

Antropológia román szemszögből

Cristina Papa – Giovanni Pizza – Filippo M. Zerilli,
ed.: *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche
ed etnografiche*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane. 2003.
314 p. /Studi e materiali di Antropologia Culturale,
Nuova serie, 4./

A kötet címe (*Az antropológiai kutatás Romániában. Történeti és etnográfiai perspektívák*) már eleve kíváncsivá tesz bennünket: milyen antropológiáról, milyen csoportokat tanulmányozó kutatásról van szó, és kik a kutatók?

Nos, az alábbiakban a kérdésekre adott feleletvázlataim korántsem tekinthetők válasznak, mert a tanulmányok együtt sem adnak semmiféle koherens képet arról, hogy mit is értenek „romániai antropológián” a szerkesztők.

De vegyük sorra a kötet keletkezési kontextusának egyes elemeit, és meglátjuk, hogy miért a kuszaság érzete.

1. A Perugiai Egyetem és a Római Román Akadémia által 2000-ben megszervezett konferencián elhangzott előadások szövegét rögzítik az olasz, angol és francia nyelvű tanulmányok. A konferencia mögött, amint azt az előszó említi is, hosszabb ideje tartó közös (főként olasz–román) kutatások állnak, amelyek terepeként Romániát jelölték ki.¹ A tizenkét tanulmány közül (a Kideckellel együtt dolgozókat nem véve itt figyelembe) csupán négynek román a szerzője; közülük pedig csak egyetlenegy, véleményem szerint Vintila Mihăilescu tekinthető antropológusnak. A külföldi szerzők írásai így nemcsak mennyiség, hanem minőség tekintetében is lekörözik a románokét.

2. A kötet cím nem tisztázza, hogy kulturális, szociális vagy gazdasági antropológiai esetelemzésekről, esetleg néprajzi írásokról, interpretációkról van-e szó, talán a félreértések elkerülése végett, amelyeket – legalábbis az én olvasatomban – még ezzel a szándékolt pontatlansággal sem tudott kiküszöbölni. A szerkesztői céltudatosság a címválasztást illetően érthető, hiszen nem ugyanazt jelenti „az antropológia” Marianne Mesnil és a francia tábor számára, mint a tudományos intézmények hiányában itt-ott hanyó-dó román etnológusoknak, de még a Kideckel-féle sűrű leírás koncepciója sem egyezik a folklorista szemléletű román halottsiratók interpretációja mögött meghúzódó tudományos elvekkel.² Éppen ezért a *Prospettive storiche ed etnografiche* alcímmel próbálják meg enyhíteni ezt a hiányt, de ettől még kuszábbá válik az egész. *Az etnográfia*, mint tudjuk, az antropológiában egyfajta eljárást, módszert jelent, a kelet-európai, kezdetben alapvetően nemzeti irányultságú *néprajz*nak viszont „helyi szinten” a szinonimája.³ Kérdés ezek után, hogy nekünk mit kell itt etnográfian értenünk? A kutatók munkamódszerét vagy azt a – viszonylag kisszámú – „etnográfiai” munkát, amelyet román

szerzők tollából olvashatunk? Történetinek sem igazán nevezhetők a kutatások: a történeti források csak egy-két esetben kiegészítő vagy kontrollforrások, de semmiképp nem alapértelmezésben vannak jelen. Ezt a dilemmákat csupán részben oldja fel Filippi M. Zerilli előszava, amelyben a szerző nem elkülöníteni próbálja az egyes tudományos irányvonalakat, hanem igyekszik összehozni azokat. Szerinte nincs már értelme a „bennszülött kelet-európai etnográfusok” és „nyugati antropológusok” közti radikális különbségekről beszélni (10. p.). Mert, mondja ő, ugyanazon identitáskonstrukciók és különbözőségek tanulmányozói vagyunk, és az etnográfiai módszernek egyesítenie kell bennünket ezekben a vizsgálódásokban (10. p.).⁴ Hogy ez a közelítés tényleg ilyenné sikerült-e, arról a későbbiekben szólok.

3. Egyezzünk meg tehát ebben (bár a kötet sem címében, sem előszavában nem ezt jelöli meg, a tanulmányok ehhez az értelmezéshez vezetnek): a románok társadalma és kultúrája egy-két szeletének értelmezése kerül itt terítékre. (Így kiküszöbölhetjük például azt a rosszindulatúnak ható, de mindenképpen jogos kérdést is, amely önkéntelenül is felmerül: miért kerülnek meg a szövegek a más nemzeti kisebbségekkel, magyarokkal, romákkal, szászokkal kapcsolatos kérdéseket, olyannyira hogy még csak meg sem említik őket?)

