

Kontinensek, iskolák, antropológiák

Beszélgetés Östör Ákossal¹

Próbáljuk meg rekonstruálni pályád kezdetét. Egyáltalán mi vitt az antropológia felé, és milyen inspirációk jellemzik a kezdeti időszakot, honnét nyerted a legfontosabb tudást, tapasztalatokat?

Mi innen 1956-ban kerültünk ki; Ausztráliába mentünk. Itt a gimnáziumot hagytam el, és Ausztráliában szintén a gimnáziumba jutottam be. 1959-ben sikerült érettségiznem. Az volt a nehéz akkor, megtanulni angolul, és felvenni tulajdonképpen azt a folyamatot, amit itt elhagytam. Nem vesztettem szerencsére egy évet se, de az két kemény év volt. Aztán felkerültem az egyetemre, ahol a történelem érdekelt, az ókori történelem. Volt egy pár nagyon jó egyetemi tanár ott.

Melyik városban volt?

Melbourne-ben, a melbourne-i egyetemen. Akkor nem volt ott se szociológia, ez klasszikus angol mintájú hely és oktatás volt. Nem volt szociológia, nem volt antropológia, bár volt ott egy antropológus, de ő nem foglalkozott diákokkal. Az ausztrál törzsekkel foglalkozott, különnek számított, egész idő alatt sose volt ott. De ott volt John Malvaney, aki Angliában végzett ausztrál régész volt, az egyetemen *prehistoryt* tanított, olyan egyetemes világtörténetet, de amellet ő ásatott is. Pár diákjában felkeltette az érdeklődést. Nagyon tetszett nekem is az ötlet. Amellet a nagybácsim, Gallus Sándor is archeológus volt, ő is kinn volt Ausztráliában. Ő mint magánember folytatta ezt, mert végzettségét akkor nem fogadták el. Tanár volt egy gimnáziumban, és amellet ő is ásatott, de teljesen más nézetek szerint és más alapon. Nekem viszont mind a kettő érdekes volt, és tetszett. Malvaney akkor kezdte a tudományos régészetet, amit Amerikában, Angliában csináltak, nem azt az európaibb, közép-európaibb archeológiát, amit Gallus Sándor követett. Elmentem vele mint egyetemista 19-20 éves koromban többször északra ásatni ausztrál őslakoshelyeken. Ez volt akkor tulajdonképpen a régészet kezdete Ausztráliában, azelőtt még csak egy-két helyen ástak. Ezután hirtelen felvirágzott és most már egy hatalmas nagy szakterület lett az egészből. Az volt akkor az érdekes, hogy elmentünk ezekre a távoli, teljesen benépesítetlen területekre, ahol 100 és 100 mérföldre nem volt senki. Még ezek a bennszülöttek se, mert úgy a 19. század végétől a 20. századig központokba vonták az ausztrál őslakosokat. Ezeknek a kultúráknak a fellendülése még mind az 1960-as évek után jött. Nem voltak sokan, de találkoztunk velük az ásatások közben Queenslandben és az északi területen. Queenslandben voltak ezek az *altback* állomások, nagy szarvasmarhatelepek, ahol rideg marhák voltak. Nekik voltak őslakos pásztoraik (*stockman*), cowboyok. Sok őslakos volt köztük. Valamivel később, 1961–1962-ben lehetett, amikor az Északi területen ástunk, ahol sokkal nagyobb őslakos közössé-

gek vannak. Sokszor ezek az emberek átjöttek kint az ásatásokhoz, mert a városokon kívül volt. Sokszor ők mentek így Walkebeltre, úgy hogy az ottani *rockshelterek* mindig át lettek festve, mert benne voltak a vándorlási körben. Benne voltak a rituális évben, évszakokban, ott összejöttek, és mindenféle rituális ének volt. Nagyon érdeklődtek, hogy mi mit csinálunk. Csupán köveket találtunk, mert nem sok maradt meg, és stratigráfia volt. Tulajdonképpen az történt, hogy sokkal többet kezdtem foglalkozni ezekkel a helybeli „látogatókkal”. Az ásatás is nagyon érdekelt, de Malvaney is mondta, hogy érdekesebb lenne továbbmenni az antropológia felé. Ő az antropológiát amerikai mintára behozta az archeológiába. Megmaradtam nála, ő volt az én disszertációvezetőm a BA után, amikor azt lettettem. Utána egy MA-t csináltam velük. Ő akkor már Camberrába ment át, felállítottak egy új tanszéket, az óceániai őstörténet és régészet tanszéket. Az MA-t már nem régészetből s nem történelemből, hanem ebből az *ethnohistory*szerű dologból csináltam. Ott volt egy nálam idősebb kortárs, Greg Denning, akiből neves ausztrál oceanista antropológus lett. Ő akkor, azt hiszem, olyan 10 évvel idősebb lehetett nálam, ő akkor ment éppen át a Harvardba egy PhD-t csinálni. Pár jó könyvet írt szigettársadalmakról és a történelmi átalakulásokról. Ilyen emberek voltak Melbournben meg Camberrában. Voltak többen, akik az óceániai szigetvilág, Új-Guinea stb., az európai beavatkozás utáni történelemmel foglalkoztak. Összehozták a történelmet, antropológiát, mindent, ami jött, csak hogy feldolgozzák. Ez mind új volt, és ez rettentően érdekelt, mert a tárgy volt új, a metódusok voltak újak, az emberek mind fiatalok voltak, és nagyon lelkesek. Ausztráliában az 1960-as évek elején–közepén kezdtek új egyetemeket felállítani, több volt a lehetőség, több ember ment továbbtanulni, úgyhogy nagyon érdekes időszak volt. Megcsináltam az MA-t, amit később Bécsben adtak ki (Őstör 1981). Ethnohítori munka: a felfedezésekről szólt, hogyan jöttek az idegenek a helybeli kultúrákhoz. Inkább történelmi és kultúrtörténeti munka volt, antropológiai alapon. Akkor még nem tanultam antropológiát, csupán a régészet és történelem alapján kezdtem antropológiát olvasni.

Nem volt kifejezetten antropológiai oktatás?

Nem volt. Azt hiszem, Sydneyben volt, de az olyan tipikusan angol szociálintropológiát jelentett, és majdnem kizárólag az ausztrál őslakosokkal foglalkozott. Nem Óceániával és nem is *prehistory*val. Olyan Radcliffe-Brown-szerű dolog volt akkor Sydneyben. Az antropológia sokkal később indult, még a régészet, a *prehistory* után. Szóval az volt a kérdés, hogy vagy ott maradok, és csinálom ilyen *ethnohistory*t, antropológiával kombinált történelmet Camberrában PhD-nek, vagy Sydneybe vagy Angliába megyek. Legtöbb ember Angliába ment magasabb iskolákba. Oxford, Cambridge, olyan gyarmati helyzet volt. De voltak ismerőseim, barátaim az egyetemről, akik amerikai történelemmel foglalkoztak, és ők amerikai egyetemekre mentek. A tőlem talán 2-3 évvel idősebbek kezdtek amerikai egyetemekre menni. Ez a lehetőség egyre inkább tetszett. Mivel befejeztem ezt az MA-t, akkor megpályáztam egy pár helyet. Nagy szerencsémre bejutottam több helyen is, Harvard meg Yale, meg Chicago, meg Berkeley. Nekem valahogy egyedül kellett kitárolnom, hogy hová menjek. De ezt az ember összeszedte, amelyekről a legjobbakat hallja. A végén mégis Chicago mellett döntöttem, amit sose bántam meg. Pedig majdnem mindenki mondta: meg vagy örülve, miért nem mész a Harvardra, egész életedben az

fog hiányozni. De nem úgy lett. A végén még úgy is lett, hogy a Harvardra mentem tanítani, és nem tanulni.

Mi volt a döntő, hogy mégis a chicagói egyetemet választottad?

Az egyik az, hogy az egyetem úgy nézett ki – a 19. század végén kezdték el, majd-hogy a semmiből építették Rockefellerék –, hogy volt benne újító és olyan kihívó dolog, ami kitűnt mindenből. Még nekem is, aki semmit sem tudtam az amerikai egyetemekről. Volt valami a chicagói egyetem fellépésében, ami vonzott. Látható volt a könyvekből, amiket küldtek az embernek. És persze az antropológia, ami – az ember megtudta annak ellenére, hogy nem ismerte jobban – teljesen egyedülálló volt.

Ez pontosan melyik évben volt?

Én 1965-ben kerültem Chicagóba. Megnéztem ezt a 3-4 egyetemet, hogy kik miket csinálnak. Akkor már India érdekelt engem. Azt is hozzá kell tenni, hogy India gyerek-ként – ez a Kőrösi Csoma Sándor történet, a magyar összefüggés – mindig érdekelt, amellett hogy az egyetemen az ókori történelemmel kezdtem foglalkozni, de megmaradt ez a másik oldal. S valahogy az archeológia és az őstörténet, és a másik irányból ez is összejött: az antropológia és India vagy Tibet. A melbourne-i egyetemen – ezt hozzá kell tennem – akkor hozták létre el az indiai tanulmányok tanszéket. Két nagyszerű professzor jött Kalkuttából. Mind a kettő bengáli volt. Az egyik Abu Said Ayub, ő nagyon ismert volt, nemcsak egyetemi körökben, hanem mint *public intellectual*. A másik volt Sibnairan Ray. Egymás után jöttek, mind a kettőjüket megismertem. Ők sokat foglalkoztak velem. Néztem, hogy mit lehet választani: Cornellben Délkelet-Ázsia volt, az ment nagyon, Chicagóban meg a Pennsylvania Egyetemen India, a Harvardon megszlott, voltak egy páran, akik az óceániai szigetvilággal, Dél-Amerikával foglalkoztak. Viszont az is feltűnt, hogy sok fiatal volt Chicagóban. Nem ismertem, hogy kik a híresebb antropológusok, csak láttam, hogy mivel foglalkoznak, és megnéztem egy-két írást. Ez nagy mázli volt, mert Chicagóban volt Clifford Geertz, ott volt Bernard Cohn, ott volt Loyd Fallers, Paul Friedrich. Mindegyik csodás fej volt, mindegyik nemcsak hogy eredeti munkát csinált, hanem fiatalok voltak, és már produkáltak. Nudi Armand éppen odajött Cambridge-ből, ő akkor még Ceylonnal foglalkozott. Nem tudtam minderről, de valahogy éreztem valamit, hogy ide kell jönni, és ez valahogy jól jött ki. Miután megismertem ezeket az embereket, gyorsan rájöttem, hogy tényleg ez a legjobb hely Amerikában. Most már megváltozott a helyzet, most több központ van. Azt hiszem az 1960-as években, még az 1970-es évek elején is elfogadott volt, hogy Chicago az antropológiával egyenlő, ott vannak a legérdekesebb emberek, és ott van a legérdekesebb tanítás.

A doktori programra kerültél. „Technikailag” ez hogy történt? Már volt témád, vagy még keresgélteél, vagy az ott megismert oktatóktól kaptál olyan inspirációkat, amelyek alapján kialakult az érdeklődésed?

Nekem eléggé ködös felfogásom volt az egészről. Az volt a jó ebben – lehet, hogy más amerikai egyetemeken is megvolt ez –, de Chicagóban különösen szerettek felvenni olyan

embereket, akiknek nem volt antropológiai *undergraduate* képzettségük. Szóval szerettek kívülről behozni PhD diákokat. Meg szerettek olyanokat hozni, akik már máshol dolgoztak, hogy ne legyen egyenes vonala az illetőnek a BA-tól MA-ig, PhD-ig az antropológiában. Ez is megváltozott, sokkal professzionálisabb, egyenes vonalú lett az egész. Miközülünk, akik akkor jöttek Chicagóba 1965-ben, nagyon kevés volt, aki ezt tanulta. Ez volt az egyik. A másik az, hogy nagyon kemény kétéves alapot tettek le. Ez általános antropológia volt, az első évben csupán végig kellett menni egy kimondott vágányon. Az embernek vizsgázni kellett: fizikai antropológia, régészet, kulturális antropológia, szociálintropológia, nyelvészet. Végig kellett ezen menni. Kemény vizsgák voltak, az első év végén voltak. Adtak egy vagy két évet, hogy ezt megtegye az ember.

Ott volt például David Schneider, a legelmésebb, legélesebb eszű antropológusok közé tartozik, akivel valaha is találkoztam. Igaz, az ő munkája majdnem kizárólag a rokonságra vonatkozott. De a rokonságon belül hihetetlenül érdekes koncepciókkal foglalkozott. Általános antropológiai dolgokkal, de ezen az eléggé szűk területen keresztül nagyon érdekes filozófiai, elméleti, metodológiai kérdésekkel foglalkozott. Képes volt nagyon tisztán látni a világot maga körül, úgyhogy ez mindenkinek imponált akkor. Chicagóban sok volt a vita, de – valahogy ez is talán egy kissé úgy az arany múltnak látszik, hogy szebb így visszanezve – akkor nem ásták be magukat az emberek iskolákba. Minden héten nagy viták voltak: a Geertz-féle interpretáció, Yalmanak meg a nem tudom én kinek a strukturalizmusa. Pitt Rivers ott volt, a strukturalizmussal jöttek, mert éppen akkor jelent meg a Lévi-Straussnak a könyve. Akkor jelent meg 1966-ban az angol fordítása, de ők már tanították ezt a saját fordításukkal, a *Savage Mindot*. Ott volt Melford Spiro pszichológiai antropológus, és ezek nagy összetűzések voltak. A diákokat bevonták ebbe, mert nem éreztették az emberrel a különbséget. Ott voltak az idősebbek, akik szintén nagy munkákat készítettek, mint Fred Eggan az amerikai indiánokkal, Milton Singer, ő Indiával foglalkozott szintén, de Redfielddel és Wittgensteinnel volt átítatva, filozófiát és antropológiát hozott össze. Érdekes hely volt. Az alapozó oktatást nem hártották el, hogy diákok tanítsák a bevezetéseket. Schneider tartott egy kurzust a rokonságról, amit mindenkinek fel kellett venni. Akkor Banny Cohn tanította a szociálintropológiát, Clifford Geertz a kulturális antropológiát. Ott volt Friedrich, aki egy szenzációs ember. Paul Friedrich kevésbé elismert, de egyike a legérdekesebb és produktívabb embereknek, aki dolgozott Mexikóban. Amellett ő a proto-indoeurópai fanevekről írt. Azokról írt az egyik végletben, a másik végletben meg a mexikói forradalom hatásairól egy kis faluban. Írt az Aphrodité-mitológiáról, az ókori Görögországról, és amellett költő is volt, nagyon jó költeményeket írt. Szóval ilyen volt ott a világ. Az ember nem érezte, hogy nem volt háttere.

