

Korbai Hajnal

SZIMBOLIKUS KUTATÁSOK /VICTOR TURNER/ <sup>1</sup>

A nyelvészeti, a strukturális, valamint a kognitív antropológia a szimbólumokat, jeleket, jelképeket, ikonokat, indexeket és más hasonló kulturális vagy kommunikációs entitásokat és eszközöket mint absztrakt rendszerek részeit tanulmányozza, melyeket kutatók szövegekből, megfigyelésekből és kontrollált interjúkból csinálnak elő. Ez a cikk ezzel ellentétben a társadalmi folyamatok három típusában összpontosítja figyelmét a szimbólumokra: a politikai, a rituális és a gyógyításhoz kapcsolódó folyamatokban. Az elmúlt évek sok antropológiai írása foglalkozott a társadalmi dinamikában rejlő szimbólumokkal. Több is ígérkezik, ha a sok tábla és papír, amit az Amerikai Antropológiai Társaság évenkénti találkozásain 1972–74-ig a szimbolikus kutatásoknak szenteltek, követendő példának bizonyul. Észlelhető tendencia, hogy a gyakorlati és a szimbolikus tevékenységek kutatását újfent kibékítsék. Az összekötő keretet a társadalmi dinamika szolgáltatja. A szimbólumokat úgy tekintik, mint amiket különféle erők – fizikai, erkölcsi, gazdasági, politikai, stb. – eszközül használnak fel működésükhöz a társas kapcsolatok elkülöníthető, változó területein.

Újabban Firth (1973) és Cohen (1974) szentelt figyelmet a szimbólumok instrumentális értékének, különös tekintettel arra, amiről Cohen „a hatalom elosztása, megtartása, és gyakorlása” címén beszél (1974:ix). Firth felismeri, hogy a szimbólum egy eszköz, mely lehetővé teszi számunkra absztrakciók használatát, de kitarat emellett, hogy valamiféle végcél belátásával együtt (1973:76). A szimbólumok „a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és a hatalom eszközei” (77). Firth különösen hangsúlyozza a „politikai szimbólumok fontosságát a hatalmi kapcsolatokban” (84), azaz mint a köz irányítására szolgáló eszközöket (public control) emeli ki őket. Idézi Deshennnek a vallás és a politika kapcsolatáról szóló, Izraelt tárgyaló tanulmányát (1970), és Friedrich elemzését (1966) arról, hogy Michoacan változó politikai rendszerében a hagyományos rituális fiesta-szimbólumok közvetítő szerepére hogyan

hat a mediatisált politikai nyomás, azt példázva, hogyan irányítható szimbólumok használatával a kivetülő viselkedés a nyilvánosság körében.

Cohen számára a „komplex társadalmakban a hatalmi kapcsolatok és a szimbolikus tevékenységek közötti dinamikus interdependenciák rendszeres tanulmányozása” olyan megfogalmazás, mely elméleti vállalkozásának alapját alkotja. Szerinte a szimbólumokat úgy kell meghatározni, mint „tárgyak, cselekvések, fogalmak vagy nyelvi alakzatokat, melyek *homályosan* (Cohen kiemelése) képviselik össze nem illő jelentések sokféleségét, érzéseket és érzelmeket váltanak ki, és az embereket cselekvésre indítják” (1974:ix). Ilyen definíció kiemeli Firth különbségtételét a szimbólumok „magán és a nyilvános” értelmezési módjai között, valamint a nyilvános gyakorlat és a szimbólum privát (vagy helyi) kezelése között, mivelhogy azonos dolgok különböző dolgokat jelentenek – vagy készültek jelenteni – különböző emberek számára. Ez különösen abban az esetben igaz, mikor a „dolgok”-ban a lehető legtöbb ember osztozik egy adott közösségben. Az nem számít, hogy vallási vagy politikai szimbólumokról van-e szó (különbözőképpen nevezik ezeket: „domináns”, „alap”, „kulcs”, „sarkalatos” vagy „centrális” szimbólumoknak); a lényeg az, hogy az a személy vagy csoport, amelynek hatalmában áll „jelentésük” kijelölése, képes kontrollálni a mozgósítási hatóerőt is, melyet a centrális kulturális helyzet hagyományosan kiutalt számukra. Amit Sally Moore írt a jogi fogalmakról, alapelvekről és szabályokról (1970), az a centrális vallási és politikai szimbólumokra is igaz: „Nem lehet egyszerűen úgy tekinteni őket, mint amik egyértelműen meghatározzák az előírt és a tiltott viselkedést. Fontos használata ezeknek a fogalmaknak, melyet az ügyvédek jól megismernek mindennapi munkájuk során, ám az antropológusok majdnem mindig figyelmen kívül hagynak: a jogi fogalmak manipulálható, értékekkel megrakott nyelvként és fogalmi keretként való működése, amelyen belül a viselkedés tetszés szerinti számú instrumentális szándéknak megfelelően leírható vagy osztályozható” (Moore 1970:294).