4. A románok kultúrája és társadalma többféleképpen kutatható, de – amint azt a második pontban is jeleztem – az eltérés elsősorban koncepcionális, és részben módszertani kérdésekre vezethető vissza. A társadalomtudósok két különböző tábora találkozik ebben a kötetben, és bár Zerilli szerint nincs értelme, engedessék meg, hogy szétválasszam ezt a két csapatot.

a) A román etnológusok/antropológusok közül igazából kiforrott, kifinomult, antropológizáló írásmód csupán V. Mihăilescu szövegében érhető tetten. Az egyedi stílusú, jócskán ironikus hangon írott tanulmány a töltött káposzta dekonstrukciójára vállalkozik (*La problématique déconstruction de la „sarma”. Discours sur la tradition*). A példa az egész Balkánon elterjedt töltött káposzta (*sarmale*) román nemzeti örökséggé válását vizsgálja, ezen keresztül pedig a tradíció értelmezéséhez juttat el. Mihăilescu szövegében a töltött káposzta dekonstrukciója valójában a tradíciót és a román etnológiában tetten érhető erodált használatának a kritikáját foglalja magában. A kérdés nem is olyan egyszerű, mint gondolnánk, nem csupán egy eledelről van szó. A szerző a szimbólumkeresés, hagyományteremtés és nemzeti örökség tárgyainak „megkeresését”, valamint a szimbólumrendszerek teljessé tételének problémáját járja körül. Az Eric Hobsbawm írásából ismert *invention of tradition* fogalma itt is magyarázó tényezővé válik: az arisztokrata, majd urbánus és nemzetieskedő éttrendváltással a *sarma* bekerül, megmarad és „standardizálódik” a román köztudatban, *nemzeti eledelként* rögzülve, és ezáltal a nemzeti identitás egyik tényezőjévé válik. Beírja magát a „románok képzelte közösségébe” (itt a szerző Benedict Anderson imaginárius közösségfogalmát veszi át). Mélyre vezet a *sarmale* elemzése: a nemzeti örökség megközelítéséhez és a tradíció-szokás fogalmak módszeres szétválasztásához. A tradíció kitalálása jelen esetben elsősorban intellektuális szükség (196. p.), és a múlt átértelmezéséhez járul hozzá: gyakorlatilag megszűnteti az „eddig múltról szóló tapasztalatokat”, és újakat hoz létre. Ezt *passé raisonné*-nek nevezi, amely a tudatos hagyományteremtő elvnek köszönhetően létezik. A tradíció éppen ezért túllép a szokáson, és nem a múlt dinamikus ismétlődését jelenti, hanem annak szelektív megőrzését. A nemzeti örökség részét képező *sarmale* éppen ezen a tradíció-

teremtési akción keresztül vált örökségszimbólummá (*symbole patrimonial*). Jó példa arra, mondja a szerző, hogy megkérdőjelezzük a hagyományhoz kötött „a miénk, és csakis a miénk” típusú attitűdöt (206. p.).

A többiek – itt elsősorban az Ileana Benga és Oana Benga *Il valore terapeutico del tiro funebre* (A temetési rítus terápiás értéke) című tanulmányára gondolok – megmaradnak a román etnográfia által jól bejáratott „hagyományos” leírásnál. A halotti szokások személytelen leírása nagyon messze áll a geertzi sűrű leírástól, és nemhogy szociális antropológiai értelmezésnek, de még kulturálisnak sem mondható: hiedelemleírás, szövegközlés, gyengén megpszichologizálva. Itt szinte nincs is szükség terepmunkára és kutatóra, egy kamera önállóan is elvégezhetné ezeket a „megfigyeléseket”. A tanulmány írói, miközben a tiszta, archaikus formák megtalálásának öröme ösztönzi őket a „feltárássá” (162. p.), a hagyományt tárgyának, megőrzésre szánt múzeumi eszköznek tekintik, nem látnak mögötte társadalmi intézményeket. Az emberek ebben a tanulmányban sem közösségek részesei és normák hordozói,⁵ hanem klinikai vizsgálat tárgyai, akik egyben a hagyomány őrzői és hűségesei viselői.