A másik, amit meg kell említeni, hogy ez nem volt olyan kellemes hely, mert sok diákot vettek fel, és azt mondták az elején, hogy a fele ennek az osztálynak ki lesz vágva. Elhozták őket, és azt nézték, hogy ki úszik, és ki süllyed. A fele megmarad, azok mennek tovább. Később, amikor a Harvardon tanítottam, ott ennek az ellenkezője volt, mert ott csak olyan diákot vettünk fel, akiről gondoltuk, hogy elvégzi. De az tényleg így is volt. Nem tudom huszónhányan kezdtük el, és pár év múlva csak a harmada vagy a fele jött be PhD-vel.

Az első két év ez elméleti képzés volt csak?

Elméleti és etnográfiai. Az első év olyan alapozás volt, a második évben – ha az ember átment a vizsgákon – ki tudta választani, hogy milyen tárgyat visz tovább. Rokonság vagy strukturalizmus, vagy pszichológiai antropológia, és választotta a területet: Afrika, India. Volt egy nagyon jó indiai program a délkelet-ázsiai nyelvek tanszékén. Bengálit, hindit tanítottak, történelmet, irodalmat, mindent. Chicago olyan súlyos dolog volt, ez így megmaradt a fejemben. Ha az ember eljutott a második év végére, akkor már kértek, hogy nyújtson be egy terepmunka dolgozatot egy bizonyos területre, aztán azzal lehetett megpályázni – attól függően, hogy hová ment az ember – a terepmunka ösztöndíjat: National Science Foundation, American Institute of Indian Studies, Social Science Research Council. Valahogy úgy látszik, hogy könnyebb volt grantokat kapni akkor, mint most. Több volt talán a pénz, kevesebb volt a diák. Miután az ember átment ezen az elsőéves vizsgán, és belevágta a fejszóját a második évbe, úgy már a második év közepe felé készíteni kellett egy kutatási tervet. Ha megvolt, az egész tanszék összeült, Geertzről kezdve Schneiderig. Kifaggatták az embert. Meg kellett írni, és meg kellett védeni. Ha ez megvolt, akkor már elfogadták, hogy az ember valahogy kap valami pénzt rá. Így jutottam el én Indiába.

Milyen mélységű volt ez, hogy meg kellett védeni a tervezetet? Aktívan bele is szóltak, hogy – mondjuk – nem teljesen helyes az irány? Próbálták módosítani a tervet, vagy teljesen a jelöltre hagyták, hogy milyen irányokat keressen? Vagy a minőséget próbálták biztosítani?

Nekem az az emlékem, hogy sokkal semlegesebb volt, mint később. Azt nézték, hogy mit akar csinálni az ember, hogy fel van-e arra készülve, hogy vannak-e kérdései, hogy ismeri-e az antropológiai irodalmat, hogyan tudja összehozni az etnográfiát az elmélettel. Mit fog csinálni? Meg tudja-e csinálni, hogy képzelel el ezt? Ezeket az összefüggéseket nézték. Elég keményen megvitatták, többször vissza kellett menni átírni vagy átdolgozni. Volt olyan is, hogy mondták: köszönjük, te megcsinálod az MA-t, és nem viszed tovább a PhD-t. Ha az embert elfogadták a PhD-n, akkor nem kellett megírni az MA dolgozatot, de le kellett tennie ezt a vizsgát. Úgyhogy sokan megálltak azon, átmentek más egyetemekre. Ez kemény, kompetitív dolog volt Chicagóban, ami sokaknak nem tetszett.

Biztos Te is ismered Geertz-cel azt a beszélgetést, ami a Current Anthropologyban jelent meg évekkel ezelőtt; Richard Handler csinálta.² Geertz abban azt mondta, hogy a mai diákok el se tudják képzelni azt a korszakot, amelyben fiatal kutató volt, amikor az antropológusok csak antropológusokat olvastak. Magyarán: meglehetősen zárt volt maga az antropológia, bár ahogy Te mondod, ott az egyetemen azért az nagyon nyitott valami volt. Nagyon sok irányzata képviselve volt. Ahhoz a korszakhoz képest a mai antropológia sokkal nyitottabb, mert ebben már mindenféle más tudomány, filozófia szerepet kap. Éreztétek Ti ezt a különbséget?

Ez érdekes. Nekem minden új volt. Melbourne-ben sok történelmet, filozófiát és nyelveket, németet tanultam. Ott nagyon teoretikusan fogták fel a történelmet, nem egy

bizonyos helynek a történelmét tanulta az ember, hanem mindig hangoztatták nekünk, hogy nem angol vagy amerikai vagy reneszánsz történelmet tanítunk nektek, hanem megtanítunk titeket arra, hogy hogyan kell a történelemmel foglalkozni, és akkor bárhová mehettek. Viszont az antropológia mind új volt nekem, mert ezek mind különféle területekről jöttek: volt a gazdasági antropológia, ott a közgazdaságtanból jött be egy csomó dolog, Dalton meg Polányi. Akkor ott volt az inkább szociológiai család és rokonság, aztán a kulturális antropológia, a pszichológiai antropológia. Kardiner, Freud meg Erikson meg a többi más, akik mind kívül álltak az antropológián. Azt hiszem, hogy amire Geertz utal, az bizonyos fokig megvolt, de más volt bizonyos helyeken. Azt hiszem, ő is inkább azt gondolja, hogy aki szociálintropológiát végzett, akkor azzal foglalkozott. Viszont volt ez az egy-két év, amikor olyan nyitottabb volt. Lehet, hogy az 1960-as évek után ez leszűkült, aztán megint nyitottabb lett, vagy az is lehet, hogy az 1950-es években sokkal szűkebb volt. De mondom, ez a pár év az 1960-as években annyira forradalmi volt, még a diákforradalmak előtt is. A világháború után nagy változáson ment át az amerikai társadalom, és ez érződik az antropológián.

Próbálom én is értelmezni, amit Geertz mond. Talán gondolhatott arra, hogy ha valaki beállt mondjuk szociálintropológiára, és amikor elment terepre, akkor a továbbgondolkodásnak a segédeszközei továbbra is alapvetően az antropológia mérföldkövei vagy a szociálintropológia eredményei voltak. Ő ebben a beszélgetésben vagy az újabb könyveiben azt próbálja talán mondani, hogy neki távoli dolgok adtak inspirációt. Például Wittgensteint elolvasni, vagy olyan elméleti pszichológiát, ami csak közvetetten van kapcsolatban egy terepmunkával, de hatással van a feldolgozásban, az értelmezésbe, meg a problémalátásban.

Igen, egész biztos így van, ahogy mondod, mert ez az egész hermeneutikai és történelmi fordulat később indult. Azt hiszem, ez olyan tölcésrszerű dolog. Meg lett fordítva a tölcser, mert előbb a szélesebből jött az ember a specializálódásra. Ahogy mondom, az embereket minden területről választották, nem akarták, hogy egyedülállóan antropológusok legyenek. Ezért leszűkítette az antropológia a legtöbb ember érdeklődését. Később viszont – amire ő utal – ez a hátránya is volt, mert teljesen szétesett az egyetemesség, az alap. Még az 1960-as évek végén, miután mi elmentünk onnan, nagy viták voltak. Aztán Geertz elment Princetonba, Tom Fallers meghalt, Spiro elment San Diegóba, mert azt mondta, hogy a pszichológiai antropológiát nem tűrik már meg. Pedig a mi időnkben ő nagyon szellemesen tudott mindenkivel vitatkozni. Megmerevedtek a nézetek, ma mindenki a saját szempontjából nézi a dolgokat. Viszont a hátrányt ott látom, hogy ha most nézi az ember az antropológiát, nem tudja kitapintani. Mindenki ezt mondja az én kortársaim közül. Nem tudom megmondani, hogy mi az antropológia ma, mert annyi irány van, és annyira nyitott, hogy valahogy nincs semmi, ahol az emberek megegyeznek valamiben. Még az 1960-as években megvoltak. Nagy különbségek voltak, mondjuk Malvin Harris és a nomotetikus társadalomtudomány meg Murdock programja a Yale-en. Ha az ember a szociál- és az amerikai kulturális antropológiát nézi, akkor ott volt Evans-Pritchard, esetleg Redfield, Radcliff-Brown, Lévi-Strauss, akkor a fiatalabbak között Victor Turner, Clifford Geertz. Az ember tudta, hogy hogyan függenek össze a dolgok, és mik a nagyobb alternatívák, különbségek. Viszont a nagy nyitottságnak az

lett a vége, hogy valahogy elvágták a modernizmus gyökereinél az összefüggéseket. Most megint változik a helyzet, megint visszajönnek régi dolgok, mert most sokan mondják, hogy túlságosan szétesett az egész, össze kell hozni ezt megint. Tanuljuk megint a rokonságot. Nem kellett volna elfelejteni, hanem meg kell nézni, hogyan alakul át a nemi tanulmányokkal. Foglalkozni kell az alapkérdésekkel, el kell olvasni a régieket. Megfigyelhető egy fordulat mostanában, hogy nem lehet csak beugrani és kitalálni az egészet, mint ahogy esetleg a *Writing Culture* (vö. Clifford–Marcus 1986) és ahogy a kultúra mint szöveg elképzelés gondolja.

Az 1960-as, aztán az 1970-es években kezdett nagyon kinyílni az antropológusok érdeklődése, de a mából visszatekintve még talán úgy érezzük – ahogy mondtad –, hogy annak még megvolt a helye. Nagyjából még egy irányba húzott az egész, azt tágította, de nyilvánvalóan már elkezdődött ott valami változás, mert nagyon különböző érdeklődési körök élhettek egymás mellett. Nyilván különleges eset, hogy a chicagói tanszéken, egyetemen az áramlatoknak elég sok iránya egymás mellett működött.

Igen. Nem teljesen úgy látom a helyzetet, ahogy a Cliff látja, mert amikor mi ott voltunk Chicagóban, akkor Hannah Arendt adott elő. Többen elmentünk Hannah Arendt előadásaira. Ott volt a Mircea Eliade. Ott volt a Richard McKeon, a filozófus, akinek szintén el lehetett menni az előadásaira, és mi azt szépen végigjártuk. Ez alatt az idő alatt az ember elolvasott 50, 60, 70, 80 antropológiai művet, és azonkívül sok mást is. Filozófia, történelem és az etnográfiai oldalról egy teljesen más irány jött be Indiával, az indiai irodalom. Ott volt ez a szenzációs – Romannak hívtuk – Eikel Romanucci, aki elég fiatalon halt meg egy pár évvel ezelőtt. Ő nyelvész volt, de az antropológiával is összekötésben állt. Amellett költő volt, néprajzos, folklorista, sok minden.

Amik nekem így visszanezve nagyon fontosak voltak, az Louis Dumontnak a cikkei. Akkor írt úgy az 1950-es évek végén, az 1960-as évek elején Pocockkal Indiáról. Olyan francia-angol szociálintropológiai beállítottságú volt, ami teljesen más, mint amit Redfield nyomán Singer és Marriott Chicagóban képviselt. Dumont-nak a cikkei és később könyve, a *Homo hierarchicus* (Dumont 1970) nagy hatással volt az én generációmra. De az az érdekes, hogy ez is valahogy leszűkült. Ő szerintem az egyike azoknak, akik nagyon megváltoztatták az egész tárgyat. De őt tulajdonképpen csak azok, akik Indiában kutattak, ismerik, vagy követték, vagy ellenezték, mert a legtöbben Afrikában, Európában nem olvasták Dumont-t. Azt mondták, hogy ez tele van indológiai dolgokkal, pedig Dumontnak az volt a célja, hogy összehozza a helybeli indiai anyagot az elmélettel.

Chicago mint város mit jelentett számodra? Volt valami különös vonzereje vagy taszítóereje? Egyáltalán, Magyarország, Ausztrália után ez az amerikai város, amiben tanultál, jelentett valamilyen különös élményt?

