” gyakoroltak befolyást az „erősekre”. Az antropológia érdeklődésének középpontjában inkább az áramlással valamit „kapó” fél állt, mint az „adó”, ha egyáltalán lehet ilyen felekről beszélni. Ezekkel a témákkal az úgynevezett akkulturáció kutatói foglalkoztak. Hannerz nem tagadja, hogy léteznek központok (például Hollywood, New York, Világbank stb.), amik olyan áramlatokat indítanak útjukra, amelyek világszerte fejtik ki hatásukat. Az áramlatok irányát tekintve létezik aszimmetria: elég, ha csak a modernitásra gondolunk, amely intézményeit, például az oktatást vagy bürokráciát, távoli területekre is kiterjesztette. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kulturális áramlatokat eredetükkel kellene azonosítanunk, vagyis hogy az áramlat iránya az általa szállított dolgok jelentését is útba igazítja. Hannerz azt írja, ha térbeli dimenzióban gondolkodunk, szükségünk van a globális kulturális áramlatok képzeletbeli térképére.

Hannerz azonban az áramlatok időbeli dimenziójára helyezi a hangsúlyt, e tekintetben Bartha támaszkodik, aki a kultúrát folyamatként szemléli, és olyan nem statikus „valaminek” tekinti, amit az emberek „örökölnek, alkalmaznak, megváltoztatnak és továbbadnak”. Barth a tradíciók együtt létezéséről ír, amiben az elkülönülés és a behatolás egyszerre van jelen; gondoljunk a folyóra – javasolja –, amely egyrészt tárgyakat szállít, másrészt örvényeivel elnyeli őket. Hannerz 1992-es *Cultural Complexity* című könyvében kifejti, hogy a kultúra mint jelentés és értelemmel bíró formák halmaza az örök újralétrehozás állapotában van, és ezek a formák csak akkor válnak tartóssá, ha nem kerülnek ki ebből a mozgásból. A kultúra állandó mozgásában az embereket cselekvőknek kell tekinteni, cselekvők hálózatának, akik „kitalálják [a] kultúrát, reflektálnak rá, tapasztalnak vele, emlékeznek rá, vitatkoznak vele és átlépnek rajta”. Az áramlás tehát nem az a tartalom, amely elkerül térben innen oda, hanem a kultúra létfeltétele, egy időbeli folyamat, amely biztosítja a fent említett állandóan zajló mozgást.

Az „áramlat”-metaforára vonatkozóan Hannerz figyelmet minket, hogy bármely metafora használata magában hordozza azt a kockázatot, hogy nem vesszük észre, mikor kell kiszállni, hagyjuk, hogy élje önálló életét a jelenségek megragadása helyett. A metaforák előzetes tapasztalatainkkal terheltek, egyrészt ezáltal képesek teljesen újnak tűnő jelenségeket ismerőssé tenni, másrészt viszont éppen ezért lehetnek félrevezetőek is. Az „áramlat”-metafora egyfelől úgy tünteti fel a kultúra folyamatát,

mint amely túl sima és túl könnyű, mint a fenti példában szereplő víz vagy szél, azonban a fent tárgyalt jelenségek nem ennyire cseppfolyósak és zökkenőmentesek, inkább számtalan váltás sorozatában érhetőek tetten. Másfelől az „áramlat” feltételezi, hogy az áramló dolog eltűnik onnan, ahonnan áramlik, és megjelenik ott, ahova megy, csak hogy a kulturális áramlatok esetében nem beszélhetünk ilyesmiről, hiszen ezek több helyen egyszerre vannak jelen. Az „áramlat”-metafora használatának előnye nem abban rejlik, hogy elhárítja a kultúra folyamatként való felfogása körül jelentkező problémákat, hanem abban, hogy felveti az ezzel kapcsolatos kérdéseket.