Nicolae Constantinescu az antropológia és folklór túltárgyalt kapcsolatáról értekezik úgy, hogy közben korai dilettáns román folklórgyűjtők (a 19. századi Tudor Pamfile és Simion Marian, valamint a 20. századi Dumitru Caracostea) európai rangra emelésén ügyködik, hol van Gennephez, hol Malinowskihoz, sőt Radcliffe Brownhoz és Durkheimhez hasonlítgatva őket.

b) A „nyugati antropológusok” más eszköztárral és más társadalomtudományos problematizálással közelednek ehhez a terephez. Három általános hangvételű értekezés indítja a kötetet: John W. Cole írása az európai antropológia sokféleségéről, Marianne Mesnil tanulmánya az identitás betegségéről és Michael Herzfeldé a rómaiakhoz kapcsolódó eredetmítoszokról. Mindhárom elméleti megközelítés általánosságában véve tárgyal egy-egy kiemelt problémát, de a szemfüles olvasó a sorok mögött olvasva megérti, hogy miért hívták el ezt a három embert a konferenciára, illetve miért kerültek be ebbe a – Romániáról szóló – kötetbe. Cole arról beszél, miként közelíthető egymáshoz a „nyugati” és „keleti” antropológia, és hogyan lehetne a korábban beidegződött sztereotípiákat és félelmeket megszüntetni. Marianne Mesnil is ugyanerre a kérdésre játszik rá *La maladie identitaire. Ou les enjeux d'une cartographie culturelle de l'Europe* (Az identitás-betegség egy európai kulturális térképészet szemszögéből) című tanulmányában. Az identitásbetegség tulajdonképpen abban áll, jelzi, hogy szétválasztja a mai társadalmakat, és speciálisan helyi, regionális, nemzeti diskurzusokat generál (44. p.), mentális határokat húz meg (46. p.); hasonló létesítmény, a Schengen-terület is valójában ugyanezt a funkciót tölti be, mondja, „a Másik visszaautasításának attitűdjét erősíti meg” [uo.]. Michael Herzfeld a *Le molteplici avventure del „gran nome romano”* (A „nagy római név” számos kalandja) című írásában áttekinti a római eredettörténeteket és ezek motivációit, amelyek általában Róma adminisztratív hatalmához, szimbolikus központiségéhez köthetők. Keveset beszél a románok dákoromán öntudatáról,⁶ de a szöveget olyan értelmezési keretbe helyezi, amelyben ez a történet is interpretálható. Fontos kutatási szempontot javasol a román antropológusoknak: nézzék meg, hogy az a nyelvi dagályosság, amely a központi hatalmak által diktált római eredettörténeteket jellemzi, megtalálható-e a Ceaușescu-kori mindennapi beszédben: barátok, rokonok egymás közti társalgásában (63. p.), és ez miként változott a rendszerváltás után. Javasolja ugyanakkor az ál-

tala a tanulmányban részletesen elemzett görög példa adaptációját: a hellenizmus és a romanizálás kapcsolata mentén tekintsek át újra a román jelentéseket.

A kötetet záró tanulmánytömb szintén néhány nagyon érdekes szociálintropológiai írást tartalmaz. Itt találjuk Kideckel, Botea, Nahorniac és Șoflău összehasonlító jellegű írását a fogarasi gyári munkások és a Zsil-völgyi bányászok életéről, Cristina Papa és Veronica Redini tanulmányát a Romániában élő olasz befektetőkről, valamint F. M. Zerilli értekezését a korrupcióról. Nagy gonddal és szakértelemmel írott elemzésekről van szó. C. Papa és V. Redini olasz antropológusok üzletember honfitársakkal készített interjúi hiteleseknek és őszintéknek tűnnek. Nyilván a kommunikáció nem ütközött különösebb nyelvi akadályba, az adatközlők „otthoniak” voltak. Talán egyetlen dolog róható fel nekik, a kutatás egyoldalúsága: nem szólalnak meg az olaszokkal együtt dolgozó, együtt élő, akár házasársi vagy alkalmazotti viszonyban álló románok. Nem tudjuk, hogy azok a – jobbára mind – sikertörténetek, amelyeket olvasunk, mások narrációjában miként jelennének meg. Zerilli esetében pedig az elmélet sűrűn szövött hálója lepezni próbálja a kommunikációs nehézségekből eredő felületességet.