Ez nagyon jó kérdés, mert azt hiszem, az, hogy az egyetemre mentem, összefüggött a várossal. Rettentően eleven volt előttem Chicago csupán azzal, amit olvastam róla. Inkább, mint New York vagy Boston. Valahogy Amerika és Chicago nekem egy. Úgy tűnt, és annak is bizonyult, hogy olyan élettől duzzadó, fiatal, a második város, olyan változatos és tényleg amerikai. Bent van az ország közepén, nem a szélén. Ilyen alapon gon-

dolkodtam. Ez egy rettentő érdekes város lehet. Ott voltak a felhőkarcolók meg az egész története, az egész amerikai nyugat felé való terjeszkedés alapja volt. Nagyon érdekelt a város maga, amíg elkezdtem nézni a dolgokat, hogy hova menjek. A város tényleg csodálatos. Máig is a legnagyobb élmény volt az a pár év, ott lenni és felfedezni Chicagót. Minden volt benne, ami máshol is van – a magas kultúra meg minden –, de amellet voltak ezek az etnikai területek, a lengyelek úgy nyugatabbra, meg a Division street stb. Chicago tulajdonképpen egy afroamerikai településsel volt körülvéve. A városi átépítés (*urban renewal*), az egyetem valahogy megváltoztatta a társadalmi összetételt. Nemcsak az egyetem, hanem a város is. Elég közel voltak – az 1960-as években a 63. és 58. utca, a 48. utca – az afroamerikai negyedek, és ez is érdekelt minket. Legjobb barátom egy afroamerikai fiú volt, együtt szereztünk lakást magunknak. Ő vezetett be engem a városi blues világába. Akkor született a városi blues, tulajdonképpen az 1960-as években.³ Mentünk nyugodtan minden héten, késő éjszakáig üldögtünk ezekben a kis bárokban. Akkoriban már híres volt a Pepper's lounge a 48-as utcában. A 63., 68. utcában voltak ezek a klubok. Mindenütt nagyon kellemesen bántak az emberrel. B. B. King, Junior Wells és sokan mások, akik elég fiatalon énekeltek ott. Akkor még nem volt meg az 1960-as évek végén a black power mozgalom. Akkor jött fel Martin Luther King északra. Kiderült, hogy az észak éppen olyan rasszista, ha nem inkább, mint dél, mert el volt rejtve. Ott voltak a nagy felvonulások és az összetűzések az etnikai negyedekben, az ír meg a lengyel vidéken. Különösen azok a fehérek, akik veszélyeztetve érezték magukat, azt gondolták, hogy ha az afroamerikai feljön, akkor őnekik le kell menni valahogy. Ez aztán megváltoztatta a helyzetet egy kissé.

Volt valamilyen kapcsolatotok a belvárossal? Ott van a Loop vagy akár az Art Institute és ennek az intellektuális köre. Vagy inkább az egyetemi világ és a városnak az etnikai sokszínűsége az, ami jobban hatott rátok vagy rád?

Kevesebb, mint gondoltam volna, mert elmentünk az Art Institute-ba egyszer, kétszer, de nem kapcsolódtunk be. Az egyetlen dolog az, hogy filmeket néztünk sokat a városban, mert voltak az olyan olcsó helyek, ahol külföldi filmeket játszottak. Sokszor felmentünk a belvárosba, és akkor egyszerre két-három francia vagy japán filmet megnéztünk. Akkoriban sokkal több volt a külföldi film, mint ma. Sokkal több helyen lehetett látni, és sokkal többféle független mozi volt. Nem voltak ezek a multiplexek és az egyirányú forgalmazás. Ott láttam először azt hiszem, Jancsó-filmet is; vagy ott, vagy Cambridge-ben pár évvel később, az 1970-es évek elején. Akkor rengeteg mozi volt, és több helyen mutattak úgynevezett művészfilmet, valahogy nem volt meg ez az éles különbség. A másik, ami érdekes volt, az az Old Town, ami nem volt olyan, mint ma. (*F. Z.: Lepusztult állapotban volt.*) Igen. Nem volt az olyan kiépített, akkor kezdődött. Most tulajdonképpen, ha bluest akar hallgatni az ember, akkor odamegy, az Old Townba. De a hangulat teljesen más, ott az ember kifizet egy belépőt, a hely tömve van, tele van minden a yuppiekkal a kertvárosokból. Ez már előadás, ez nem ott forr ki. Ez a fajta blues, amit az ember ilyen helyeken hall, valahogy már nem olyan élő. Most is van persze – de az inkább a rap –, ami a közösségből (*community*) jön ki, a fiatalokból. A blues persze él tovább, vannak fajtái. Az egyik tipikusan a külvárosból jön, a fekete közösségen kívül előadásszerűség, és van, amit az emberek egymás közt csinálnak.

Térjünk vissza a Te további utadhoz. A szakterület választása neked adott volt: India érdekelt.

Japán is érdekelt, de már akkor arról gondolkoztam, hogy India. Inkább, mint más hely, mondjuk Afrika vagy Európa, ami akkor még nagyon kevésbé érdekelt. Tulajdonképpen az volt a kérdés, hogy Indiában hova menjek. Dumont Dél-Indiával foglalkozott. Az akkor nagyon érdekes volt, mert ott ő behozta a strukturalizmust. Marriott Nyugat-Indiában, Cohn Közép-Indiában, Uttar Pradeshben, Singer is Dél-Indiában volt, de a redfieldi antropológia mintájára Nudi Armand Ceylonban volt. Nekem mindenki ajánlotta, hogy ide valahova menjek, ahol már volt valami kutatás. A végén én mégis Bengál mellett döntöttem. Nem tudtam teljesen, hogy miért, de nyilván része volt abban annak a két indiai professzornak, akit említettem. Úgy jöttem át Chicagóba 1965-ben, hogy egy hosszú utat tettem, több hónapot: India, Közel-Kelet, Törökország, Európa. Dening barátomat meglátogattam Harvardon, Cambridge-ben. Megálltam akkor Indiában, pár hetet töltöttem ott, voltam Benáreszben. Különösen Benáresz volt befolyással rám. Mi minden összejön egy ilyen szent városban! Kalkuttában csak egy hetet töltöttem akkor, de megláttam, hogy ez egy hihetetlen város. Az angolok alapították, 200–250 évvel azelőtt. Láttam a rengeteg problémát, de annyi energia volt ebben a városban, és annyi minden történt, hogy az embernek nem szabad hirtelen véleményt mondani. Nem akartam, nem is vállaltam, azt hogy fennakadjak a sok szegénységen. A legtöbb európai valahogy visszataszítónak tartotta Kalkuttát. Még a mai napig is. Günter Grass egy nagyon kellemetlen könyvet írt Kalkuttáról pár évvel ezelőtt (Grass 1988). Nekem rettentő furcsának tűnt, hogy egy ember, akinek milyen belátása van az egyik oldalról, semmit sem lát a másik oldalról. Ő csupán a szegénységet, a reménytelenséget, a babonát látta Kalkuttában. Ez így volt. Viszont több kalkuttai mondta, ha az ember nem tudja magát túltenni ezen a vonalon, akkor sose látja meg, hogy mi más van. Ezt senki se úgy érti, hogy azért, mert ezek a jó dolgok is vannak, ezért el kell nézni a másét, hanem hogy ezek ott vannak. Az egyik nem üti ki a másikat. Nekem ezek a városok rettentően tetszettek. Delhiben itt voltam, ahonnét nem mentem ki. Egy párszor elvittek a környékre, falvakba, de azok mind olyan város melletti falvak voltak. Rengeteg emberrel összejöttem mint fiatal diák. Az embernek sok ideje volt, és találkozni lehetett. Kalkuttában a művészeti, irodalmi élet, a felsőoktatás volt az érdekes. Rengeteg iskola, egyetem volt ott. Amellett hihetetlenül sok volt a könyv és a könyvírás, és akik foglalkoztak költészettel, filmmel. Mondták, hogy majdnem minden második bengáli költő és majdnem minden harmadik irodalmi folyóiratot kezd, vagy irodalmi kört alapít. Nagyon könnyű volt találkozni mindenkiel, mert nagyon érdekelte őket a külső világ. Rettentő gazdag világ volt ez. Megismerkedtem egy pár íróval, költővel, festővel, szobrásszal, akikkel a mai napig is tartjuk a kapcsolatot. Emellett ott voltak a koldusok, a szemét az utcán, de ott volt a színes élet is. Az emberek ilyen nehéz körülmények között is továbbmennek, van értelme az életüknek. Nekem az ilyen első tapasztalat után rettentő kellemetlennek tűnt, amikor nyugaton még jóhiszemű emberek is mondják, hogy először meg kell tölteni egy embernek a hasát, és aztán lehet mással foglalkozni. Nekem ez mindig olyan visszataszító volt, mert az, hogy az ember életben maradjon, ahhoz ezek is szükségesek, nemcsak a rizs. Ostoba dolog, hogy a fejlődés csak gazdasági kérdés, és nincs összefüggésben az emberi adottságokkal. Kalkuttában mindenütt látta az ember, hogy az élet az nem csupán arról szól, hogy megtöltse

az ember a gyomrát. Politikailag nagyon radikális volt a város. Az 1960-as évek végén nagy csaták voltak a kongresszus és a baloldal között. Ez is rettentő érdekessé tette. Ezek nem voltak klasszikus antropológiai témák, de rettentő érdekes kulturális és társadalmi témák voltak, amit antropológiailag lehetett volna megfogni. Nem volt kedvem kivonulni egy faluba, és ott végignézni, hogy ez Radcliff-Brown-féle funkcionalizmus vagy Lévi-Strauss-féle strukturalizmus, vagy mi. Hanem inkább az érdekelt, hogy itt vannak ezek a hihetetlen képek, amivel az ember szembekerül, és hogyan lehet ezt valahogy értelmezni. Mi ez, mit jelent, mi van, és mik az összefüggések? Azt hiszem, ez volt annak hátterében, hogy Bengált választottam. Még ott volt ez az indiai összefüggés a Chicagói Egyetemen. Edwood Demerk, jó barát és professzorunk volt, akiről épp most, egy pár nappal ezelőtt hallottuk az özvegyétől, hogy meghalt, ő kezdeményezte ezt az egész bengáli dolgot. Bengáli nyelvi és irodalmi tanszék volt a Délkelet-Ázsia Központban. Többen voltak Indiából, Kelet-Pakisztánból – akkor még úgy hívták –, akik tanították a nyelvet. Előkészülésre átmentem egy fél éves vagy egy éves tanfolyamon, mielőtt elmentem Bengálba. Valamit már tudtam bengáliul, úgyhogy már el tudtam kezdeni. Ez is számított nekem.

A kutatási terved milyen csomópontok körül mozgott?

Elmeséltem, hogy mit láttam Kalkuttában. Aztán nagyon szembetűnt a tradíció, mely feltűnő volt Benáreszben. A modern és a tradíció viszonya. Weberrel kezdtem foglalkozni később még Chicagóban, meg Lévi-Strausszal stb. Érdekelt a struktúra és változás, Chicago erre is nagyon be volt állítva. Singer egy befolyásos könyvet adott ki erről (Singer–Cohn, ed. 1968), amibe Marriott, Cohn, Yalman mind írtak. De az volt az érdekes, hogy ennek ellenére nekem rettentően tetszett Dumont és Lévi-Strauss munkája. Rájöttem, hogy az indiai vallásról nem volt antropológiai irodalom, mert ami antropológia volt, az a régi gyarmati antropológia volt. Antropológiai felmérések, amit az angolok kezdtek, és az indiaiak folytattak. Falutanulmányok, helyi leírások. Mindegyik monográfiának megvoltak a fejezetei: vallás, gazdaság, kaszt, és akkor ez így volt Bengálban vagy Dél-Indiában. Valahogy csak a szavak változtak. Ez volt egy oldalon, aztán ott voltak a már inkább társadalmi, még inkább gazdasági antropológiai munkák és esetleg a még messzebből a Marx befolyásolta dolgok, mint André Béteille-nek a kasztról és az osztályokról szóló munkái, Fred Bailey munkái. Azon fordult a kérdés, hogy mi a kasztrendszer (Bailey 1960; Béteille 1965; 1969). Az osztály szélsőséges formája, rétegződés vagy ez egy kulturálisan alapvetően különböző társadalom. Dumont szerint az embernek nemcsak úgy kell néznie ezt, mint a társadalom rétegződését, hanem hogy az ottani kategóriákon keresztül nézve mik az alapfeltételei az ilyen társadalomnak, mi a jelentősége. Nemcsak a rétegződés extrém formája, hanem hierarchia is. A hierarchikus társadalomnak vannak olyan dimenziói, amik teljesen mások, mint a nyugati társadalmak.

Dumont az összehasonlítást vetette fel. Mi ráerőszakoljuk valahogy a társadalmat illető saját meglátásunkat és felfogásunkat az indiai társadalomra, és azt hisszük, hogy ez társadalmi struktúra vagy társadalmi rétegződés. Pedig itt egy teljesen másfajta társadalommal állunk szemben, ahol a jelentőségek mások, és a hierarchikus rendszer más, a kategóriák mások. A tisztaság és tisztátalanság a fontos, nem a hatalom, vagy legalábbis nem a hatalom és kultúra, a tisztaság és tisztátalanság és hierarchia összefüggése. Az más Indiában, mint nyugaton. Hihetetlenül érdekes összehasonlító antropológia.

lógia volt. Dumont írt egy pár dolgozatot az indiai népi vallásosságról, amit olyan strukturális alapon magyarázott. Volt egy nagyon jó cikke, a *Structural definition of a folk deity* (Dumont 1959), a helybeli, a falusi istenekről, ezek kapcsolatáról a tisztaság felfogásával, a vegetáriánus és nem vegetáriánus istenek összefüggése, és ott volt a kasztrendszer hasonló mintája. Ő nem mondta, hogy az egyiket át lehet vinni a másikra, de hogy hasonló viszony van a vallásban és a társadalomban. Engem ez nagyon érdekelt. Úgy gondoltam, hogy nem egy faluba, hanem egy városba szeretnék menni, és a fesztiválokat vizsgálom. A hinduizmus nem is vallás, inkább egy életforma. Szóval azt nézem, hogy ezek a rítusok, a helybeli kategóriák hogyan fügnek össze a társadalommal. Hogyan mutatkozik meg a társadalom a fesztiválokon, a kultúra hogyan kategorizál, van-e logika ezekben? Van-e kulturális logika, ami nem választja el a vallást a társadalomtól, hanem valahogy összevonja őket? Nincsenek ezek a merev kategóriák, mint a gazdaság, a vallás, a társadalom stb. Linával⁴ mentünk együtt, mert mi ott Chicagóban találkoztunk. Elhatároztuk, hogy megyünk Indiába, miután megházasodtunk. Őt akkor még inkább Dél-Amerika és Afrika érdekelte, de nagyon felkeltette az érdeklődését India. Előbb menjünk el Indiába – gondoltuk –, később mondjuk Afrikába. Így is lett. És akkor mentünk Bengálba.