## Határok

Hannerz második kulcsmetaforájáról, a „határokról” az „áramlatokkal” szoros összefüggésben beszél. Mint mondja, az áramlásokat olykor akadályok tartóztatják fel, diszkontinuitás keletkezik, amely megnehezíti, vagy éppen lehetetlenné teszi az átjárást. Az ilyen jelenségeket nevezi határoknak. Több kérdés is felmerülhet ezzel kapcsolatban: milyen természetűek ezek a határok? Mennyire zártak? Éles a váltás aközött, ami kívül van, és aközött, ami belül? Mi az, ami belül van? Tartalmaznak a határok, vagy kereszteznek? Egyáltalán: milyen elv alapján jönnek létre?

Az utolsó kérdést illetően hagyományosan olyan fogalmak állnak rendelkezésünkre, mint „kultúra”, „társadalom”, „csoport”. Némely megközelítésben ezek fedik és kölcsönösen feltételezik egymást, határozott demarkációs vonalakká téve a határokat. Hannerz vitatkozik ezzel a felfogással: saját elképzelését Barhtól eredezteti, aki elemzésben elválasztja a társadalmat a kulturálistól, s a kettő viszonyát az etnicitás fogalmának bevezetésével problematizálja. A társadalmihoz kapcsolja az emberek és viszonyaik hálózatát – az etnicitást ezzel hozza összefüggésbe –, a kulturálishoz pedig a jelentések és jelentéssel bíró formák eloszlását. A társadalmi csoporthoz nincs automatikusan hozzárendelve egy kultúra, az etnikai identitás a társadalmi szerveződés része, amely folyamatosan szelektál a jelentés és a jelentéssel bíró formák áramlataiból, némelyeket emblémává alakít, azaz saját jelévé változtat. Már csak abból adódóan is, hogy a „jelentések és a jelentéssel bíró formák” eloszlása és az embereket szervező társadalmi kapcsolatok nem fedik egymást, létezhetnek egymásba hatoló, párhuzamos áramlatok: a határok így nem lezárják az áramlatok útját, hanem helyet adnak találkozási pontoknak. A határ ebben a felfogásban saját megvonásának állandó folyamata, amely interakci-

ókon és összefonódásokon keresztül jön létre. Újra kiemelhetjük, nem tartalmaz, hanem keresztez; nem az elválasztás a lényege, hanem a találkozás.

Térjünk vissza Barth felvetéséhez, amely szerint a szelekció folyamatában bizonyos jelentést hordozó forma kulturális emblémává válhat. Hannerz e gondolat más formáját találja meg a múltban és vonatkoztatja a jelenre. Az ötvenes évek akkulturációkutatói maguk is próbálkoztak a kulturális és társadalmi dimenzió szétválasztásával, de visszarettentek, hiszen a csoportokból csak családok és individuumok maradnának a kutatás számára. Ők azt vizsgálták, hogy egy adott kultúra hogyan hordozza a társadalmi rendszert, tehát összemosták a kettőt: a kultúrát csoportjelzővé tették. Hannerz úgy véli, a jelen ezt a század közepi felfogást visszahangozza, hiszen a multikulturalizmus terében a kultúra szintén csoportjelzővé válik, önmaga jelévé, ami bevethető az anyagi és más erőforrásokért folytatott harcban, határt húzva az egyértelműnek vélt csoportok közé.

Ha azonban nem a fentiek alapján közelítünk a kultúrához, felmerül a kérdés, milyen terminusokban lehetséges egyáltalán kulturális határokról gondolkodni. Pedro és Kirsi találkozásának története még azt az ingatag talajt is kihúzza a lábunk alól, amelyet a „határ”-metaforával teremtettünk magunknak. Pedro és Kirsi nem beszélnek egymás nyelvét, egészen biztos, hogy különböző társadalmi kapcsolatokba vannak beágyazva, és valószínűleg nem osztoznak egyenlően az úgynevezett „jelentések és jelentéssel teli formák” birtoklásában sem. E diszkontinuitásokon kívül még számtalan más kategória húzhatja közéjük határt. És mégis, a kommunikáció kettőjük között elég sikeres: gesztusokkal, pillantásokkal ismerkednek; Kirsi megtanulja a brazil partok táncát, a lundut. Hol azonosítsunk kulturális határokat, mi alapján? Néha képesek vagyunk látni ezeket, néha nem? Talán nem egyenes vonalról, hanem cikcakkosról vagy pontozotról lenne szó? Vagy itt az ideje, hogy elhagyjuk ezt a metaforát? – kérdi Hannerz.