A David Kideckel és csapata által írt tanulmány – mely véleményem szerint az egész kötet legjobb darabja – nem érezteti ezt a távolságot az *idegen* és a *bennszülöttek* közötti interakció során. (Valószínűleg nemcsak Kideckel kiváló terepismerete, hanem a három román szociológus *insider* mivolta is megkönnyíthette a kommunikációt, amelynek során létrejött ez az igen alapos elemzés.)

A román etnológus és az olasz antropológus ötvöződik Lőrinczi Marinella személyében, aki képes nemcsak a szövegeket (a szaploncai temető sírfeliratait) „érteni”, hanem az ezek mögötti tartalmat is meglátni. Itt legfeljebb a terepen töltött idő rövid tartama tekinthető értelmezéssel akadályosnak, de semmiképp nem a szerző hozzáértése vagy *kívülállósága*.⁷

Giovanni Pizza írása a transzról, sámánizmusról és boszorkányságról újabb fejtevést okoz az olvasó számára. Az általa felvonultatott hiedelemalakokat (*strigoi*, *iele*, *călușarii* [szellemelek, tündérek, táncosok]), bár ténylegesen a megkettőződött lélek, az animizmus képzet- és a boszorkányság hiedelemkörébe tartoznak, nem ugyanazok a kulturális hatások érték, mint a nyugati kultúrában, illetve a magyarban fellelhető hasonló elemeket.⁸ Tanulmányát nem konkrét tereptapasztalatokra vagy saját folklórgyűjtéseire alapozza, hanem korábbi elemzéseket vet össze, és ennek alapján értékeli a román sámánizmus fennmaradt emlékeit.⁹

Az egyik legizgatóbb kérdés számomra az – amint ez kiderülhetett a tárgyalás negyedik pontjából is –, ahogyan *ők*, a *nyugatiak*, a *kívülállók* látják azt a világot, amelyben mi *őslakosok* vagyunk. De nemcsak ez: képesek-e megérteni azt a világot, amely – és Románia esetében eléggé releváns szempont – más történelmi utakat járt, más mentalitás uralja, mint a sajátjukat? Mert kétségtelenül ez sajátos terep: sem a távol-keleti egzotikummal, sem az óceániai törzsek primitívtségével nem rukkol elő, de nem is a „Nyugat”, amelynek *ők*, a kutatók részei.

A nyugatról érkező antropológusokkal kapcsolatban sokszor felmerült ez a dilemma, a távolítás-közelítés problémája: hogyan kell és lehet kutatni egy olyan közeget, amelyben nem szükséges teljes mértékben levetkőzni az otthonról hozott hagyományokat, de amelynek kutatása mégsem a „saját világának” megismerését célzó „*native anthropologist*” műveleteit igényli. A Kelet–Nyugat határán keletkezett antropológia, illetve –

tágabb értelemben véve – a bemelegítés a másik területére állandó vita tárgya a rendszerváltás utáni kelet-európai tudományosságban.¹⁰ A kelet-európai antropológiából tanulhat a nyugati, tudjuk meg az Asad és társai által közölt perspektívát egy korábbi kötetben: ez jó esélyt ad a nyugati formák kulturális kritikájára, beleértve többek közt a kapitalizmus mint kulturális rendszer kritikáját is (Asad et al. 2000:21). Viszont a nyugati nem értheti meg soha a keleti rendszert – hangzik el több alkalommal is a kijelentés. A legtöbb közeledés a „gulyásarcú kommunizmus” és a „homofób diktatúrák” sztereotípiáin át nem volt képes meglátni a kelet-európai közösségek igazi arcát, írja ez utóbbi kötetben Kürti László is, hanem egy távoli, a nyugatitól, a civilizációtól messzi „vadkeletet” kerestek (Kürti 2000:73), amely elég gyakran együtt járt a helyi etnológusok adatközlővé kicsinyítésével és a helyi néprajz egyértelműen nacionalistának titulálásával.

Miután bevezettem ezeket a problémákat, és nagyjából – remélem – a kötet hangulatára és stílusbeli sokféleségére is sikerült rávilágítanom, néhány tanulmányról részletesebben szólok, elsősorban azokról, amelyek valóban tanulságosak számunkra is azért, mert számos, továbbgondolásra érdemes részproblémát vetnek fel.