Ez mikor történt?

1967-től 1969-ig voltunk Bengálban. Bishnupur várost választottuk ki. Az ember eldönti mindenféle feltételek szerint, hogy mi érdekes, mit fog kutatni, de a végén mégis úgy jött ki, hogy melyik volt a legszimpatikusabb hely, melyik tűnt a legkézzelfoghatóbbnak. A városnak érdekes múltja volt. Kis királyság volt a gyarmatosítás kezdetéig. Helybeli történelmi tradíciói voltak. Ott voltak a templomok, a rengeteg fesztivál, amiről híres volt. Megvannak ezek másutt is Bengálban, de ennek a városnak bizonyos fontossága volt. Kalkuttában is mondták, ez egyike az érdekesebb kisvárosoknak Végigmentünk valami 7-8 városra, kisebb-nagyobb városra, olyan 20-tól 40 ezer, 50 ezer fős városokon. Nem voltak már falvak, viszont nem is voltak nagyvárosok sem. Ott volt Kalkutta, ez a hatalmas óriás, többmillió, de a következő város, mondjuk Kharagpurban, Midnapurban, csak egy-két százezer volt. Volt több ilyen 20–60 ezer lakosú város, és aztán a falvak. Bishnupurnak megvolt a maga története, bengáliul leírt története, meg legendák, történelmi legendák. Tulajdonképpen egy hindu királyság volt a középkorban, és később, a mughalok alatt nem lettek leigázva, hanem adóztak a mughal hűbéruraknak. Megtartották függetlenségüket, amit aztán az angolok megtörtek, átformálták a földbirtokrendszert. Bevezették azt, hogy a földet el lehet adni, amit nem lehetett addig. A mezőgazdaság kapitalizálódott. Megváltozott a helyzet, de valahogy ezek a területek megmaradtak – Bishnupur is ez volt – a mallabhoma, a mala királyok helyéül. Egy pár romos palota ott megmaradt, meg nagyon szép templomok. Terrakottatemplom a helybeli tradíció, ami máshol Indiában nincs, csak Bengálban. Terrakottatemplomok és terrakottaművészet. Nincs kő, hanem Bengálban csak földből építkeznek. Van lávakő, de ezt messzebből kell hozni. Él a helybeli művészet, a népművészet vagy kézművesség, ami nagyon híres volt itt. Meg a fesztiválok. Több társadalmi réteg volt. Volt egy kis muszlim közösség, ami Linát érdekelte, és volt a nagyobb hindu közösség, de nem voltak nagy összetűzések ezek között. Megvolt a helybeli tradíció: az urdu és a perzsa tudósok ott

voltak ezeknek a kiskirályoknak az udvarában, akik támogatták a muszlimokat is. A település is úgy volt, hogy valahogy az ember beláthatott a városba, látta, hogy a templomok körül épült. Templom és piac, a bazár és a templom között kapcsolat volt. A templom körül voltak a piacok. Volt egy középső piac is, egy központi bazár. A fesztiválok templomai az egész városra szóltak, de voltak olyanok is, amelyek negyedekhez vagy kasztokhöz kötődtek. Ezt előre nem tudtam, csak tudtam, hogy sok mindenféle dolog van. Engem az érdekelt, hogy ezt az egész helyzetet megfogjam ezeken a fesztiválokon, a rítusokon keresztül. A helybeli szó a pudzsa (*puja*) volt. Az első két évben ezeket nézegettem végig. Ebből írtam az első könyvet, a *Play of the Godsot* (Östör 1980).

Kiválasztottam a két istenséget. Durga istennő az egész rituális évnek és ciklusnak a közepén, házastársa Siva. A férfi és női jelleg is olyan helybeli kulturális logika, kulturális kategória volt. A rítus, ennek a fogalma, amire ez az egész épült. A fogalmak körül egész kulturális logika, szimbólumok és jelentések épültek ki. Ezeket az összefüggéseket a Durga-fesztiválokon lehetett látni. Mivel a helybeli mitológiában neki Siva volt a férje, de az csak egy vonalon. Más vonalon Sivanak más oldalai is voltak. Ez olyan érdekes, az egyik a másikon belül levő, olyan, mint azok az orosz babák, de nem voltak elhatárolva se. Az ember ment, felvett egy szálat, amit akkor követett. Az egyik fesztiválról ment a másikra, egyik negyedből a másikra, egyik családból a másikba, egyik istenről a másikra, egyik évszokról a másikra. Egy év alatt hihetetlen körkép tűnt elő, amit nem lehetett értelmezni csupán Lévi-Strauss vagy Radcliff-Brown alapján, vagy a politikai antropológia szerint. Nekem ez tetszett. Itt az úgynevezett valláson belül megkapta az ember az egész kultúrát és a társadalmat, és azon felül megvoltak a más területek – ahogy Victor Turner mondta: a társadalmi élet területei (*domains or fields*) –, azok is kirajzolódtak. Én inkább maradtam a fesztiválokon, mert a fesztiválokon keresztül láttam, hogy ki, mi és hogyan, ki mit csinál, mi történik az istennő éves ünnepségén. Rettentő részletesen végignéztem többször, mert hasonló dolgok voltak különböző évszakokban. Volt egy őszi Durga- és volt egy tavaszi Durga-fesztivál. A rítusok struktúrája teljesen hasonló volt, de a mitológiai, társadalmi háttere teljesen más. Mi történik, ki mit csinál, kik a rituális specialisták, kik a résztvevők, ki van ott, ki nincs ott, mit csinálnak máshol ugyanabban az időpontban? Egy helyen végignéztem, és akkor körülrohantam az egész városban, hogy ki mit csinál, mikor és hogyan, melyik helyen mi történik. Ezt aztán a többi rítusokkal és istenekkel összevettem. Kiderült, hogy vannak pudzsák, fesztiválok. A pudzsa bengáli – de szanszkrit eredetű – kifejezés, azt jelenti, hogy az isten tisztelete (*worship performance*). Nem jelent mást, mint kapcsolat a szenttel, de az millió vonalon lehetséges, mert rengeteg pudzsa van. Az is egy pudzsa, hogy az ember csak egy virágot tesz valami istenséget jelentő absztrakt ábrázolásra. Egy kéthetes fesztivál, amelyiken minden nap történik valami, és rengeteg pénzbe kerül, az is pudzsa. Engem ez rettentően érdekelt, tele volt a kezem ezzel.

Lina viszont a muszlimokkal foglalkozott akkor. Ő teljesen másként látta a várost, mert ott volt a muszlim háttér a mughal összefüggésben, aztán a hindu többség.

Hosszas terepmunkát végeztél egy nagyon bonyolult társadalmi környezetben, amiből kellett írni egy disszertációt. Mindig nagy kérdés a kutatás folyamán, hogy amit meg tud írni az ember, azzal elégedett, vagy nem elégedett. Be tudta-e fogni, amit látott? Hogyan tudta mások számára ezt közvetíteni? Hogy emlékszel erre, az eredményre?

Majd kétéves terepmunka volt, de közben utaztunk ide-oda, rövidebben Dél-Indiába stb., de a legtöbb időt ott töltöttük ezen a helyen. A fesztiválok társadalmi szervezése, gazdasági oldala érdekelt. Utána az ideológiát néztem, a francia értelemben az ideológiát: hogyan értelmezik az emberek, ki hogyan értelmezi, mik a különbségek társadalmi vagy helybeli szempontokból stb. Ezt próbáltam összeszedni és rengeteg sok dolog gyűlt össze. A disszertációra a két nagy fesztivált – a tavaszi nagy Siva-fesztivált és az őszi nagy Durga-fesztivált – hoztam. Ebből írtam a *Play of the Goodsot*. Az volt a lényeg, hogy ha ezekből indul ki az ember, és azokból a kategóriákból, amiket a fesztiválokból nyer, ezzel értelmezheti az egész társadalmat, vagy nem. Mi az a kulturális jelentés, ami ebből kijön, és az milyen összefüggésben van az élet más területeivel is. Erről írtam ezt a könyvet, ami nagyon részletes volt. Foglalkozott a szimbólumokkal meg a rítusokkal. Nem csupán strukturális tanulmány volt. Az alapja az volt, hogy hogyan viszonyulnak egymáshoz az emberek és a koncepciók, a kategóriák. Van-e egy helybeli dolog – tehát ne kelljen importálni valamilyen teóriát kívülről –, ami ezt úgy írja le, mint egy életformát. A színek, a tárgyak szimbolizmusával foglalkoztam. Hogyan lehet a helybeli társadalmat értelmezni? Mind a két fesztivál elemzését hasonlóan építettem fel ebben a munkában. Leírás, magyarázat (*exegesis*), hogy ki mit mond, hogy mi mit jelent, és ezekből hoztam ki valamilyen interpretációt és analízist. Bizonyos fokig analízis volt, bizonyos fokig interpretáció, bizonyos fokig a helybeli ideológiákra épült, egy bizonyos fokig én próbáltam mint kívülálló ezekből az összefüggéseket megállapítani. Rengeteg más anyag is felgyűlt. Tulajdonképpen nem foglalkoztam az alacsonyabb kasztok rituális rendszerével, de megvolt nálam ennek az anyaga. Azóta sem írtam meg, pedig ott van. Azóta persze sokat változott. Rengeteg dologgal nem foglalkoztam a megírt munkában. Így épült fel ez a disszertáció, de csak majdhogy tíz évre rá jött ki a könyv.

A disszertációt Chicagóban védted meg?

Igen. 1969-ben visszamentünk, 1970-re ezt befejeztem. Egy évre mentem Minnesotába tanítani, azalatt Lina letette az alapvizsgákat, és írt egy MA dolgozatot a város muszlimjairól. Felmentünk Minnesotába, ő ott folytatta tovább. Visszamentünk Indiába, mert akkor őneki kellett a PhD terepmunka. Én is gondoltam, hogy nincs értelme tovább itt tanítani, inkább menjünk vissza még két évre Indiába. Így visszamentünk 1971-től 1973-ig Indiába, Bengálba, ugyanerre a helyre. Lina elkezdett a rokonsággal foglalkozni, én pedig a bazárral, mert rengeteg ember, akivel én összejöttem az előző munka alapján, bazárkereskedő volt. Ami kijött a fesztiválokon, ott volt éppen olyan nyitottan, de más összefüggésben a bazár, a piac kapcsán is. A bazárban is volt egy oltár, ahol mindig áldozatot mutattak be. Ha gazdasági antropológusként mentem volna oda, akkor teljesen mellőztem volna ezt az oldalt. Egy pár virágot rádobnak arra az ábrázolásra, de az a fontos, hogy hány mázsá rizst termelnek stb. Ezeket mind ismertem, és akkor elkezdtem ezekkel foglalkozni: a bazár, a rokonság és a család. Lina viszont a nők oldaláról nézte ugyanezeket a dolgokat. A két év azzal telt el, hogy váltottunk, ő a muszlimoktól a hindukhoz, én a fesztiváloktól a gazdaságra, a politikára.

Mondjál valamit a módszerről. Hogyan kerültél be abba a társadalomba? Technikailag milyen módszerekkel dolgoztál? Magnetofont használtál, kutatási naplót írtál esténként? Tehát mi a módszer?