Javaslat szerint sem a kulturális, sem a társadalmi dimenziót nem kellene magától értetődőnek venni; először inkább szét kellene szedni őket, hogy utána újra össze lehessen rakni egy átfogó szabálygyűttest, amelyben talán másképp is gondolkodhatunk „határokról” és „áramlatokról”. A csoport és az identitás közötti megfeleltethetőség távolról sem egyértelmű, a kultúra eloszlása számtalan más csatornán is történhet, például médián vagy a javak áramlásán keresztül. Nem minden áramlatot lehet helyhez kötni, sőt a kultúra maga sem azonosítható a helyvel. Pedro és Kirsi találkozásának történetét sem tudjuk megragadni, ha azt mondjuk, a brazil partok ka-



landor lakója, Pedro összeismerkedett egy Svédországból érkező szőke, kék szemű lánnyal. A nyelv „kulturális”, „társadalmi” határait átírják, meghaladják vagy feloldják a gesztusok, pillantások, hangtónusok, a mozgás áramlatai, a közöttük húzódó határokat, ha csak pillanatokra is, köröttük lévő határokká rajzolják át. Ilyen értelemben „határok” és „áramlatok” nem egymás ellentétei, mint a folytonosság és az ezt feltartó diszkontinuitás, hiszen éppen az áramlatok alakítják a határokat.

Talán mégsem szükséges elvetni a „határok” metaforáját, csupán hagyni kell, hogy továbbvigyen, az asszociációk útján elvezessen minket egy képzeletbeli térképhez, amelyen a „határokhöz” határvidékek is tartoznak. E határvidékek tulajdonságai új színben tüntethetik fel a kultúra fogalmát. A határvidék fogalma megsemmisíti a határokat éles választóvonalként megragadó felfogást: ez az a zóna, ahol a dolgok átváltoznak, a jelentések elhomályosulnak, ahol ellentmondásosság és bizonytalanság uralkodik.

Hannerz a határvidék-metaphora egy korai változatát az amerikai mítoszban találja meg. Frederik Victor Turner a századfordulón fogalmazta meg nézeteit, amelyek értelmében a határvidék az a hely, ahol a vadon átfordul civilizációba; ahol az úttörők a múlt terheit, a tradíciók kötöttségét hátrahagyva szabadon alakíthatják ki saját világukat. Ez a határvidék-felfogás különbözik az európaiától, ahol az a népek között terül el, és nem a vadont választja el civilizációtól. A vadon mint metafora képes megragadni minden olyan hely természetét, ahol a domináns centrum normái és törvényei nem hatnak többé (gondoljunk a nagyvárosi „dzsungelekre”, ahol az „utca törvényei” uralkodnak). A vadon áttevődik az emberbe, aki a fentiek híján „az alkalmasabb marad fenn” elvét követve vadállattá válhat. Ehhez hasonló értelmezésekben a határvidék inkább egy ökológiai vagy politikai zóna lesz, mintsem kulturális áramlatok kereszteződésének színtere.

Leach és Igor Kopytoff ez utóbbi megközelítés felé hajlanak, mikor kutatásaikban a határvidékre fókuszálnak. Kopytoff úgy ír a szubszaharai térségről, amely az antropológia hagyományos megközelítésében stabil és időtlen közösségek otthona volt, hogy az telis-tele van mikrohatárvidékekkel, ahol a kultúrák újraszintetizálása zajlik. A határvidék teret biztosít annak, hogy a kultúrák egymásba hatoljanak, átformálva ezáltal a politikai, gazdasági és rokonsági keretek adta határokat.