A szimbólumok manipulálhatósága a társadalmi tevékenységek során óvatossá teszi Firth-t (1973) abban a kérdésben, hogy elkötelezze magát ama hiedelem mellett, miszerint a „szimbólumrendszerek”

1 Jelen fordítás az Orichalcum Workshop archívum létrehozása alkalmával készült, a szöveggondozás a bibliográfia A.Gergely András munkája. On-line forrásként elérhető: <http://www.o-ws.hu/cikkek/antropologia/victor-turner--szimbolikus-kutatasok.html>

koherensek és logikusak, „mint a fogalmi entitások, vagy mint a gondolatrendszerek” (1973:426). Inkább hiányzó koherenciaként „hézagokkal, módosításokkal, és következetlenségekkel” szembesítenek minket. Ez „a gyakorlati kérdések állandó betolakodása” miatt történik „az olyanfajta funkciókba, melyeket a szimbólumok szolgálnak”. Firthnek, Cohennek és Moore-nak csak akkor van igaza, ha megmaradnak a kaptafájuknál, mint empirikus társadalomtudósok. A szimbólumok többjelentésűek, manipulálhatóak, és homályosak, pontosan azért, mert kezdetben rendszerekben helyezkednek el, szabályos, pontos formákba rendeződnek, sorolódhatnak be. A komplex, urbanizált társadalmak osztályokat hoznak létre tanult specialistákból, sokféle szellemi foglalkozást űzőkből, beleértve a kulturális antropológusokat is, akiknek azért fizetnek a munkamegosztás során, hogy logikus terveket eszeljenek ki, a fogalmakat összefüggő sorozatokba rendezzék, taxonómiai hierarchiákat alakítsanak ki, teologizálással denaturálják a rítusokat, a gondolkodást filozófiába fagyasszák, és a szokásokra ráhúzzák a törvények rácsozatát. Az antropológusok szerfölött nagy presztízt tulajdonítottak a számukra ilyen és hasonló szakemberek által felállított modelleknek, és a nyugati iskolázott gondolkodás billogát kényszerítették a dinamikus társadalmi valóság élő szövetére a nem nyugati kultúrákban. Még az „émikus” iskolák is becsapják magukat, ha azt hiszik, hogy „eredeti” premisszákból kiindulva feltárhatják az „implicit” gondolkodás bennszülött rendszerét Descartes, Kant vagy Hegel „explicit” filozófiai rendszereinek analógiájára. Ha kimutatnak is egy ilyen rendszert, ez a sajátjuk lesz, és nem a bennszülötteké. Valójában, ha feladjuk a komplex, posztindusztriális kultúrákban az ilyen rendszerek megtalálásának lehetőségét, az ösztönző lehet arra, hogy a „primitívek között” induljunk keresésükre. Ez nem a „vissza a természethez”, hanem a „vissza a kulturális rendszerhez” című kérdés. De az ilyen kognitív „*pasztorálizmus*” (irodalmi értelemben) meggondolatlan. Nincs olyan konkrét társadalom, melyben „rendszer” valósulna meg. „A földön törött körívek, a mennyben a tökéletes kör”. De a szimbólumok a „törött körívek” között működnek, és segítenek pótolni a „tökéletes kört”.