Az elejétől kezdve elkezdtünk körbe-körbe járni a városban. Még nem jól tudtunk bengáliul, de nem szerződöttünk fordítót. Azt hiszem, ez nagyon jó volt. Rettentően nehéz volt az első pár hónap, de utána aztán sokkal könnyebb lett. De az volt az érdekes, hogy ezekben – nyilván épp úgy, mint Magyarországon – a kis városokban, amiknek ilyen helybeli kultúrája és története van, megvannak helybeli művelői is. A bengáliai kisvárosok tele vannak helybeli történészekkel és néprajzosokkal, akik gyűjtik a dolgokat az ő eszük folytán. Sajnos ez nincs összekötetésben az ottani egyetemekkel. Különböző szinteken megy ez, vannak helybeli gyűjtemények, múzeumok, irodalmárok. Ez inkább irodalmi, nem társadalomtudományi. Kiadnak dolgokat, összeszedik az énekeket, meg a szokásokat, olyan régimódi alapon. Ezekkel az emberekkel összekötetésbe jutottam Kalkuttán keresztül, mert ez Kalkuttában is megvan. Mindenki ismert valakit, mint egy városban. Volt egy nagyon elsőrangú ember, Mani Claus Singernek hívták. Manic babu, a *babu* olyan tekintélyes rang, mint a *sir*. Ez a Manic babu jó barátunk lett, vele mentem körül először. Bevezetett minket. Próbálta irányítani a mi munkánkat, mert őneki határozott véleménye és teóriái voltak, ami később kissé akadályozta a munkát. Egy idő után őnélküle is mentünk, és csak hozzá jöttünk elmondani, hogy mit csináltunk. Ő nagyon fontos volt bevezetni minket. Mivel egy egész várossal foglalkoztunk, nem tudtunk mindenkit megismerni. Elég korán ki kellett találni, hogy ki kicsoda, és ki kivel milyen viszonyban van. Találkoztunk tanárokkal, kereskedőkkel, helybeli közjegyzőkkel, mert volt ott egy helyi bíróság. Találkoztunk helybeli politikusokkal, a fesztiválokat rendező szervezőkkel. Ezek a társadalom oszlopai, az ember elég gyorsan megismeri őket. Ez negyedeként volt. Többet foglalkoztunk bizonyos negyedekkel, nem egyformán mindegyikkel. Elkezdtük vizsgálni a rokonsági rendszert. Le kellett írni, hogy ki hogyan viszonyul kihez, a klasszikus módszerrel. Chicagóban az egyetlen dolog, amit nem tanítottak, hogy hogyan kell terepmunkát csinálni. Mindenre megtaníjták az embert, vagy rákérdéznek a kutatási tervben, de nem azt, hogy mi történik veled, hogyha ott vagy a batyuddal az állomáson. Alig tudsz valamit, hol fogod elszállásolni magad. Kivel hogyan kell beszélni, hogyan beszél az ember önmagáról stb. Szóval ilyen praktikus dolgokra senki se gondolt, hogy ilyesmibe kéne az embernek tanácsot adni. Csak menjen! Úszik vagy süllyed.

Mi elég könnyen mentünk egyik helyről a másikra, és elég könnyen meg tudtuk magyarázni, hogy érdekel bennünket az itteni kultúra. Szóval nem kellett hivatkozni semmire. Mindenkit érdekelt, hogy mit csinálunk, mert ez egy radikális politikai helyzet is volt. Voltak pletykák, hogy mi a CIA-től jöttünk. Akkor mindenki CIA-ügynök volt. Többen azt mondták, hogy mi KGB-sek vagyunk. Sokféle oldalról próbálták lerángatni az embert, de valahogy fel kellett magát az embernek találni. Minnél többet voltunk ott, látták, hogy mit csinálunk, kivel jövünk össze. Az persze a helybeli hatóságot is érdekelte. Sokszor körbekérdeztek, hogy mit csinálnak ezek a külföldiek. A kerületi elhárítás is érdeklődött utánunk, hogy tényleg azt csináljuk-e, amit beadtunk. Nem lehetett persze csak úgy beutazni, az embernek kutatási vízumot kellett kapni. A módszer valahogy kiépült abból az érdeklődésből is, hogy próbáltuk követni, próbáltunk felderíteni a kulturális logikát, amit akkoriban valami másnak hívtam.

Ez a fogalom akkor nemigen volt használatban.

Nem. Azt hiszem, hogy a helybeli ideológiára gondoltam. Akkoriban úgy gondoltam, hogy a társadalmat a bennszülött kulturális kategóriákon keresztül kell vizsgálni és értelmezni. Megvannak az antropológiai fogalmak és elméletek, de valahogy azt kell nézni, hogy milyen kategórián keresztül szervezik az emberek az életüket, és hogy hogyan értik ezt. Ezért rengeteg bengáli szót használtunk az írásainkban. Talán az egyetemesebb antropológia ezért nemigen olvas indiai dolgokat.

Nehéz a befogadása az ilyen munkának kívülről.

Igen, mert sok helybeli szót használ. Nem akarom azt írni, hogy vallás, inkább valami más szót helyette. Pudzsa vagy valami más.

Akkor ez elég nagy problémája is ennek a munkának (Ö. Á.: igen). Szokták azt is mondani, hogy az antropológia tulajdonképpen kulturális fordítás (Ö. Á.: igen), mert egy nyelvet áttesz egy másik nyelvbe. Ugyanakkor, amit te mondasz, abból az kerekedik ki, hogy ennek mindenképpen határai vannak (Ö. Á.: bizony), mert a mi nyelvünkbe csak úgy tudunk valamit áttenni, ha már alkalmazzuk is ahhoz a nyelvhez azt, amit viszont közvetíteni akarunk. Mindenképpen van egy korlátja ennek a fordítási lehetőségnek (Ö. Á.: igen, igen, teljesen így van). Szerinted ez alapvető problémája az antropológiának?

Tulajdonképpen kétféle lehetőség van itt. Mint ahogy Geertz szokta mondani, hogy az antropológia is összehasonlító tudomány. Tudomány. Azt hiszem, még ma is azt vallaná, igaz, hogy az ő tanítványai már elmentek ő tőle is messzebbre ebbe a kultúra mint szöveg irányba, ami nem jó dolog. De Geertznek még megvolt az empirikus kötődése az egészhez. Ő mindig abból indult ki, amit kutatott. Ő nem csupán egy szövegközpontú kutató volt. Azt hiszem, éppen ez volt a nagy dolog Geertz munkáiban, hogy összehozta az empirikus terepmunkát, az antropológiai munkát a messzebbi – filozófiai, irodalom- és szövegelméleti – dolgokkal. Össze tudta hasonlítani Jávát Marokkóval, az iszlámot. Foglalkozott a nagy nemzeti mitológiákkal, de emellett megvolt neki a Sefrou terepmunkája Marokkóban, meg ott volt Balin, Jáván. Később egyre elvontabbá vált. Aztán az is bejött, hogy a kultúra nem csak szöveg. Nemcsak az van, hogy a kultúra mint szöveg, hanem hogy a kultúra szöveg. Nincsen más, csak majdnem egy tükör, ahol mindenkinek a véleménye rávilágít mindenkinek a máséra. Nincsen semmi alapösszefüggés, amibe ki lehet az egészet osztani, hanem csupán mindenféle relatív meglátások vannak. Ez a tied, ez az enyém, ez meg az övé, egy pár erősebb, mint mások. Akkor azt kell nézni, hogy kinek van több hatalma mások felett. Nem lehet megmondani, hogy van valamilyen alapvető valóság, mert az ember csak relatív pozíciókat lát. De mondom, Geertz még akkoriban nem így látta, talán később inkább. Nekem ez nem volt sose probléma, mert mi mindig ki tudtunk hozni a bengáli kultúrából egy általánosabb kulturális horizontot, ami lehetővé tette az összehasonlítást más helyekkel. Ezért kezdtem Geertzzel; az eseten belül általánosítottunk, nem eseteken keresztül. Mind a kettőt akartuk. Először általánosítani egy eseten belül. Itt vagyunk Bengálban, Bishnupurban kutatunk, de nem Bishnupurt tanulmányozzuk, hanem a kultúrát és a társadalmat, és az össze-

függéseket ezen a helyen. Ez talán más egy más helyen, de hasonló viszonyok vannak. Nyugodtan össze lehetne hasonlítani mondjuk Szudánnal. Éppen ezért mentünk el aztán Szudánba. Viszont, hogy visszatérjek erre, mondtam, hogy sok bengáli kategóriát használtunk. Próbáltuk körülírni társadalomtudományi vagy angol nyelven. De nem akartuk leegyszerűsíteni azt, hogy ez vallás és nem egy másfajta komplexum. Ha az ember azt mondja, hogy ez vallás, akkor már valahogy elhatárolt egy bizonyos részt a gazdaságtól vagy a politikától. Ez a játék, hogy itt vannak az egyetemesebb társadalomtudományi kategóriák, itt vannak a bengáliak, és az embernek értelmezni kell ezeket az összefüggéseket olyan nyelven, hogy át tudja adni egy más embernek, hogy egy másik antropológus megértse. De ahogy mondd, így gondolkodom róla, milyen érdekes, hogy az 1980-as években ezek a nagyon befolyásos könyvek, mint a *Writing Culture*, Cliffordnak a *Predicament of Culture* és a Marcus–Fischer-féle *Anthropology as Cultural Critique* – olyan hármast fogatnak tűnt nekem már akkor és most is – valahogy egyik se foglalkozik az úgynevezett komplex helyekkel. Ha végignézed ezeket, nincs egyetlen hivatkozás se Indiára. Az úgynevezett kis léptékű társadalmakkal foglalkoznak, és azon belül is csak bizonyos dolgokkal. Hihetetlenül érdekes: Kína nincs bent ezekben, Afrika is csak bizonyos részletekben. Nekem nagyon feltűnt, hogy ez az újfajta antropológia, az irodalmi és történeti fordulat az antropológiában kihagyta ezeket a helyeket. Igaz, megvan India, Kína, Európa az antropológiában, de nem lettek összevonva azzal, amikre ez a fordulat támaszkodott.

Ennek az elméleti mondanivalója vagy problémaköre sokkal szűkebb dologra koncentráldik, viszont talán általánosabb érvényű (Ö. Á.: igen) és azért volt hatása. Ugyanakkor nem fedi le az antropológiának a különböző helyi vagy témaváltozatait. A kritikai viszonyulás magával az antropológiai gyakorlattal szemben nagyon erősen megfogalmazódott, amiben nyilván nagyon sok részgazság van (Ö. Á.: hogyan), ugyanakkor elég nehéz aztán összehozni ezt a leíró egyéb antropológiákkal.

Így van. Nagyon jól rámutattál erre, mert akik akarják, azok végigolvashatják ezt. Kiseb nehezebb, mert több az idegen szó benne, de ahogy mondd, vannak határok, az ember önmagát cenzúrázza ezen az alapon. Ez éppen megvan ugye a filmben is, hogy úgy állítom össze a filmet, úgy forgatom, hogy ne csak én nézhessem, hogy mások is megtalálják magukat, ahogy megint Geertz mondja: hogy megvesse az ember a lábát ebben az anyagban. Az ember a stíluson és a formán keresztül megadja azt a lehetőséget, hogy egy más ember, aki nem ment át ezen az élményen, és nem dolgozott ott több évig, szintén megértse. Szerintem a filmben éppen úgy benne van, mint az írásban. Ahogy mondd, ez az egész *writing culture* dolog és a posztmodernizmus nagyon jó dolog volt abból a szempontból, hogy rámutatott: az írásnak a módszerei, modorai is fontosak. Ahogyan írunk, az is fontos. Nem lehet csak úgy az antropológiai paradigma, az antropológiai tudomány mögé menekülni, nem foglalkozni azzal, hogy amit mondunk, azt befolyásolja az, ahogy mondjuk, és ahogy csináltuk. Akkoriban ez nem volt teljesen új dolog, mert Indiában nagyon kellett ilyesmivel foglalkozni, mert ott volt az a nagy civilizáció a maga összetettségében. A bengáliak önmaguknak is tudták értelmezni a saját kultúrájukat. Nekem rettentően feltűnt, hogy nem kellett egy külföldi antropológus ahhoz, hogy megmagyarázza a dolgokat. Igaz, ő másként magyarázza. Ez prob-

léma. Nem hiszem, hogy én magam megoldást találtam erre, mert egész biztos nem sokan olvassák, amit én írok, akik nem Indiával foglalkoznak. Esetleg azért, mert a filmek keresztül többen, vagy esetleg az afrikai munkán keresztül többen nézik, hogy mit csináltunk Indiában. Szerintem ez pragmatikus dolog, amit nemigen szoktak nézni antropológusok. Ahogy az antropológia szétesik részletekre, az nem csak azt jelenti, hogy gazdasági antropológia, pszichológiai antropológia vagy van mindenféle újfajta antropológia is, hanem azt is, hogy India, Afrika. A kisebb részdiszciplínákon belül megvan a szakterületek.

Hallottam olyan véleményt is amerikai antropológustól, hogy Clifford Geertz addig érdekes, amíg a terepanyagát írja meg. Amikor már az esszéket írja, az már nem nekünk szól, hanem a nagyvilágnak. Ugyanakkor ezt nem tudom elfogadni, mert ezekben nagyon nagy hatást gyakorol az antropológiára is, meg az azon kívül lévőkre is. A befogadás, a tájékozódás nyilván ilyen irányba megy elsősorban. A speciális antropológiák szükségszerűen nehezebben befogadhatók és elsajátíthatók.