Az a nézet, miszerint a határvidéken az emberek megszabadulnak valamiféle felhalmozott kulturális örökségtől, és ottlétüket a köztesség állapotában töltik, a legtöbb határvidék-leírásban tetten érhető. A köztesség egy másik

megközelítése e túlélést nem annyira harcként, mint inkább kreatív erők felszabadulásaként értelmezi. Eszerint a határvidékeken olyan kulturális gyakorlat érvényesül, amely a hozott normák követésénél többre tartja az alkalmazkodókészséget és az improvizációt. Amint Hannerz írja, sokan látták e kulturális gyakorlat és általában a határvidékek tulajdonságainak megtestesülését az USA és Mexikó között elterülő határvidékben vagy a közép-amerikai területben, ahol a szereplők migránsok, kisebbségek, nem teljességgel beazonosítható figurák. Ezek a vidékeken nincsenek szilárd vonatkoztatási pontok, amelyek segítségével könnyen eldőlhet, ki kicsoda „valójában”, ahogy Eric Wolf írja a közép-amerikai földeken élőkről: „mindig mutatkozz többé-kevésbé annak, aki vagy, és legyél többé-kevésbé az, akinek látszol” – a kettő közti elcsúszás biztosítja az önazonossággal való játékot. Az ilyen játék szabadságot jelent, amely lehetővé teszi a változó helyzetek kiaknázását, szokatlan kombinációk kitalálását, és új kulturális formák felépítését a meglévő forrásokból, miközben ez az állapot a dehumanizálódás veszélyével is fenyeget: elmoshatja az „ember” és „állat” közé húzott, morális tartalomra épülő határvonalat.

Joggal tehető fel azonban kérdés, mennyiben érintenek ezek minket, akik esetleg még a közelében sem jártak a fentiekhez hasonló határvidékeknek. Vajon csak a kulturális gyakorlatok eddig ismeretlen arcát csodálhatjuk az előbbieken ismertetett kutatók munkáiban? Elég, ha csak a „csoport”-ra gondolunk, amelyben Hannerz az imént rombolta le azt a vonatkoztatási pontot, amelyhez az identitást szükség esetén viszonyíthatjuk? Megkockázatható, hogy nem is élünk olyan távol e vidékektől. A határvidékek kulturális gyakorlatának tapasztalatai behatolnak a mi világunkba, hiszen Hannerz fentiekben már körvonalazott kultúrafelfogása tükröződik bennük, miszerint a kultúra az örök újratereztetés állapota.

## Hibridek

Hannerz harmadik kulcsszava a hibrid és az ezzel rokon terminusok, amelyek különböző kontextusokban próbálnak számot adni a keveredés tapasztalatáról. A hibrid az áramlatok és határok találkozásának produktuma. Hannerz e fogalom őstét, annak természetéhez hűen, különböző határokon átjárva találja meg. Nem csupán tudományos szövegekben kutatott, hanem a szépirodalom területén is, vagy olyan határvidékeken, ahol egy század eleji afroamerikai értelmiségi W. E. B. Dubois megszólaltathatta saját létélményét, közelebb az önéletíráshoz, mint egy tudományos beszámolóhoz. Dubois az afroame-



rikai létélmény lényegét a keveredés szétszakító érzésével azonosította, miszerint a „fekete ember” a fehér többség szemével látja magát, magába építi azoknak sajnálkozó és megvető ítéleteit. Ő maga a harctér, amiben „két lélek”, „két gondolat” küzd egymással. Eszerint a hibrid a keveredő dolgok harca, törekvése a szétválásra. A „marginal man” szociológiai fogalma hasonló elveket követ. A „marginal man” az, akiben a globalizáció keretein belül megvalósuló kulturális érintkezés valamiféle morális zavarodottságot eredményez.