Geertz (1973) jellegzetes szűkszavú eleganciájával mostanában erősen vitatja jelentős antropológusok munkáit, akik a kultúrát úgy tanulmányozzák, mint „szimbolikus rendszert – izolálják az elemeit, meghatározzák a belső kapcsolatokat az elemek között, és aztán az egész rendszert valamilyen általános

szempont alapján jellemezik – a „mag”-szimbólumnak megfelelően, ami köré szerveződik, az alapját alkotó struktúrák szerint, aminek ez egy felszíni kifejeződése, vagy ideológiai alapelveknek megfelelően, amin az egész alapul” (Geertz 1973:17). Elismeri – és e helyütt magam is úgy vélem –, hogy ez a megközelítés „a jelenkori antropológia legnagyobb hatással bíró elméleti kérdéseinek kiindulópontja”; azzal is egyetértek, hogy „hermetikus”, amennyiben elzárja a kulturális elemzést „saját tárgyától, a valódi élet informális logikájától” (Geertz i.m. 17). Firth „hézagai, módosításai és következetlenségei”, Cohen „homályos” szimbólumai, Moore „manipulálható, értékekkel megrakott nyelve” formulák, melyek összecsengenek azzal, amit Geertz is hangsúlyoz, hogy „a viselkedés áramlásán keresztül – vagy még pontosabban szociális tevékenységeken keresztül – fejeződnek ki a kulturális formák” (u.o.). Az a nézete, miszerint a kulturális elemzés rossz hírbe keveredett a jó nevű kutatók között az antropológia berkein kívül „a formális rend kifogástalan leírásainak konstrukciói miatt, melyeknek valódi létezésében senki sem hihet egészen” (Deshen – Shokeid 1974), aligha szorul túlzott helyeslésre. Áttekintve Génevienne Calame-Griaule *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon* (1965) című írását, hasonló szkepticizmussal éltem: „Hajlamos volnék a rendszert, mint elsősorban konkrét érdekek és egymásra ható szándékok eredményét tekinteni inkább, mint „ott kinn” a hiedelmek, normák és értékek világában létezőt” (Turner 1974:60). A rend elhatárolásból születne, nem *connaissance* (ismeret)-ből.

Mielőtt közvetlenül a szimbolikus tevékenység dinamikájára térnék, figyelmet szeretnék szentelni a Geertz által említett „szimbolikus rendszer” irányzatnak. A mozgalom vezérlő szelleme és hajtóereje David Schneider, aki az elmúlt hét évben felülmúlta figyelemreméltó tanári eredményeit a chicagói egyetemen két hatásos könyvével (1968; 1973, a másodikban Raymond T. Smith is közreműködött), és egy meggyőző cikkével (1969). Megközelítése a kulturális szimbólumokról az amerikai rokoni kapcsolatok kulturális aspektusainak hosszú távú empirikus kutatásából fejlődött ki. Azt találta, hogy az „rendszert” képez, mely függ egyrészt a különbségtételtől a „*tiszta*” *rokonsági terület* (mely a koitusz szimbólum fogalmaival határozható meg, és két fő aspektusba választható szét – rokoni kapcsolatokra mint természetes szubsztanciákra, és kötelekre mint viselkedésszabályozókra) –, másrészt egy „*összetett*” *rokonsági területtől*, mely egyrésztől „a család”-ra, másrésztől egy tagolt rendszerre oszlik

személyi (genealógiai) státuszok szerint (Schneider 1969:123).

Talán a legfontosabb elméleti meglátás ezekben a tanulmányokban, hogy a magyszimbólumok „tisza” kulturális „területek”-en biztosítják az ellentétek ko incidenciáit: a szubsztancia vagy a természeti rend ellentétben áll, mégis egyesül a viselkedés szabályozásával, ami maga is példa a törvények rendjének nagyobb osztályában. Így az amerikai rokonsági kapcsolatokban a „szeretet” szimbóluma összekapcsolja a házastársi és a rokoni szeretetet, és összefűzi őket a koitusz szimbólumán keresztül (Schneider – Smith 1973:13). Minden egyes kulturális terület tartalmazza a szimbólumok hierarchiáját, egy jelentésanalóg bipolaris magyszimbólumból kiindulva. „A személy a főszereplő kulturális definíciójának tekinthető egy szociális helyzetben” (u.o. 16). De a „személy különböző kulturális területekről származó szimbólumok és definíciók konstrukciója... melyek speciális kontextusokra és rendszerekre vonatkoznak” (u.o. 17). Schneider úgy tűnik, azt tételezi fel, hogy a rokonság, a nemzetiség és a vallás, legalábbis az amerikai kultúrában, „azonos fogalmak által meghatározott és strukturált, mégpedig a kapcsolatok kettős szemléletének terminusaiban érvényesül, mely szerint a rokoni kapcsolatok vagy mint természetes szubsztanciák, vagy mint viselkedésszabályozó kódok hatnak; így a legtöbb, ha nem valamennyi diakritikus jegy, amit a rokonság esetében találtak, a nemzetiség és a vallás tekintetében is érvényes” (u.o. 123-124). Ez csak a „tisza terület” esetében áll fenn; a különbségek ezek között a kulturális vagy szimbólumrendszerek között úgy keletkeznek, hogy „kombináció és permutáció útján érintkezésbe kerülnek más 'vegyítetlen, tiszta' rokonsági területekkel, és az 'összetett' rokonsági terület szintjére lépnek”.