Igen, ez érdekes. Talán éppen ezért mentünk akkor Afrikába ez után a két út után. Valahogy elégedetlenek voltunk, hogy ez alatt a négy év alatt Indiában nem volt szakmabeli progressziója a mi munkánknak. Próbáltuk, hogy amit kutattunk, ne csak egy dologgal kapcsolatban nézzük. A legtöbb antropológus nemcsak hogy Indiával foglalkozik, Indián belül mondjuk csak a társadalmi struktúra és a rokonság, a kaszt kérdésével, vagy vallás vagy gazdaság, vagy a politikai különbségek, de nem nyúl más területhez. Amikor Lina megírta a disszertációját a női rítusokról és különösen a házasságról, megírtunk egy pár dolgozatot, ami később lett összegyűjtve a rokonság, a kaszt és a házasság kérdéséről (Östör–Fruzzetti–Barnett 1982). Elhatároztuk, visszamegyünk Szudánba, nemcsak azért, mert ő onnan való – az is nagyon fontos volt –, de másért is. Akkoriban, úgy az 1970-es években népszerű lett a marxizmus, közgazdaságtan, és sokan mondták nekünk, ismerőseink meg kollégák, hogy lehet, hogy ez a szimbolikus, strukturális kulturális interpretáció – nem volt ez olyan kiválasztottan se Lévi-Strauss, se Geertz, se Turner, de ezekből lett kihozva Dumont-on keresztül, Schneideren keresztül, kiépítettünk valamit – csak a saját munkánkban érvényes. Lehet, hogy Indiában, ami színes, sok a szimbólum igaz, de hát ez nem ilyen mondjuk az iszlámban, Észak-Afrikában vagy bárhol máshol. Úgyis akartunk menni Afrikába, és akkor mondtuk: próbáljuk meg, hogy ezt meg lehet-e csinálni Szudánban is. Nem volt nagy meglepetés: persze, hogy meg lehet, de ott más kategórián keresztül fogja az ember. Szintén a helybeli koncepciókat kell nézni, a helybeli gyakorlatokat, és összehozni a helybeli szimbólumokat, értékeket, jelentéseket a helybeli praktikummal. Milyenek a társadalmi viszonyok, hogyan értékeli és értelmezi az ottani emberek? Meg lehetett ezt ott is csinálni. Egy kisvárosban, megint egy kisvárosban voltunk, aminek helyi történeti vonatkozása volt, visszamenve még az angol-egyiptomi Szudán idejére, még azelőttre is. Volt egy helyi szultán, a Fundzs Királyság, ami majdnem parallelje volt a mala királyoknak Bengálban. Az angolok, az egyiptomiak előtt, még a 16–17. században volt egy helybeli szultánátus, ami egy kulturális terület, egy történeti egység volt. Voltak történelmi emlékek, legendák. Akkor egész Szudán átalakulóban volt. Ez a két kisváros a kék Nílus két oldalán fektet. Egyik még olyan fundzs központ volt, meg az egyiptomiak a 19. században, a má-

sik oldalán egy teljesen új város épült fel egy vízerómű, gyűjtőgát mellett, amit az olaszok építettek. Elkezdtem a *suckkal*, a bazárral foglalkozni, mert engem ez érdekelt. Már nem a fesztivállal kezdtük, hanem a piaccal, a *suckkal* és a fejlődéssel, mert akkor nagyszabású fejlesztési projektek folytak. Mi is bele lettünk vonva, hogy csináljunk egy társadalmi hatékonysági vizsgálatot. Az ember gondolta, hogy ez alól nem szabad kibújni, hogyha már itt van. Munkát kell vállalni, nem szabad elefántcsonttoronyban maradni. De amellet engem a *suck*, a bazár, a piac érdekelt, Linát meg érdekelte a törvénykezés, a szokásjog, az iszlám bíróság és a polgári bíróság. Itt éppen úgy bejött az iszlám majdnem minden oldalon, úgyhogy nem kellett külön foglalkozni a fesztiválokkal, pedig azzal is foglalkoztunk, és akkor jött a rokonság meg minden. Ez kétéves munka volt, nem volt olyan hosszú, mint az indiai, nem volt olyan tömény. Még két évet ott kellett volna lenni, hogy teljesen hasonló jellegű dolgot össze tudjunk gyűjteni. Mégis jó volt, mert tanítottunk az egyetemen, és egy pár diákkal mentünk terepmunkára, akik továbbvitték a dolgot.

A nyelvet ott is megtanultad?

Ott is meg. Igen.

Milyen nyelvet?

Arab, ez arab volt. Itt se használtunk fordítókat, diákokkal voltunk, ami ebben más volt, mert tanítottunk, és vittünk diákokat magunkkal. Amikor visszajöttünk – 1976-ban voltunk ott egy pár hónapig és 1977-től 1979-ig tanítottunk két évet ott –, vissza kellett menni Amerikába, én már akkor a Harvardon voltam, Lina meg a Brownon. Én Harvardra mentem 1974-ben, ő meg a Brownon kapott állást 1975-ben. De ez mind olyan szerződéses volt, szóval nem egy állandó. A Harvardon rögtön mondták, hogy nincs lehetőség, csak kívülállókat vesznek föl, megállapodott idősebb kutatókat. Engem nemigen érdekelt, hogy mi történik, mert tudtam, hogy előbb vagy utóbb úgyis vége lesz. Amikor visszajöttünk az 1980-as évek elején, akkor Lina csatlakozott egy fejlesztési projekthez Szudánban. 1980–1981-ben ő visszament Szudánba a kisebbik lányunkkal, aki 3-4 éves lehetett, én meg elmentem a National Humanities Centerbe az idősebbik lányunkkal, aki 8 éves volt. Egy évre kaptam ösztöndíjat. Akkor nekem véget ért az *assistant professor* dolgom a Harvardon, megkaptam az *associatet*, az is lement és akkor ennek vége volt. Fel sem merült a gondolat, hogy meg kéne próbálni, hogy állandósítsák az embert, mert nem is érdekelt. Nem volt olyan vészes a helyzet, mert akkor elmentem a Bowdoin College-ba, Maine államba. Az egy nagyon jó főiskola, az idősebbik lányunk odament tanulni. Ott tanítottam egy, másfél évig. Amíg Harvardban voltam, összejöttem Robert Gardnerrel és másokkal, és akkor kezdtük, hogy csinálunk filmeket Indiában és Afrikában.

Aránylag hirtelen váltással a filmhez fordultál, milyen motiváció van e mögött?

Azt hiszem, ezen a listán, hogy én mikor mit csináltam, hirtelenebbnek tűnik a váltás, mert valahogy kifogynak a könyvek, és csupán filmek jönnek egy idő után, pedig a

kettő együtt ment. Mondom, kidolgoztunk egy metodológiai eljárást, ami a szavakkal kezdődött. Először az ember megnézi, hogy mi történik, leírja, és akkor rákérdez, és akkor bizonyos koncepciók kijönnek, aztán azt kezdi megbeszélni. Először mindenkivel beszél, mondjuk, aki ott van egy fesztiválon, aki közel áll. Mindenkitől próbálja megtudni, hogy mi történik – azon felül, amit lát. Próbáltam rögtön leírni, este vagy még napközben csak pár szóval egy kis darab papírra, és este emlékezésből, a rövidebb jegyzetektől összeszedni, hogy mi történt, mit láttam, ki mit mondott, ki volt, akivel beszéltem. Ez alapján később vissza kell menni hozzájuk. Utána egy pár emberrel sokkal részletesebben megbeszélni, hogy ez mit jelent, ez a szó vagy ez a kategória. Megnézni, hogy milyen helyzetben fordul elő, ki használja stb. Leírtuk több munkában, hogy hogyan megy ez a fajta metódus az ilyen strukturális interpretációs eljárásnál, amikor megnézi az ember a társadalmi összefüggéseket és a kulturális értelmet (vö. Östör 1978). Ezzel a módszerrel egy csomó jegyzetet szedtünk össze arról, hogy mi történik, mit mondanak róla, ki hogyan értelmezi. Ebből össze lehet hozni egy összefüggő rendszert, a jelentések hálóját.

Azt mondd, följegyzed, hogy ki mit mond róla. Ezen mit kell érteni? Mondjuk, itt van egy rítus, melletted áll egy ember, beszélgetsz vele, feljegyzed, hogy mit mond. Akkor megkérdezed, hogy ő ki (Ö. Á.: igen), mi a foglalkozása (Ö. Á.: igen), milyen viszonyban van a szereplőkkel (Ö. Á.: igen.). Mennyire alaposak ezek az információk?

Igen, ez nagyon fontos. Bizonyos mértékig az első lépés teljesen felületes. Sokszor csak azt tudod meg róla, hogy itt van, hogy helybeli, vagy nem helybeli, itt lakik, nem itt lakik, esetleg mi a neve. Később ezt követi az ember, mert annyi minden történik egyszerre, hogy azt nem lehet egyszerre érteni. Viszont már akkor ismerem, hogy kik szervezik például ezeket a fesztiválokat. Tudom, hogy ki van mögötte, látom, hogy ki mit csinál. Fényképezek nagyon sokat, és a fényképekről megismerek másokat. Akkor megtudom a nevüket, el tudok menni hozzájuk, interjúkat készítek velük. Aztán vannak, akiktől többet tud meg az ember, akiktől kevesebbet. Fontos dolog, hogy milyen alapon értékelik az emberek azt, ami történik velük. Mit jelent ez aztán? Mit hoz ki az ember ebből? Először ez csupán felületes, aztán részletesen megy bele az ember, de bizonyos idő után ugyanazokat az embereket kapod, mert vagy szerveznek dolgokat, vagy érdeklik őket a dolgok, vagy erről tudnak és nem arról. Részletekből áll össze egy ilyen egész kép, amit senki se tud rajtad kívül. Ennek a képnek is van ismeretelméleti problémája: kérdés, mi az értéke, amit én állítok össze. Nem maradtam meg annyiban, hogy amit mindenki mond, akkor ez így van. Szerintem az antropológus hozzáad vagy kihoz ebből valamit, ami az antropológiai elméletekkel van összefüggésben. Megbeszéltem a barátaimmal, hogy a Durga és a Siva fesztiváljai közt mi a viszony. Őket egyáltalán nem érdekelte ez a sok összefüggés, amit én találtam. Nem számít, ez Siva, ez Durga, ezek házastársak stb. Ez az egész. De hogy ennek az organizációja, meg annak, hogy itt mit csinálnak a brahmanok, és ott mit csinálnak az alacsony kasztbeliek, az senkit sem érdekelt. Nekik ez egy más vonalban volt. Szóval ez is érdekes dolog, amit meg lehetne tárgyalni. Ha az ember részletesebben csinálta, akkor kijött, hogy mindig hasonló szavakkal találkozott, hasonló kategóriákkal, láthatta, hogy milyen szót milyen társadalmi környezetben használnak. Mondjuk, bizonyos fesztiválokon az emberek elvesztik tudatukat, transzba esnek. Mi az értelme a transznak? Milyen rangú fesztiválokon fordult elő:

helybelin, egy bizonyos kasztban, a Siva-fesztiválon, de nem a Durga-fesztiválon. Milyen környezetben jön ki, nemcsak egy szó, hanem ami már egy kategória, mert több mindent organizál, több jelentést szervez. Hogy ezt kihozza az ember, ehhez sokszor kell visszamenni és akkor más emberrel beszélni. Manapság inkább azt akarják nézni többen, hogy mik a különbségek, és mik az ellentétek. Nem egy ilyen általános ideológia van, hanem a versengés. A kultúrakutatás (*cultural studies*) a versengést hangsúlyozza. A kultúra nem más, mint egy bizonyos maszk, mely ellentéteteket és versenyt, hatalmat, tudást rejt. Nincsen olyasmi, hogy kultúra, hanem csupán különbségek és ellentétek vannak, mert mindenki verseng mindenki mással, és a kultúra ebben segít. Ebben van egy foucault-i oldal, van egy marxista strukturális oldal. Engem nem az érdekelt, hogy hogyan használják a Durga-fesztivált arra, hogy kinek lesz több hatalma, hanem hogy ennek mi az értelme. Szerintem ami érdekes volt, az az, hogy van egy bizonyosfajta ideológia, amit aztán egyébként fel lehet használni, és lehet versengeni. Nekem mindig az tűnt fel, hogy kell valaminek lenni, aminek megvan a saját integritása. Ennek a Durga istennőnek meghatározott helye kell hogy legyen a bengáli kultúrában, ami nem egyénektől függ. Megtalálom ezen a fesztiválon, azon, a harmadikon, összehasonlíthatom a különféle társadalmi rétegekkel, a másféle fesztiválokkal is.

Az ember leírja ezt először, de aztán a fotográfia és a hangfelvétel nagyon fontos, mert az is fontos, hogy hogyan beszélnek az emberek, és nem csak hogy hogyan van bengáliul. A fényképezés hasznos, a diák, amivel az ember utána körül tud menni, és megkérdezi a helybelieket, a szervezőket, hogy itt mi és mi történik, ennek mi a jelentősége, vagy annak. Kinagyítva a képeket, a hangfelvételekről visszajátszani, hogy ez mit jelent, az mit jelent. De ezt már kevesebb emberrel. Először mindenki, akivel találkozok, próbálja, aztán leszűkül, kevesebb emberrel többen beszél. Azt akarom kimutatni, hogy van itt egy kultúra, és van jelentés, de ezt nem úgy nézem, hogy ez álarc, ami arra jó, hogy a hatalmi küzdelmeket eltakarja, hanem hogy bizonyos integritása van. Gyakori antropológiai nézet, hogy a szimbólumok és a kulturális jelentések mindig elrejtenek valami alapvetőbb hatalmi, politikai vagy gazdasági összefüggést. Ezek csupán – vulgármarxista szempontból – másodlagos jelenségek. Mi meg mindig abból indultunk ki, hogy ezeknek is van alapjuk, ami összefügg a gazdasággal, de se nem fölé-, se nem alárendelve. Ezt külön meg kell állapítani, mert a politika, a gazdaság sokkal kézenfekvőbb, és sokkal valóságosabbnak tűnik, mint ezek az interpretációk, szimbólumok. Éppen ezért itt a kép segített. A legelejétől vettünk egy szuper 8-as filmfelvételt, diákat csináltunk. Ezek még a mai napig is megvannak.