A fent leírtakban a hibrid a veszteséggel jár együtt: inkább az egység, az egész tragédiája, mintsem a kulturális megújulás forrása. Hannerz e kettő közötti különbséget egyfelől a jelen és a múlt, másfelől a szociológia és az antropológia eltérő hozzáállásával magyarázza. Mint mondja, a hibridet manapság a múltbeli szomorkás hangulat helyett, valamiféle örömujjongás veszi körül. E boldogságnak többféle indítéka lehet, Hannerz Salman Rushdie-től idéz, aki úgy tekint a hibridre mint az emberi kreativitás élő bizonyítékára, amivel az újdonság belép a világba; a hibriditás, a keveredés, az átformálás akadályozza a hatalom tisztaságra és egyneműsége irányuló törekvését. Ez a megközelítés egyrészt egyfajta kiutat mutat a globalizáció olyan fenyegetéseiből, mint a homogenizálódás, másrészt a hibridben kibékíti Dubois harcoló feleit úgy, hogy közben a kulturális megújulás legfontosabb lehetőségét látja benne. Ahogy Hannerz mondja, az antropológiai hagyomány inkább engedte az ehhez hasonló megközelítést, mint a szociológiai. Az akkulturáció mint téma eleve teret engedett a kulturális érintkezés különböző értelmezéseinek, és az SSRC ötvenes évekbeli csoportja hangsúlyt is fektetett arra, hogy a különbözőségek találkozásának feldolgozása mindig együtt járjon a kreativitással. A „vadak visszautnak” antropológiai koncepciója nyomán a hibridet könnyen az ellenállás formájának tekinthetnénk. Hozzátenném azonban, hogy a keveredés és a veszteség összekapcsolása az antropológiai hagyománytól sem áll távol. Épp Malinowski kesereg azon, hogy mire az antropológia elér a tudományos felkészültségnek arra a szintjére, hogy hozzáláthat tárgya vizsgálatához, addigra ez a tárgy lassan feladja létezésének „tisztá” és „egységbe” rendeződő formáját, amelynek elveit az antropológiai kutatás hivatott feltárni. A keveredés tehát szétrombolja a kutatás tárgyát, és ezzel veszélyezteti az antropológiai tudás létjogosultságát. Csakhogy – mint azt Hannerz fentebb már kifejtette – az antropológia érdeklődésének és szemléletének irányváltásával kimenekül ebből a szorult helyzetből.

A keveredés tapasztalata mentén a fogalmak valóságos burjánzásának lehetünk tanúi: hibrid, kollázs, keve-

rék, montázs, szinergia, bricolage, kreolizáció, mesztic, transzkulturáció, harmadik kultúra, szinkretizmus stb. Mindez arra utalhat, hogy az áramlatok és határok kölcsönhatásainak tapasztalatai sok fajta szintéren sok fajta kontextusban vannak jelen, és ezért követelnek jelentéseikben valamennyire eltérő metaforákat. Mind közül mégis a hibrid a legelterjedtebb, ami könnyen mozog különböző tudományterületek között, a biológiától az irodalomtudományon át sokféle diszciplína írja bele saját tapasztalatát. Hannerz Bahtyint és Homi Bhabhát hozza fel példának. Előbbi a hibriditást két nyelvi tudatosság egymás mellett létezésének tartja egyazon kifejezésben, melyek magyarázzák és leleplezik egymást, ellentmondásosságot, iróniát idéznek elő. Bhabha a hibridet a kolonializmus kritikájaként értelmezi, amely alapvetően a hódítók kulturális autoritását kezdi ki. E sokféle irányultság nemhogy nem tisztázza egyértelműen a hibrid fogalmát, hanem kifejezetten ellentmondásossá teszi.

Hannerz ezért bevezet egy saját terepe (Nigéria) kontextusában használt fogalmat, a kreolizációt. Mint mondja, egy fogalom sincs feltétlenül ahhoz a kutatási területhez kötve, ahol született, ha azok az összefüggések, amelyekre rámutat tágabb kontextusban is magyarázóerővel bírnak. Ilyen „tágabb kontextus” például a kulturális és társadalmi elemzés, amelyek a kreolizáció fogalmában integrálhatóak, hiszen éppen ez a fogalom örökli meg azt a jelentés tartalmat, amely szerint a kreolizáció folyamatában egy domináns és egy alávetett kultúra találkozik – de nem zárja ki az elemzésből a centrum-periféria viszonyt és az ezt szervező egyenlőtlenségeket, magát a hatalmi aspektust sem. A „kreolizáció” – úgy tűnik – ambiciózusabb fogalom a többinél: egy makroantropológiai megközelítés víziójával kecsegtet. Ugyanakkor, és itt Hannerz a fogalom szociolingvisztikai kötődéseire fordul, a „kreol” kultúra nem magyarázható azokból az elemekből, amelyekből létrejött, tehát nem helyezhető bele egy „tisztá-kevert” ellentétpárba. Ezzel kivédi azokat a vádakat, amelyek szerint a kreolizáció fogalmával újfent az esszencializmus virágzásának lehetünk tanúi, hiszen e kultúrákat a „tisztá” kultúrák keveredéséből eredezteti. Hannerz képtelennek tartja ezt a vádat, hiszen senki sem állíthatja, hogy történetileg „tiszták” lennének azok a kultúrák, amelyek a „kreolban” keverednek (vagy bármely egyéb kultúra).