A „kiterjedt, tartós összetartozás” magyszimbólumairól (mint kulturális rendszerek szerveződési központjairól), és a szimbólumok alrendszeiről szóló kutatás változatlan erővel folytatódott Schneider óta (1968, 1969). A következő lista nem törekszik teljességre, de mindegyik könyvre vagy esszére erősen hatott Schneider megközelítése: Barnett (1975); Basso (1970, 1972); Boon (1972, 1974, et al 1971); Carroll (1970); Chock (1974); Marriott és Inden (1972); Newton (1974); Silverman (1967, 1969, 1970, 1971); Wagner (1967, 1972, 1972a); Witherspoon (1970, 1970a, 1971). Sok újabb munkájuk és másoké kéziratban vagy nyomtatás alatt van. Nyilvánvaló azonban, hogy a „szimbolikus rendszer” elemzési módszere virágzik.

Ez a gazdag irodalom, azzal a feltevéssel, hogy a kulturális rendszerek a koherencia magas fokával rendelkeznek, nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy megértsük a normatív modelleket. De Geertz (1973) az antropológiai hagyomány szívéből szól, mikor az „antropológiai értelmezést” úgy tekinti, mint ami „egy olvasat megkonstruálása arról, ami történik” (18). Hogy megkülönböztesse ezt attól, ami történik, így folytatja: „attól, amit meghatározott emberek ebben az időben és ezen a helyen mondanak, tesznek, vagy nekik tesznek, a világ egész hatalmas ügymenetétől el kell választani, a használatától függetlenül kell szemlélni, szabaddá kell tenni”. Az „eseményekben” láthatjuk a legjobban, hogyan választhatók le a szimbólumok a szimbólumok absztrakt rendszereiről (Lévi-Strauss a szerepviseletről), melyekkel korábban kapcsolatban álltak, és „akadhatnak bele” szimbólumok új, ad hoc kombinációiba, hogy kollektív tevékenységek számára programokat és jegyzőkönyveket hozzanak létre, legitimáljanak vagy aláaknázzanak. A *Dramas, Fields, and Metaphors*-ban (1974) felhozok néhány példát a szimbólumok ilyen jellegzetességeire (leválaszthatóság, kombinálhatóság). Például az 1810-es mexikói Hidalgo-lázadásról szóló tanulmányban bemutatom, hogy a spanyol feljebbvalók elleni felkelés egyre szélesedő folyamatában, mikor Guadalupe Miasszonyunk zászlóját magához ragadta Hidalgo (az első caudillo, egy *criollo*, vagy spanyol származású, akit más radikális fehérek is támogatottak), ez hogyan vált nemcsak egy mozgatható középponttá meszticek és indiánok ezrei számára, de bekebelezte szemantikai mezejébe a *criollo*-t éppúgy, mint a bennszülötteket. Mint ahogy Eric Wolf (1958) kimutatta: a guadalupe-i Szűz Mária jelentését prekolumbián vallási forrásokból nyerte, nevezetesen az azték istenanya jellegzetességeiből és funkcióiból. Tonantzin ennek tetejében még hagyományosan az Isten Anyja is a katolikus teológiában és népi gyakorlatban. A *criollo*-k szabadság, testvériség, egyenlőség eszméi közül néhány elég ironikusan a francia felvilágosodás és forradalom ateista gondolkodóitól került átvételre, és beleépült a jelentésrendszerbe Guadalupe ikonszerű közvetítő eszközéhez kapcsolódva – ami szintén tartalmaz bennszülött elképzeléseket a földről, a termékenységről, a szoptatásról, az anyaságról, a szülőföldről, stb. A felkelés folyamata gerjesztette a tűzpróbát, melyben ezek az új szemantikai kombinációk megszülettek. A szimbólumok „használatuk” során elváltak az absztrakt vagy normatív „szimbólumrendszerektől” és egyesültek, vagy szembehelyezkedtek más