De ahogy én, aztán később Lina is elkezdünk filmezni, az egy bizonyos folyamat volt. 1967-ben, amikor először mentünk, fényképezőgéppel és magnóval mentünk, 1971-ben már egy szuper 8-assal, az 1980-as években egy videót tudtunk már hozzátenni. Mindig érdekelt a film, Chicagóban is mindig mentünk filmekre. Nagyon érdekelt a fikciós film, és az, hogy hogyan áll össze a kultúrával. Az indiai filmek is érdekelték, mindig néztünk filmeket a városban is. Kalkuttában a nagy populáris filmeket, Satyajit Ray filmjeit. Kezdték előjönni ezek a hasonló filmek a helyi filmművészetben. Így természetesnek tűnt, hogy egyszer meg kellene csinálni egy filmet. A Harvardon kezdődött, amíg ott az antropológián tanítottam. Bob Gardner készített egy filmet dél-indiai rítusokról a szanszkritszakértő Fritz Stahllal. Sokat beszélgettünk, barátoktunk, filmeket néztünk, és amikor Szudánban voltunk, akkor ő odajött, hogy csináljunk egy filmet. Körülnéz-

tünk, de valahogy nem jutottunk egy szintre, hogy milyen filmet, és itt, akkor nem forgattunk filmet. Aztán nem tudtunk visszamenni Szudánba, mert kifejlődött ez a fundamentalista katonai rendszer, egy nagyon kellemetlen rezsim az 1980-as évek közepén és a vége felé. Azt az évet, amit a National Centerben töltöttem, arra is felhasználtam, hogy a Gardnerral összeírtunk egy nagyobb szabású, többéves film- és antropológiai projektet Indiával, hogy visszamegyünk és filmezünk. Ezt be is adtuk. A Harvard után – mint mondtam – 1981–1982-ben Bowdoinben voltam, aztán visszahívtak a Harvardra, de nem az antropológiára, hanem a vizuális és környezeti tanulmányok tanszékre, hogy a projektet továbbfejlesszük. Ez kutatói állás volt, ami egy éven belül állandó lett. Egy része tanítást jelentett, egy része kutatást. Megcsináltuk a filmet Bobbal, négy filmet együtt. 1988-ban a Wesleyan Egyetemre hívtak, hogy filmet és antropológiát tanítsak. Ott volt egy filmiskola és antropológia. Ez sokkal kisebb, de szintén elsősorú egyetem, az egyike a tíz legjobbnak a kisebb egyetemek közül. Ez kiváltságos hely, mert fenn tud tartani egy filmiskolát annak ellenére, hogy általában *undergraduate* hely. Elég drága a diákoknak odajutni, de rengeteg ösztöndíj van, mert vannak alapítványok. Azért mentem át, mert a Harvardon nem lehetett továbbvinni mind a kettőt. Az ember vagy itt volt, vagy ott volt. Mikor a filmmel foglalkoztunk, akkor annak ellenére, hogy az antropológusokat nagyon érdekelte a film, az ember nem tudta ezt azzal összehozni. Nem tudtunk diákokat kiképezni, akik ezt csinálták volna, hanem inkább olyanokat kaptunk, akik filmeket akartak csinálni antropológia nélkül. Nem lehetett etnográfiai filmoktatást kifejleszteni, ami nagy kár volt.

Úgy érzem, számodra a film pluszlehetőséget ad a dokumentációra, a megismerésre. Az életnek, a kultúrának nyilván sok olyan regiszterét lehet rögzíteni, amit egyéb eszközökkel nem. Ugyanakkor nincsenek korlátai? Ottléted alatt másként tekintenek rád, vagy nem lehet ugyanúgy mindent megcsinálni a filmmel sem. Van-e ilyen problémája a filmnek?

Ez attól is függ, hogy milyen irányban halad az ember a filmmel. Hajlandó-e elfogadni, hogy a film önálló önmagában? Megint ez az integritás kérdése. A film olyan dolog, amellyel meg lehet látni, meg lehet fogni dolgokat, de megvannak a saját szabályai, van benne mesterségbeli szakértelem (*craft*), van benne esztétika, van benne stílus és forma, ami teljesen más, mint az írott antropológia. Lehet-e antropológiát filmezni? Ebben is van több fordulat, mert vannak azok, akik azt mondják, hogy a filmnek szolgálni kell az antropológiai tudományt, sose lehet önálló, csak láthatóvá tevő eszköz. Nekem ez már az elejétől nem tetszett, mert így valahogy mesterségesen szembe lett állítva a művészet és a tudomány. Elfogadott módszer, hogy az ember filmez, mert nem tudja az eseményeket követni. Később leírja, megmutatja, megkérdezi, vagyis átfordítja a képet megint szóra. Ez elfogadott, és semmi bajom nincs ezzel. Nekem akkor jönnek bajok, ha azt állítják, hogy csak ezt lehet, csak ezt kell csinálni. Ahogy kezdtem jobban a filmet megismerni – nemcsak nézni, mint ahogy a játékfilmeket csak nézi az ember, és esetleg tanulmányozza, hanem csinálni –, rájöttem, nem lehet az antropológust és a filmet csak összetenni, és akkor mondani: menjetek, filmezzetek. Szerintem az a legjobb, hogyha az ember önmaga ért mind a kettőhöz. Ezt próbáltam kiépíteni magamban, hogy otthonosan tudjam magam érezni a film minden részénél. Szerintem az esz-

tétika nem ellenzi a tudományt, hanem – amit mindig mondok, hogy a fesztiváloknak van egy integritásuk –, az esztétikának van egy kritikai tudományos jelentősége is. Az esztétika nem ellentétes a kritikai tudással, hanem az esztétika maga is lehet kritikai tudás. Például hogyan ad elő az ember, hogyan mutatják be a rítusokat, milyen mozdulatokkal, milyen színekkel, milyen eszközökkel? Az eszközök formája érdekes, mert mindegyiknek van alakja, az isteneket ábrázolják, bizonyos ruhák kellene, színek, bizonyos mozgások kellene. Majdnem mindennek van esztétikai dimenziója. Végignézed ezt a *Seed and Earth*-öt, hihetetlenül megmutatkozik benne, hogy a faluban hogyan élnek, hogyan termelik a rizst, milyen eszközzel, milyen mozdulatokkal, milyen színekkel, hogyan rajzolják a rituális rajzokat, hogyan öltözködnek, hogyan művelik a földet, hogyan ültetik a növényt, milyen összefüggések vannak formai alapon, amit csupán vizuálisan lát az ember. Látható, hogy mindennek van esztétikai dimenziója. És ez nem véletlen. Szerintem a film nemcsak meg tud láttatni valamit, amit az ember nem tud másképpen megragadni, hanem ezt az összefüggést is be tudja mutatni.

Mostanában azon gondolkodtam, hogy a film és antropológia között problémás, ambivalens viszony van.⁵ Tulajdonképpen nem lehet átültetni az írott, megírt antropológiát vizuálisba. Nem lehet megfilmesíteni az én *Play of the Goods* könyvemet. Bár majdnem azzal kezdtem, hogy a Siva-fesztiválról filmet csináltam. Amikor az ember elkezd, rögtön meglátja, hogy a fesztivál, a rítus struktúrája teljesen más, mint a film struktúrája, valahogy át kell formálni. Újra ki kell találni filmes formaként. A kulturális jelentésnek ki kell jönni a vizuális, filmi formából, ami nem ugyanaz. Nem lehet egy kamerát ráállítani, és akkor azt hinni, hogy ez valahogy átjön a képbe. Ezért a vágás nagyon fontos, a beállítás fontos, a megvilágítás, a színek, a kompozíció, ezek a filmesztétikai dolgok sokkal inkább jelen vannak a filmezésnél, mint az írásnál, de ott is megvannak. Ha visszamegy az ember az írott monográfiára a filmről, látja, hogy bizony a stílus és forma ott is megvan. Olyannyira, hogy nem lehet egy jó filmet elvinni, és azt mondani neki: itt van, most ezt filmezzük. Átültetik a rizst, ezt filmezd le. Az, aki érti, hogy a rizsnek mi a kulturális, vallási szimbolikus jelentősége, másképpen fog dolgozni: más szemszögből veszi föl, lejjebb teszi a kamerát vagy följebb, vagy közelebbre megy, vagy messzebbre, vagy bevesz egy másik embert, vagy kihagyja. A filmesztétikai, stilisztikai kérdések, a kompozíció varázslatos módon átmegy a filmszalagra. Ha az ember megérti a filmet, és foglalkozik vele, akkor másképpen filmez. Ha csupán egy művész megy oda, akkor képileg szintén másképpen fogja meg, mint valaki, aki már érti a helybeli társadalmat és kultúrát.

Kevesen vitatják ezt meg, mert nincsenek olyan sokan. Vannak az úgynevezett etnográfiai filmek, ahol van egy antropológus, és jön – mint Angliában a *Disappearing World*del – egy öt-hat fős filmezőstáb, akik jönnek videóval vagy filmmel. Sokszor ellentétbe kerülnek egymással. Sokat írtak erről Angliában. Vannak aztán azok is, akik már úgy antropológusok, hogy megtanulták a filmezést.

Biztos, hogy az egyik nagy lehetőség ennek a kettős látásmódnak az elsajátítása. Nagyon sok érdekes kérdés merül föl. Az egyik, amit így fölvetnék: a film több lehetőséget ad a dokumentálásra, egy komplex jelenség leírására. Ugyanakkor a film is ugyanúgy átmegy azon a szakaszon, ahogy előbb Te is mondtad, a reprezentáción, a megkomponálás szakaszán, mint ahogy a jegyzetekből kiírod a monográfiádat. Az is szelekció, változat

stb. Mint reprezentációs formának a filmnek nyilván más lehetőségei vannak, mint az írottak. (Ö. Á.: Teljesen). A mai világban, ahol hihetetlen képdömping van, az ilyen antropológiailag felkészült emberek által készített, jó antropológiai filmek a másságot, a kulturális különbséget mennyire tudják jobban az emberekhez eljuttatni? Az elgondolkodtatás képességét például jobban meg lehet-e tanítani, mint a hagyományos néprajzi, antropológiai monográfiákkal, akár a Tieddel, ami tele van bengáli kifejezésekkel is? Ilyen szempontból több lehetősége van a filmnek? Vagy – amit előbb is mondtál – talán itt korlátok is vannak?

Feltűnik akkor, amikor antropológusok nézik ezeket a filmeket. Kérdezik, hogy milyen nagy ez a falu, és hány kaszt van benne, mi a jelentősége ennek, mi a jelentősége annak. Ez mind bent van a képben, de nincs leírva. Sokszor kritizálják az ilyenfajta filmeket, mert mondják, hogy nagyon szép mint film, de hol van benne az információ stb. Ebben is vannak tehát korlátok, meg a felkészültségben is. Például az, hogy mondd meg nekem, milyen nagy ez a falu, ha bemutatok egy széles szögű beállítást, akkor ott van, látod, mekkora a falu. Nem kell megmondani, hány ezer ember lakja. De másképpen látod, ha messziről bemutatom az egész falut, hogy ekkora. Ez egyenlő azzal, hogy leírom, milyen nagy stb., de nem fogadják el azok, akiknél a kép nem számít, akiknek a kép csak kiegészítő. Bizonyos fokig el kell fogadni, hogy a kép nem tud analizálni, mint az írás, de absztrakt gondolatokat is tud továbbítani azáltal, hogy hogyan állítja össze az ember. Elvontabb dolgokkal is tud foglalkozni aszerint, hogy hogyan filmez az ember, hogyan vágja, mit filmez, és hogyan csinálja. Legjobb példa erre a *Forest of Bliss*, ami másfél órás film. Nincs egy szó se benne, de rengeteg hang van. Sokan kritizálták ezt a filmet, hogy akik nem ismerik Indiát, azok nem értik ezt a filmet. Ez így is van, sokan nem. De vannak sokan, akik nem tudnak semmit Indiáról, és mégis – ahogy beszéltünk a helybeli kultúráról és annak az egyetemes horizontjáról – látnak benne valamit. Nem azt akarom mondani, hogy egy ilyen benáreszi filmen be tudom mutatni a világkultúráját. Nem, de van egy ilyen összefüggés. Ha ez a film úgy van megcsinálva, mint ez, akkor ráébred az ember, ahogy nézi, hogy ez az életről és a halálról szól. Nem kapja meg azt a helybeli kategorikus vagy analitikus tudást, mintha elolvas egy könyvet Benáreszről, de valami utalást kap arra. Ha érdekli, visszamehet. Tulajdonképpen egyik sem teljesen egész. Egyik se csinálja a másik munkáját jobban, hanem különböző dolgokat csinálnak. Mindegyiknek van integritása, és mindegyiknek vannak korlátai azáltal, hogy nem tud mindent megoldani, mindent nyújtani. Fel kell ismerni, hogy mit tud a film, és azt kell kihasználni. Ahhoz esztétika kell. Fel kell ismerni, hogy mit tud az ember írni, és ahhoz kell az analízis és a kategóriáknak az összegyűjtése, a gyakorlatok leírása. Valahogy külön kell tartani ezeket. Antropológiai szempontból kiegészítik egymást, de teljesen különállóak; a film legyen önmaga, meg tudja állni a helyét a filmes világban. Akik csak filmet néznek, végig tudják azt nézni, élvezni tudják, tanulni belőle, ne legyen csupán csak oktató jellegű, hanem egy film az legyen film. Legyen filmszerű.

Még egyet szeretnék hozzáfűzni: én nem készítek filmeket egymagam. Nem hiszem, hogy ez olyan műfaj lenne, amit egyedül lehet csinálni. Szóval annak ellenére, hogy megismertem a szakmát, mindig valaki mással dolgozom. Legfőleg 2-3 emberrel. Hogyha Linával együtt, akkor még egy vagy kettő segít. Mi csináljuk a hangfelvételt, egy barát vagy kolléga kezeli a kamerát. Együtt vágjuk, szerkesztjük stb. De nem egyedülállóan.

Tudom, kísérletezel azzal, hogy a két irányt egymás mellé tegyed. Az egyik filmed lézerlemezen is megjelent⁶ (Ö. Á.: Igen). Tud valamit a film, tud valamit az írott antropológia – ha tehát egymás mellé tesszük őket, akkor elvileg van egy újabb lehetőség?