A kreolizáció azonítása, mint láthattuk, szintén kikezdi az antropológia hagyományos kultúraszemléletét, amelyen keresztül az általa kutatott „tradicionális” kultúrákat szerette „lehatároltnak”, „homogénnek”, „időtlennek” és „tisztának” feltüntetni.

Hannerz már a „Hibrid”-fejezet végén utal arra, hogy a fentiekben tárgyalt kulcsfogalmakat még metafora mi-

voltuknál is súlyosabb problémák terhelik. Mi következik abból, ha azok, akiknek az életét a „hibrid” fogalmával írjuk le, vagy világukat a kulturális áramlatok találkozásaiként azonosítjuk, úgy gondolnak saját életmódjukra, mint ami „tisztá”, „stabil” és „időtlen”?

A legmarkánsabb példa erre a szinkretizmus fogalma. Az összehasonlító vallástudományban honos leginkább, főként az afroamerikai kultúrák területén használták, miszerint az ő vallásosságuk az afrikai istenségek és a katolikus szentek fúziójának terméke. A hívek és vallási vezetőik azonban saját autentikusságuk megkérdőjelezését látják e kijelentésben. Kiről szól tehát a fenti állítás? Mennyire átjárhatatlan a határ aközött, ahogyan a hívők beszélnek el magukat, és aközött, ahogyan a tudósok beszélnek el őket? Ahogy Hannerz írja, „akadémikusok tanulmányozzák a nem akadémikusok életét, az akadémikusok szövegeit pedig nem akadémikusok olvassák”; vagy csúnyább kifejezéssel élve: a „bennszülöttek”, akik sokszor vissza is beszélnek, megvétőzhatják a leírtakat. Ez a legegyszerűbb példája annak, hogy az „akadémikusok” világa sem „lehatárolt”, „tisztá” és

„stabil”, az ő határaik sem tartóztatják fel az áramlatokat. Mégis, Hannerz mintha nyomasztaná az általa érzékelt diszkontinuitás a „kutató” és a „kutatott” világ között, hiszen azt sem tartja lehetségesnek, hogy két külön világot feltételezzünk.

Azt a kérdést, hogy mit kezdjünk a „terep hangjával”, mintha megelőzné egy másik: „miért nem hallottuk, miért nem hallhattuk eddig?” Hannerz elmélete terhelt a gyarmati korszaktól megörökölt összes büntudattal. Talán ebbéli szorongásából adódóan a programbeszédben találta meg a legmegfelelőbb nyelvezetet a probléma kezelésére. Azt javasolja, nyissuk meg a kultúrakutatás kapuit, alakítsunk ki egy informált nyilvánosságot. Hogy mit is jelent mindez, és hogyan valósítható meg? Egyáltalán miért kell megvalósítani? Milyen következményekkel járna? Miből táplálkozik ez a szándék? Egy büntudathoz köthető ideologikus álláspont milyen viszásságokat rejt? Mindezek milyen további kérdés- és problémahalmazokat vetnek fel? A szerző ezeket a kérdéseket nyitva hagyja; ebben a szövegben már nem foglalkozik velük.



## Az új kihívások antropológiája

A nyolcvanas évektől hódító globalizációs diskurzusokban a klasszikus értelemben vett kulturális antropológia némileg elveszti érvényességét. Természetesen az antropológia maga is alakítja ezt a diskurzust, mikor reagálni kíván azokra a változásokra, amelyek megzavarják kényelmesen körülhatárolt és elszigetelt „terepei” megkonstruálásában. Ahogy T. H. Eriksen írja: „A globalizációkutatások elterjedése ellentmondásos reakciókat váltott ki az antropológusokból, akik aggódtak az etnográfia jövőjéért egy olyan világban, amelyben úgy tűnik, semmi sem lokális többé. Mindazonáltal gyorsan tisztázódott, hogy a globális jelenségek gyakoribbak annál, mint hogy tanulmányozni lehetne őket a lokális kifejeződésük nélkül, és a kulturális globalizáció mindig egyet jelentett a globalizációval, amely a lokális és nem lokális elemek kreatív fúziója.”