rendszerekből származó szimbólumokkal. A rituális, politikai, jogi és „rokonsági” fogalmakat nem mint valamilyen absztrakt, időben állandó komplexumok alkotóelemeit, esszenciális részeit kellene tekinteni, hanem mint jelölők és jelzettek dinamikus rendszerét, és mint jelentések átmeneti szociokulturális folyamatokban változó alakjait. Guadalupe-i Misszonyunk a cselekmények terében él, legyen szó akár különböző vallású, hivatású, eltérő vallásos gyülekezetből származó emberek rendszeres, éves, ciklikus imádságáról, vagy a népi erők többjelentésű szimbólumáról, osztályokat és származási helyeket vágva át nagy társadalmi krízisek idején. Jelen-tésében nyer és veszít a politikai küzdelmek során minden egyes siker vagy kudarc esetén. És fordítva Hidalgo, Morelos, Guerrero, Juarez, Zapata, Villa valamint a reformok és a forradalom más hősei haláluk után szimbólumokká válnak (aminek érzékek által észlelhető közvetítő eszközei vagy jelentéshordozói szobrok, festmények, énekek, varázsigék, és ereklyék formájában) a nagymérvű politikai tevékenységek „elemi folyamatainak” révén, melyek történelmi szempontból „láthatóvá” teszik őket, mintha élő emberek lennének.

A folyamat-szimbolika, melyet itt felületesen érintettem, nemcsak a manchesteri iskola által kidolgozott „szituáció-elemzéssel” cseng össze (Epstein 1967; Gluckman 1958; van Velsen 1967), és nemcsak példaként hozzák fel Kapferer (1972), Long (1968), Mitchell (1956), Turner (1957), van Velsen (1964), és mások monográfiáikban, valamint Turner a „szociális dráma” elemzésében (1957, 1967, 1974), de ott van Abrahams (1967, 1968, 1972), Goffman (1959, 1960, 1974), Hymes (1974) és Singer (1972:70-75) megközelítéseiben is. Itt a „szituáció” és az „előadás” fogalmak a döntőek. Hymes (1974) úgy tárgyalja Chomsky helyettesítését a „kompetencia” és az „előadás” fogalmakról F. de Saussure *la langue és la parole* terminusaival, mint „fontos előrelépést”, mivel a „kompetencia” és az „előadás” kifejezések „képességeket és tevékenységeket” implikálnak, noha „a nyelv egy olyan kutatási tárgyat sugall, mely elvonatkoztatott az emberi lénytől és annak viselkedésétől” (1974:130). De finoman a szemére veti Chomskynak, hogy „kevés figyelmet fordít azokra a szakmai ismeretekre, melyek feltárnák használatuk során a szintaxis, a szemantika és a fonológia szociális tulajdonságait...: nincs adekvát nyelvi koncepció, szerveződés a mondatok mögött – sőt a szöveg mögött – a nyelvi tevékenységek és nyelvi események terminusaiban” (u.o. 131). Hymes szerint „Chomsky

hozzállása inkább neoplatonikus. A kompetencia egy ideális nyelvészeti ismeret, az előadás, a nyelv használata viszont jórészt egy tökéletlen hanyatlás”. Ha így áll a helyzet, Chomsky attitűdjét osztják a „gondolkodás-strukturalisták” (Cohen 1974), az etnotudósok, a komponenselemzők, és a kognitív antropológusok, akik mintha úgy tekintenének a konkrét szociális helyzetek kutatására, mint egy „a bukott ember”-ről szóló tanulmányra, akinek kristálytisza gondolkodási struktúráin repedések és törések mutatkoznak a szenvedélyek és az akarat következtében. Valójában Lévi-Strauss (1971:597) újabban bírálta a kortárs írókat, mivelhogy a rituális előadásokat azok hatékonysága alapján a vizsgálódás középpontjába helyezi, inkább, mint a mítoszok kognitív struktúráit (a kognitív „kompetencia” bizonyos irányadói hozzák működésbe a cselekményeket). Még ha az explicit mítosz kevés is van és részlegesek is, vagy nem közvetlenül kapcsolódnak rítusokhoz a kultúrában, azt javasolná Lévi-Strauss, hogy keressük a „mythologie implicite” (1971:598) maradék-törödékek elemeit, melyekre méltónak bizonyulunk, avagy a programot, mely egyedül képes arra, hogy az általunk megfigyelt rituális előadást akkor is ért(elmez)hetővé tegye, ha az elrendezetlen.