John W. Cole-nak valamennyire sikerült feloldania azt a feszültséget, amelyet a címben rejlő homályosság és a tanulmányok sokfélesége ad. A szerző nem kifejezetten a román etnológia problémáira koncentrál, hanem együtt tekinti át az európai antropológia, etnográfia, etnológia közti különbségeket. Bár tanulmánya nem új problémákat jár körül, talán mégiscsak szükség van a kötet elején egy ilyesfajta összefoglalásra, amelyben a nemzeti etnológiák közti eltéréseket láthatjuk. Az etnológia és az ezt mozgató intézmények fejlődését is együtt értékeli, köztük olyan lényeges mozgásokat, mint például az elmozdulást a *nemzetitől* a *közösségi* felé. Jelzi, hogy még mindig nincs eléggé nyitott kommunikációs felület a különböző etnológiák között, de már történtek apró lépések a közeledésre. „...mindannyian megtanultuk, hogy különbözőek vagyunk, és elfogadtuk ezt. A következő lépés, a különbségek eredetének és jelentésének megértése folyamatban van.” (35. p.)

A kötet legizgalmasabb írása, a David A. Kideckel, Bianca E. Botea, Raluca Nahorniac és Vasile Șoflău által írt *Discourses of despair. Labor and crisis in two Romanian regions* (Az elkeseredettség szövegei. Munka és válság két romániai régióban) című tanulmány a Zsil-völgyi bányászoknak, valamint a fogarasi, korábban a helyi vegyi kombinátokban dolgozó munkásoknak a poszt-szocializmus kihívásaira adott válaszait és életstratégiáit vizsgálja. A részt vevő megfigyelésen, etnográfiai terepmunkán és interjúkon alapuló kutatás eredményeként létrejött írás arra ad választ, hogy ezek a rendszerváltás utáni fordulatok által megnyomorított közösségek hogyan értelmezik saját helyüket, a romániai gazdasági változásokat. Közeli látatja (bár néha nem sikerül eltitkolnia az együttérzést és sajnálatot) a világaikat, szokásaikat, mindennapjaikat, és azt, hogy a munka ezeket milyen mértékben alakította át. A bányászok életében bekövetkező második lényeges fordulat a rendszerváltozás után a „bányászjárások” és az ezt követő társadalmi becsületvesztés. A krízisre adott válaszok közül leggyakoribbak a mindennapi konfliktusok, a válás, az erőszak. Fogaras világa ezzel szemben másként reagál a változásra, és mert más erőforrásokhoz nyúlhat (például közeli falusi rokoni hálózat, női munkaerő igénybevétele), más stratégiákat lát. Egyáltalán látja azokat – ellentétben a Zsil-völgyi bányászokkal. A tanulmány kitér többek között az elveszettségérzésre és a stressz okozta korai halálra, értékelve mindkét közösség esetében az ehhez való viszonyulást.

Szeretnék még ugyanitt nagyon röviden Zerilli tanulmányára is reflektálni. A szerző, mint korábban jeleztem, értékes elméletet gyárt a korrupció köré, és a román korrupciós szókinccs egyes elemeit (*pilă, șpagă, ciubuc, mită* [kapcsolat, kenőpénz, csúszópénz, borraivaló]) sorba véve világít rá a társadalom korrupcióhoz való viszonyulási módjaira. A korrupció narrációs elemként való létezése és a társadalom logikájára válaszoló ironia a normalitás színlelését jelenti, állítja. Rendkívül érdekesnek tartom a Miorița-motívum beemelését az interpretációba, amely egy adatközlője kijelentéséből indul ki: a román nem képes megbarátkozni azzal a tudattal, hogy másnak több van. Az analógia, ha felületes is, de ötletes és elgondolkodtató. Mint az is, hogy a genetikailag átöröklött kódok, a múltbeli párhuzamok semlegesítik-e a korrupciót, elfogadhatóvá és természetessé teszik-e? A szerző szerint nem, csupán magyarázatot jelentenek, segítenek a megértésben és a túlélésben azokban az államokban, ahol a demokrácia és a piacgazdaság nem elég fejlett. Keveset tudunk meg arról, hogy a korrupciót miként fogják fel különböző társadalmi csoportokból származó aktorok, akik direkt módon részesülnek belőle, és nem csupán a kulturális és politikai szervezeteket működtető korrupcióról, hanem a mindennapi, a köznapi, az informális szektor működéséről is beszélni kellene.