Igen, ez nagyon jó, hogy mondd, mert a lézerlemezzel nem jutottunk nagyon messzire. A *Seed and Earth* filmet tettük lézerre. Elég drága volt, de ez már a lézer pályája vége felé történt, amikor a lézert teljesen kiütötte a digitális videó és a DVD. A lézeren több hangsáv volt; két hang, sztereó hang ott volt, és akkor lehetett a filmnek a saját hangját megtartani. Az egyik monóban szól, a másikra rá lehet mondani egy etnográfiai kommentárt. A *Seed and Earth*-re több antropológus mondta, hogy nem értjük, mi ebben az antropológia. Pedig benne volt a képi antropológiában úgy is, de a tanításnak nagyon jól jött az, hogy rá tudtunk mondani egy szöveget, ami szóban elmondott a filmből hiányzó dolgokat. Végig lehet nézni a filmet, visszaállítani, beállítani ezt, lehalkítani az eredeti hangot, és akkor hallani ugyanazt megmagyarázva. De a lézer, az nem ment. Sokkal jobb a DVD. Most fogjuk ezeket a filmeket DVD-n kihozni. Hihetetlenül nagy nekilendülést jelent ez. Megvan a film, és interaktívan lehet használni. Le lehet játszani a filmet, egy menüből kiválasztva lehet etnográfiai magyarázatot hozzáadni, lehet monográfiát választani, mert ott van egy 100 oldalas tanulmány, amit végig lehet olvasni. Lehet képeket adni, hangfelvételeket, és ezeket mind keresztutalásokkal lehet használni. Például a filmnek egy szakaszához a társadalmi struktúra leírását is meg lehet kapni. Itt épp átültetik a rizst – akkor mi a rizstermelés folyamata, ki termeli, hogyan, mennyit, ezt mind meg lehet nézni. A lehetőségek végtelenek.

Így össze lehet kötni a különböző információkat.

Igen. De az is megmarad, az a lehetőség, hogy az ember filmnek tartja a filmet. Ezeket a filmeket nem mutatják be a National Geographicnál, mert azoknak saját követelményei vannak, hogy milyen legyen a film, hogyan kezdődjön, hogyan végződjön. Ezeket a filmeket mi úgy csináljuk, ahogy akarjuk. Hogyha a kereskedelmi televízióknak csinálnánk, akkor teljesen meg kellene másítani. Viszont tanításnál is lehet ezeket használni. Ugyanakkor az a jó, hogy most a populáris kultúra ebbe az irányba megy. Az utolsó évben, minden hónapban a nagy videokölcsönzőknél Amerikában, itt is, de inkább Amerikában, kisebb az érdeklődés a kazetták iránt, a DVD-k iránti egyre növekszik. Most a nagy hollywoodi filmeket is végig lehet úgy nézni, hogy utána bekattinthatod a DVD-n, mit mond a rendező, vagy mit mondanak a szereplők, vagy milyen jeleneteket hagytak ki a filmből. Megjön az a lehetőség, hogy az ember átalakíthatja a filmet önmaga. Ha nem tetszett ez a végződés, akkor lejátszom azt, amit kihagytak.

Ez egy kicsit hasonlít arra, amikor egy amerikai regényíró könyvét külön laponként egy dobozban adta ki, és így tetszés szerint össze lehetett rakni.⁷ Talán nem a legjobb analógia, de a DVD is hasonlít erre.

Forradalmi dolog küszöbén áll az ember. Hihetetlenül megváltozik minden. Ezzel az jár, hogy hogyan választ az ember. Mi a standard? Minden esztétikában benne van egy

irányadó értékelés, hogy ki mit hogyan használ, ennek mi a jelentősége, hogyan viszonyul a társadalomhoz. Ez most még nem tisztázódott.

Mi arról a véleményed, hogy tulajdonképpen nincs is antropológiai film vagy néprajzi film, hanem van film – bármilyen Jancsó-film, játékfilm –, de annak van egy antropológiai olvasata. Ezt mennyiben tartod jogosnak?

Ez nekem tetszik. Én filmet is tanítok most, két tanszék között majdnem kizárólag filmekkel foglalkozom. Nem kizárólag, mert tanítom az antropológiai gondolkodás történetét meg hasonló dolgokat. Legtöbbszörre azonban afrikai filmmel és kultúrával, indiai társadalommal és filmekkel, ausztrál, kelet-európai, közép-európai filmekkel foglalkozom. Nemzeti kultúra és film, film és antropológia stb. témákkal. A nagy filmeket – Jancsó, Wajda stb. filmjeit –, a populárisabb filmeket nézem. Ezt minden helyen másként csinálják. Indiában van ez a nagy bombayi filmipar. Ezzel is foglalkozom. Próbálok megtartani a különbségeket. Mindenben van antropológia, de vannak kizárólag antropológiai filmek is, amit esetleg nem néznek meg annyian, de antropológiai ihlettel vagy motivációval készültek. Tehát nem jobbak, rosszabbak, mások. Meg kell nézni, meg kell érteni, hogy a tv-dokumentumfilm más, mint a néprajzi film, a néprajzi filmek mások, mint az antropológiai filmek. Nem lehet definícióból kiindulni, hogy ez az antropológiai film, és most ilyet csinállok. Azt hiszem, hogy ezt utólagosan látja az ember. Nézd, van itt egy csomó film, és tulajdonképpen nincsenek, ahogy mondod, nincsenek ezek a műfajok, csak film van. De a kultúrát sem lehet figyelmen kívül hagyni. Az ember lát egy mintát, egy konfigurációt, egy összefüggést, ami egy csoportfilmben megvan, ami más, mint egy másik csoportfilmben. Azt hiszem, csak ezen az alapon van ilyen, hogy antropológiai film. Mint ahogy van dokumentumfilm, van akciófilm, történelmi film, vagy musical, de ezt nem tudom előre elhatározni. Nem tudok úgy definíciót adni, hogy ez az antropológiai film, amibe ezek beleesnek, a többi meg nem. Amiket én antropológiai filmnek tartok, nagyon szépen közelítenek olyasmihhez, mint egy Jancsó-film, *Még kér a nép* például. Az, hogy valaminek antropológiai jelentősége van, vagy úgy lett megcsinálva, hogy antropológiai tudás legyen benne, azt nem lehet abszolút, elsődleges alapon elválasztani mástól. Éppen ezért nagyon sokan megbotlanak ezen a kérdésen a kollégáim közül, akik azt mondják, hogy ez és ez antropológiai film. És ez nem? Igen, ez nem, az meg igen. De ezt nem lehet védeni. Egyesek szerint MacDougall filmjei nem antropológiai filmek, ami egy bődület. Még Rouchnak a filmjeire is egyesek azt mondják, hogy nem antropológiai filmek. Hát akkor mik? De szerintem az esztétikai véglet is megvan. Ezt sem lehet teljesen követni, mert az se elég. Csak azt tudom javasolni, hogy össze kell hasonlítani. Több oldalról megközelíteni, több rétegen keresztül, minél több szempont, több árnyalattal, sűrűséggel, több szempont szerint. Nincsenek meghatározások, amik egyértelműen eldöntik ezt a problémát.

Készítette Fejős Zoltán

JEGYZETEK

1. Az interjú 2001. január 17-én készült Budapesten. Az itt közölt szöveg az eredeti háromórás interjú rövidített változata. Elsősorban az ismétléseket, a befejezetlen gondolatokat hagytam ki, illetve vontam össze. Ismétléseket akkor hagytam meg, ha a témát újabb oldalról világítják meg. A beszélgetésben Östör Ákos a szakkifejezéseket, intézményneveket többnyire angolul használta, melyeket a továbbiakban néhány kivételtől eltekintve a magyar megfelelőre cseréltem, miként a hosszabb, többmondatos angol nyelvű közbevetéseket is. Néhány fontosabb utalást utólag jegyzetként vagy irodalmi hivatkozásként feloldottam.
2. Az 1991-ben megjelent interjú magyarul is hozzáférhető: Handler (1994).
3. A témához lásd Keil (1966) és Rowe (1981) (első kiadás 1973) könyveit, melyek egyben a chicagói egyetemisták, bluesrajongók általánosan forgatott olvasmányai.
4. Lina Fruzzetti Eritreából származó, menekültként a szudáni Kartúmban felnőtt amerikai antropológus, Östör Ákos felesége.
5. Östör Ákos erről bővebben Budapesten tartott előadásában is szólt: *Film and Anthropology: An Uneasy Relationship*. Collegium Budapest, 2000. november 30.
6. A filmet ebben a formában nem láttam, de ismertem részletes elemzését: Biella 1996.
7. B. S. Johnson *Szerencsétlenek* című regényére utaltam, amit az Európa Könyvkiadó 1973-ban magyarul is közzéadott. A mű Amerikában eredetileg füzetben formában, dobozban jelent meg.

IRODALOM

BAILEY, F. G.

1960 *Tribe, Caste and Nation*. Manchester: Manchester University Press.

BÉTEILLE, ANDRÉ

1965 *Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California Press.

1969 *Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification*. Bombay–London: Asia Publishing House.

BIELLA, PETER

1996 *Interactive Media in Anthropology: Seed and Earth – Promise of Rain*. *American Anthropologist* 98(3):595–616.

CLIFFORD, JAMES

1988 *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, JAMES – MARCUS, GEORGE E., EDS.

1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DUMONT, LOUIS

1959 A Structural Definition of a Folk Deity of Tamil Nad: Aiyana, the Lord. *In Contributions to Indian Sociology*. 3. L. Dumont – D. F. Pocock, eds. Paris–The Hague: Mouton.

1970 *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*. Chicago: The University of Chicago Press.

GRASS, GÜNTER

1988 *Calcutta. Mapped mit Radierungen*. Bremen: Steidl-Verlag.

HANDLER, RICHARD

1994 Interjú Clifford Geertzcel. *In Geertz, Clifford: Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 369–393. Budapest: Századvég.

KEIL, CHARLES

1966 *Urban Blues*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

MARCUS, GEORGE E. – FISCHER, MICHAEL M. J., ED.

1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

ROWE, MIKE

1981 *Chicago Blues. The City and the Music*. New York: Da Capo Press.

SINGER, MILTON – COHN, BERNARD S., EDS.

1968 *Structure and Change in Indian Society*. Chicago: Aldine.

ÖSTÖR ÁKOS JELENTŐSEBB PUBLIKÁCIÓI ÉS FILMJEI

1978 *Puja in Society: A Methodological and Analytical Essay on an Ethnographic Category*. *Eastern Anthropologist* 31(2):119–177. (Önálló műként: Lucknow, India: Ethnographic and Folk Culture Society 1983.)

1980 *The Play of Gods: Locality, Ideology, Time and Structure in the Festivals of a Bengali Town*. Chicago: The University of Chicago Press.

1981 *Europeans and Islanders in the Western Pacific, 1520–1849: An Essay in the History of Encounter and Ideology*. Vienna: Wiener Ethnohistorische Blätter. /Beiheft 7./

1982 *Concepts of Person: Kinship, caste and Marriage in India*. Ed by Ákos Östör, Lina Fruzzetti and Steve Barnett. Cambridge: Harvard University Press. /Új kiadásban: Delhi: Oxford University Press 1992./

1984 *Ritual and Kinship in Bengal*. New Delhi: South Asian Publishers. (Lina Fruzzettivel) *Culture and Power: Legend, Ritual, Bazaar and Rebellion in a Bengali Society*. Beverly Hills–New Delhi: Sage Publications.

1985 *Pleasing God (filmtrilógia)*. Robert Gardner és Ákos Östör filmjei:

Loving Krishna. Allen Moore és Ákos Östör filmje (16 mm, színes, 40 perc)

Serpent Mother. Allen Moore és Ákos Östör filmje (16 mm, színes, 27 perc)

Sons of Shiva. Robert Gardner és Ákos Östör filmje (16 mmm, színes, 27 perc)

Forest of Bliss (16 mm, színes, 90 perc). Rendezte, fényképezte, vágta: Robert Gardner. Tudományos szakértő: Ákos Östör és B. N. Saraswati.

- 1990 *Culture and Change along the Blue Nile: Courts, Markets and Strategies for Development*. Boulder: Westview Press (Lina Fruzzettivel).
- 1993 *Vessels of Time: An Essay on Temporal Change and Social Transformation*. Delhi: Oxford University Press.
- 1994 Ethnographic film aesthetics, a review article. *American Anthropologist* 96:234–237.
- 1995 *Seed and Earth* (16 mm, színes, 38 perc; VHS és lézerlemez formában is). Lina Fruzzetti és Ákos Östör filmje; rendező Lina Fruzzetti, Alfred Guzzetti, Ned Johnston és Ákos Östör.
- 2000 *Khalfan and Zanzibar* (színes, 25 perc). Lina Fruzzetti és Ákos Östör videofilmje; rendező Lina Fruzzetti, Alfred Guzzetti és Ákos Östör.

Continents, schools, and anthropologies

Ákos Östös studied prehistory in Melbourne in the 1960s. He took his PhD degree at the University of Chicago in anthropology in 1970. His first research was based on a fieldwork in West-Bengal in 1967–69 and 1971–73. During this he focused on the interpretation of rituals with the help of native knowledge. In the meantime his interest shifted partly to ethnographic film. He held lectures at several universities including the Harvard. In this interview he speaks about his early years in Australia and Chicago, his view of and methods in anthropology, the fieldworks he made in India and Sudan, the roles and making of films, and interpretation.