Hymes álláspontja, hogy Chomsky fogalma a „nyelvhasználat kreatív aspektusá”-ról megújulásra kényszeríti a „kreativitást” (1974:132), fontos ebben a tekintetben. Chomsky szerint, írja Hymes, az általa idealizált „folyékonyan beszélő nyelvhasználó” csak egy homogén közösségben működhet, a lingvisztika tárgyát így implicite egy absztrakt egyénné téve. Figyelmen kívül hagyta mind a néprajzi, mind az akcióantropológiai megközelítéseket az „előadásról”, melyek nemcsak a „mondatok” (vagy a kommunikáció nonverbális alakjainak egy-egyei) „újszerűségét” érintik, de helyénvalóságukat is. Egy absztrakt egyén nem használhat megfelelően mondatokat – mert a helyénvalóság „egy kapcsolat a mondatok és a környezetek között” –, melyet szintén elemezni kell. Csak konkrét egyének, „társadalmi helyzetekben”, „társadalmi drámákban”, „kulturális előadásokban”, vagy más társas folyamatokban egymáshoz kapcsolódva, törvények és szokások, avagy érdekek vagy pusztán vonzalmak által szabályozva, képesek kreatívan kezelni a mondatokat, régi mondatokat új környezetben éppúgy, mint új mondatokat régi környezetben használva.

Folkloristák, mint Abrahams (1967, 1968, 1972) és Ben-Amos (1971), tudatában vannak a stílus ezen kérdéseinek a megjelenítésben, ahol a

stílus elkülönül a stilizálástól. Az előadás tanulmányozása nem valamely töredezett terv tanulmányozása; inkább az események tanulmányozása, melyek létrehozhatnak új kulturális eszközöket (szimbólumokat, metaforákat, irányultságokat, stílusokat, értékeket, még akár paradigmákat is) éppúgy, mint divatos, újfajta mintázatokat a társadalmi kapcsolatokban a hagyományos kulturális eszközök felhasználásával. Az újdonság a dinamika gyümölcse, mely az ember társas életében éppoly gyakran jelent összecsapásokat, ellentéteket, konfliktusokat, mint amilyen gyakran baráti viszonyokat, kapcsolatokat és közösséget. Nem minden folyamat ölt testet, de a statikus mintákról való elmélkedés ritkábban kap érvényt.

A szimbolikus tevékenység és a szimbolikus jelenség modern kutatása mintha az ezidáig nem, vagy csupán gyengén kapcsolódó diszciplínák határterületén fejlődne: társadalom- és kulturális antropológia, mikroszociológia á la Goffman, szociolingvisztika, néprajz, irodalmi kritika (nevezetesen ahogy Kenneth Burke gyakorolja), és szemiotika (szemiológia). A fogalmak szójegyzéke ezen a „határ” területen alakul ki, és magába foglal olyan terminusokat, mint kontextus, szituáció, esemény, a szituáció definíciója, kiterjesztett esettanulmány módszere, előadás, kommunikatív események, stílus.