A mi társadalmunk távolságáról és egzotikussá tételéről gyakran eszembe jut egy eset. Lőrinczi Marinella egy olaszországi konferencián, olasz tudóstársaság előtt beszélt a Drakula-történet konstruálásáról, arról hogy valójában ezt a történetet, amelyet „tipikusan románként” kezel a Nyugat, nem is ismerik a románok, Drakula nem élő hiedelemalak, az egészzet külföldiek találták ki a maguk szórakoztatására. A kijelentések igencsak „megrázták” a Drakula-sztorit ismerő társaságot, elképedve hallgatták a történet eredetéről szóló elemzést, mintha nem is akarnák elhinni az egészzet. A rajzfilmekből, kifestőkönyvekből ismert és a mozivásznon több alkalommal is szerepeltetett Drakula „a román mítoszként” élt bennük.

A megismerés, amelyet nyugati antropológusok (komolyabb terepkutatók és „alkalmi látogatók”) indítványoztak, és amelynek ez a könyv is bizonyítéka, a „nyugati” és a „kelet-európai” közti távolságot és az ezzel járó közönyt hivatott feloldani. Az, hogy milyenek képzelték el a kötet olasz szerkesztői ezt a világot, megmutatkozik a téma szelekciójában és a kutatótársak, illetve az előadók meghívásában is. Az elméleti írások mellett nagy arányban helyet kap a szegénység, a korrupció, a temetés, a sámánok, a boszorkányok témája, amelyek valamilyen módon éppen az eltávolítási¹¹ szándékot, az egzotikussá tételt jelzik (a felsorolt „különleges” elemek gyakorisága révén). Érezhető tehát a még a szocializmus idejében felfedezett „misztikus” Kelet-Európa-hangulat, valamint az ezzel járó abszolút másság felismerése (Kideckel 2000:42), de a szocializmus utáni „válság”, az átalakult társadalmi szerkezetek felfedezése, a premodern – modern – posztmodern váltások tettenérhetőségének reményével. Ennek ellenére a keleti és nyugati tudományos perspektívák találkozása már nem hierarchikus szerveződést mutat. Gondoljunk itt a Mihăilescu elméleti szövege iránti igényre és Kideckel román szociológusokból álló csoportjára, akik nagy gonddal, ha úgy tetszik, a nyugat-európai módszerességgel közelítik meg témáikat. Talán ez a szerkesztői szándék túllépett vagy legalábbis szeretne túllépni azon – a többek között Kürti által vázolt – általános nyugat-európai „tendencián”, amely szerint a „hazajövő” nyugati antropológusok,¹² leértékelve a helyi etnográfusok munkáját, az „antropológiai terepmunkát” nagy általánosításokkal, saját társadalmuk megértése érdekében végezték (Kürti 2000:78–79).

A kötet próbálkozás a másik megismerésére, a másik képviselőinek bevonásával. Hogy mennyire sikerült a közelítés? Sok esetben meglepően jól, máskor kevésbé; de ez ne szomorítson el senkit, a „megértő antropológia” kiváló képviselője, Geertz szerint ez nem is lehetséges: „ha meg akarjuk érteni a bennszülöttek [...] belső életét és annak súlyát, az inkább egy közmondás, egy utalás vagy egy vicc megértésére hasonlít (vagy amint utaltam rá, egy vers olvasásához), semmint valamiféle lelki közösség eléréséhez” (Geertz 2001:245).