Ulf Hannerz a fenti problematika egyik legfontosabb képviselője a jelenkori antropológiában, a kultúra fogalmának újragondolásával igyekszik megtalálni a kulturális antropológia helyét a globalizációs diskurzusban. Egyik legismertebb könyvében, az 1992-es *Cultural Complexities*-ben fejti ki, hogy a kulturális tudások áramlását kell figyelemmel kísérnünk, hiszen a kultúra 20. századi globalizációja a kulturális diffúzió állandóan zajló folyamata, amelyben már nem feltételezhető az a homogénnek tekintett tudás, amelyre a klasszikus antropológia képviselői támaszkodtak.

A szóban forgó klasszikus felfogás a kultúrát egy határokkal lezárt helyhez köti, amelyen belül az emberek egy mindent átfogó társadalmi és kulturális szerveződés szereplői, akik geertzi terminusban képesek eligazodni a kulturális rendszerüket képező „jelentések hálózatában”. Ebben az értelemben a kultúra lakói egyöntetűen osztoznak azokban a tudásokban, amelyek szükségesek az e határokon belüli zajló élet zavartalanságához. Nigel Barley írja találatlan, hogy a klasszikus antropológiai monográfiák tele vannak olyan felületekkel, mint az „xy népcsoport hite szerint...”, mintha egy kultúra létét annak homogenitása biztosítaná, hogy az azandék, a doajók, a szamoaiak stb. egy emberként hisznek valamiben, és birtokolnak egy tudást. E koncepció alapján a kultúrák közti átjárás, érintkezés, kereszteződés igencsak nehézkes, inkább a veszteséggel kapcsolódik össze, hiszen a másfajta tudás beszűremlése kikezdi a homogenitást.

Hannerz pályája kezdetén jellemzően egy nem hagyományos antropológiai színhelyet választott témájául: a nagyvárost. A nagyvárosok szerinte kiemelten fontosak az áramlások szempontjából, mivel ott egyrésztől összesűrűsödnek a folyamatos mozgásban lévő jelentések, másrésztől pedig éppen ennek következtében maguk a nagyvárosok szabnak irányt ezeknek az áramlásoknak.

Ulf Hannerz a kulturális antropológia megújulását jellemzően egy makroantropológiai perspektívában látja, amelyben azonban fontos szemléletváltást sürget: „Korábban a kultúra makroantropológiájának domináns hasonlatául, már amennyiben volt ilyen, a globális kulturális mozaik szolgált. A kultúrák sokaságának fogalma éppen annyira egyértelműnek tűnt, mint az a föltételezés, hogy a kultúrák körülhatárolt egységek, melyek adott helyekhez kötöttek. A 20. században azonban – inkább, mint korábban bármikor, bár talán a 21. században sem lesz ez kevésbé igaz – a mozaikhasonlatot, valamint a kultúráról történő gondolkodásban a helynek tulajdonított fontos szerepet ki kell egészíteni a kultúra térbeli áramlásának fogalmával. Az uralkodó világrendet a sokféleség állandóan változó szerveződéseként kell fölfognunk, annak megértésében egyre nélkülözhetetlenebb a kulturális szempont.”

Ulf Hannerz 2000-ben megjelent – lapunkban recenzált – esszéjében megkísérli felvázolni egy a fenti kihívásokra felelő antropológia majdani fogalmi eszköztárát.

Ulf Hannerz jelenleg a Stockholmi Egyetem Szociálandropológia Tanszékének professzora. Legfontosabb munkái:

1969, 2004 *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*

1980 *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*

1992 *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*

1996 *Transnational Connections: Culture, People, Places*

2000 *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology*

K. C.