JEGYZETEK

1. Itt most természetesen kérdésként merül fel, hogy milyen érdekek vezetnek az olasz kutatókat a román terepen való munkára. Nyilván itt a másság egyfajta megismerése a tiszta érdek, amely vitathatatlan, és amely általában motiválja az antropológiai kutatásokat. Viszont ha alaposabban szemügyre vesszük az általuk a kötetben megjelölt és – valljuk be – tudományos szakszerűséggel felgöngyölt témaköröket, akkor a Temesvárra és Kolozsvárra költözött vagy oda rendszeresen ingázó olasz befektetőkön és a romániai korrupción kívül más témát nem találunk (kivéve Pizza sámánhitről szóló, igen-igen félredokumentált írását, amelyről később szövegek). A kötet előszavában nem esik szó ezekről az érdekekről, úgyhogy nem is szívesen szánnék több időt a találgatásra.
2. Az antropológia és az etnográfia kapcsolatáról és a tudományágak közti eléggé éles polémiáról talán a legjellemzőbb képet a Niedermüller-féle híres/hírheft vita adja (Niedermüller 1994a; 1994b). „Az empirikus kultúrakutatás lazán definiált területén” (Niedermüller 1994b:218) nemcsak koncepcionális problémák akadnak, hanem intézményi hiányosságokból fakadóak is, amelyek miatt néha nem tudjuk definiálni, mit jelent *nálunk* az antropológia. „[...] a kulturális antropológia Kelet-Európában mindenütt a néprajztudomány intézményi keretein belül gyakran az etnológia álnév alatt bukkant fel, mert más diszciplína keretein belül erre nem adódott lehetőség” (Niedermüller 1994b:219).
3. C. Lévi-Strauss megfogalmazásában (természetesen ez a koncepció azóta többé-kevésbé átalakult) az etnográfia célja „a tények megfigyelése, és olyan módszerek kidolgozása, amelyek lehetővé teszik a megfigyelt tények felhasználását modellek építéséhez” (Lévi-Strauss 1971:264, idézve in Descola et al. 1994:23), míg az etnológia azon modellek formális sajátosságait vizsgálja, amelyeket „az etnográfia által összegyűjtött dokumentumok alapján alkotott” (Descola et al. 1994:23). Az etnográfiai leírás egy komplex folyamat, jelzi Laplantine is; nézni, látni, megérteni, interpretálni egy jelenséget: ez jelenti az etnográfiai leírást; „a kutató tulajdonságai, megfigyelési képességei, érzékenysége, intelligenciája, tudományos elképzelése is közrejátszik ebben. És itt jön szóba az etnológus (aki egy kultúra sajátosságát tulajdonképpen megjeleníti). Végül, a szervezett *nézéstől* indulva egy szöveg elkezd kitermelni egy, az antropológusokra jellemző tudást (*savoir*).” (Laplantine 2000:36.)
4. „Az identitás- és különbözőség-konstrukciókat vizsgáló antropológusok esetében úgy tűnik, hogy pontosan ugyanaz az etnográfiai kutatási tapasztalat képes közelíteni a régi és az új el-entmondások elveket, és rákérdezni ezeknek különböző társadalmi-történelmi kontextusokban létrejött jelentéseire.”
5. A korábban idézett Niedermüller-féle vitaindító a néprajzi paradigma versus antropológiai viszonyrendszert igen élesen láttatja. Bár a néprajzi paradigmát megfelelő kritikával illeti, vitathatatlanul tartja azt a tényt, hogy a kelet-európai antropológia valójában erre épül. A néprajztudomány viszont kialakulásától kezdve mindig meghatározott politikai, ideológiai célok szolgálatában állt (Niedermüller 1994a:92), és elmélettelenséggel volt. Az elmélettel-

- nesség Niedermüller szerint egyrészt abból adódik, hogy a kulturális objektivációkat állította érdeklődése középpontjába, tehát a gyűjtést, osztályozást fontosabbnak tartotta az elméleti kérdések felvetésénél, másrészt konzervativizmusa, politikaellenességének illúziója állította azt be ebbe az irányba (Niedermüller 1994a:94). A néprajznak ez az elméletellenessége már nem ugyanilyen koordináták közt tevődik fel, és az antropológiai irányzatokkal való érintkezése során átalakult. A Benga–Benga-tanulmány ennek ellenére kicsit ezt az érzést hozza vissza, és bár pszichológiai elméletekhez való csatlakozással indít, mintha a tanulmány végéig óztkodna attól, hogy bármilyen elméletet kialakítson a leírás alapján.
6. Kényes kérdés, gyakran a tudományosságon belül is eltérő „érzelmekkel” kell számolni, a származásra vonatkozó történeteket illetően.
 7. A szerző 2002-ben jelentette meg szaploncai terepkutatásáról szóló összefoglalóját. A kötetet indító koncepció szembeszáll a „csak régi” hagyományokat kutatni akaró néprajzosok szemléletével, akik elvetik a „nem hagyományosat”, hasonlóképpen fintorognak az elemzett máramarosi temető szóba kerülésekor is, amelyet rendszerint megkerült a román etnológiai kutatás. A kutató fontosnak tartja az aktuális szociokulturális háttér alapos vizsgálatát, és fokozatosan bevezet a szaploncai sírfeliratok keletkezésének történetébe is. 1999 és 2000 között zajlott kutatásában nagy hangsúlyt fektet annak a közösségi intenciónak a létrejöttére és formálódására, amely létrehozta a díszes és mesélő sírköveket (Lőrinczi 2002).
 8. A tanulmány koncepciójával egyetlen gond van: a szerző Eliadétól, majd nyugati és főként magyar szerzőktől átvett jellemzők összevetése alapján igyekszik ráerőltetni a román hiedelmekre a sámánhitet és a boszorkányságot. Köztudott pedig, hogy – az általa oldalakon keresztül idézett, Róheim Géza és Pócs Éva által vázolt – szibériai eredetű sámánhithez nem sok köze van a románságnak, annál kevésbé a főként erősen katolikus vidékeken zajlott boszorkányperekhez, amelyekből, mint tudjuk, egyetlenegy sem tudnak „felmutatni”.
 9. A román sámánizmus eredetét ráadásul magyar gyökerekhez vezeti vissza: „...a sámánizmus magyarországi eredetű, és az archaikus táltosképzetek formájában élt tovább” (94. p.).
 10. A 2000-ben Kolozsváron megjelent *Íntálniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est* (Többszintű találkozások. Nyugati antropológusok Kelet-Európában) című kötet az antropológiai tudományos közéletben nyilvánosan is többször felmerült Kelet–Nyugat-kérdést tisztázza. Ugyancsak ezt tárgyalja a Replika 1998. decemberi száma is: „Kelet-Európában az értelmiségiek önmagukat mindenekelőtt a keleties-nyugatias elemek dichotómiájában gondolták el.” (Hadas 1998:23.) Ez a „komplexus” pedig éppen azon paradigma létrehozásához képtelen eljuttatni, melyről Hadas beszél. Szerinte Bartók ennek a kelet-európaiságnak az ellenpéldája: „Az ő munkássága azon esély megvalósíthatóságát példázza, hogy a szisztematikusan vizsgált helyi sajátosságokat tágabb kontextusba illesztve az alkotó képes lehet az általa megkonstruált tény *differentia specificájából* kiinduló, univerzális igényű mű, elmélet, illetve paradigma létrehozására.” (Hadas 1998:32.)
 11. Eltávolításon a másság, a keletiesség, a „*tőlünk való különbözőség*” hangsúlyozását értem.
 12. Értsd: a természeti és távoli népek kutatása után a (kelet-)európai társadalmak kutatására tevődött a hangsúly.

IRODALOM

ASAD, TALAL – FERNANDEZ, JAMES – HERZFELD, MICHAEL – LASS, ANDREW – CAROL ROGERS, SUSAN – SCHNEIDER, JANE – VERDERY, KATHERINE

2000 Provocări ale etnologiei europene. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 11–39. Kolozsvár: EFES.

DESCOLA, PHILIPPE – LENCLUD, GÉRARD – SEVERI, CARLO – TAYLOR, ANNE CHRISTINE

1994 A kulturális antropológia eszméi. Budapest: Osiris–Századvég.

ELIADE, MIRCEA

2001 A samanizmus. Az eksztázis ősi technikái. Budapest: Osiris.

GEERTZ, CLIFFORD

2001 Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. Budapest: Osiris.

HADAS MIKLÓS

1998 Bartók, a természettudós. Replika 33–34:21–33.

KIDÉCKEL, A. DAVID

2000 Alteritatea absolută: antropologia occidentală și economia politică est-europeană. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 41–65. Kolozsvár: EFES.

KÜRTI, LÁSZLÓ

2000 Întoarcerea acasă – Problemele antropologilor în Europa de Est și ai Europei de Est. *In* Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Enikő Magyari-Vincze – Colin Quigley – Gabriel Troc, ed. 67–86. Kolozsvár: EFES.

LAPLANTINE, FRANÇOIS

2000 Descrierea etnografică. Iași: Polirom.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1971 A struktúra fogalma az etnológiában. *In* Francia szociológia. Ferge Zsuzsa, szerk. 261–276. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

LŐRINCZI, MARINELLA

2002 Il giorno del giudizio. Croci pictae ed epitaffi ritmici in un cimitero rurale romeno (Săpânța, Maramureș). Torino: Edizioni dell'Orso.

MAGYARI-VINCZE, ENIKŐ – QUIGLEY, COLIN – TROC, GABRIEL, ED.

2000 Întâlniri multiple. Antropologi Occidentali în Europa de Est. Kolozsvár: EFES.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1994a Paradigmák és esélyek. Replika 13–14:89–131.

1994b Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. Replika 15–16:217–236.