A performance- és esemény-elemzők a szimbólumokat mint közvetítő eszközöket és a társadalmi mobilitás, az interakció, valamint a viselkedési stílus tüneteit használják. Néhány antropológus megkülönböztetést tesz a szimbólum és a jel között (Cohen 1974; Sapir 1934; Turner 1957). Így a „jelölő” és a „jelölt” szétválasztódik, vagy a „közvetítő eszköz” és a „*designatum* (megjelölt)” a modern szóhasználat úttörője, Morris megfogalmazása szerint (1938), és követői Langer (1958), valamint Geertz (1966) után. A „közlés” a szimbólum vagy jel „jelölő”-je (az érzékszervek által felfogható közvetítő eszköz vagy „külső forma”) és „jelölt”-je (a „jelentés”, az „értelem”, a „megjelölés”, a „megnevezés”, a „konnotáció”) közötti kapcsolat. A szimbólum elválik a jeltől mind a *signata* (jelzet) többértelműsége miatt, mind jelzésének természete következtében. A szimbólumokban van valamiféle hasonlóság a jelölő és a jelzett között; a jelek esetében nincs szükség hasonlóságra. Így elfogadnám az Oxford English Dictionary meghatározását a szimbólumról, nevezetesen „egy dolog, mely közmegegyezés révén jön létre mint természetes ábrázolása, bemutatása vagy felidézése valaminek hasonló minőségek birtok-

lása, avagy tényleges illetve gondolati asszociációk alapján”. Természetesen az antropológusok számára a „közmegegyezés” behatárolt arra a kultúrára, melyben a figyelemre méltított szimbólum elhelyezkedik, és az „analóg” minőségek valamint az „asszociáció” hasonlóan kultúrához kötöttek. Egy kultúra analógiája egy másik kultúrában rejtvény. Mindazonáltal adott kulturális kontextusban egy szimbólum közlésmódjai semmilyen értelemben nem „önkényesek és konvencionálisak”, bár létrejöhetnek elfogadott és speciális jelentések. A közvetítő eszköznek metaforikus (valamivel összehasonlítást implikáló), vagy metonimikus (valaminek nevét használó-felvevő) kapcsolatai vannak a megjelöltjével, mely jól ismert egy adott nyelvközösség vagy kultúra tagjai számára. Ily módon a ndembuk között Zambiában egy fa, mely ragadós vörös gumit (*mukula*) választ ki, így egy metafora révén kapcsolódik a denotatum-ához, a „megalvadt vér”-hez, és metonímiailag (a pontos lexikai értelemben; túl gyakran a „metaforikus” kifejezést erőltetik rá a mai strukturalista irodalomban, hogy szinonimájává váljon Sir James Frazer „szimpátiájának” és „metonímiájának”, a „fertőzés”-nek, nem csak a frazer-i „mágikus hitek és gyakorlatok” területén, hanem az emberi gondolkodás általános jellemzőinek terén is) az „érés”-hez (*kukula*= „átesni az éréren”, speciális utalással arra az időpontra, amikor a nők elkezdnek menstruálni). A nyugati kultúra szemzőgéből mi valószínűleg képesek vagyunk megérteni a metaforát, mert nekünk meg itt vannak a magyal és a vörösbegy, Krisztus vérének karácsonyi, ünnepi szimbólumai (utalva egyben a kereszténység előtti karácsonyi áldozásokra). De mi általában nem alkalmazunk vörös növényi szubsztanciákat az „érés” jel- vagy szimbólumhordozójaként, legyen szó akár férfi vagy női érésről. A ndembuk a *mukula* fa törzsét kollektív ülőhelynek használják az éppen körülmetélt fiúk számára – összehasonlítják őket explicit és implicit módon is a menstruáló lányokkal. Nekünk itt nyugaton nincs vörös körülmetelési szimbolikánk, és valójában a körülmetelés egy az „érés”-től elkülönült fogalom. Mindamelllett az analógiák és az asszociációk a *mukula* vörös köré szerveződő szemantikus mezejében, az általánosságban a vérrel összeálló gumi, név szerint az első menzesszel és a körülmeteléssel, valamint a szociális éréssel, a gyógyulással, az „összetartozás”-sal (és más *signata*-kkal, melyeket a könyvemben tárgyalok), nem esnek kívül a nyugati antropológusok láthatatlan vizsgálódási körén. Ahogy Needham mostanában emlékeztet minket rá (1972:136), vannak olyan

„tapasztalaton alapuló megkülönböztetések... melyeket az emberek egyetemesen a lelki állapotaikból hoznak létre”, némelyik az emberi testre lokalizálható, mely „az egyetlen dolog a természetben, amit belsőleg megtapasztalunk, az egyetlen tárgy, melyről szubjektív ismeretünk van” (u.o. 139). Esetleg ezért van, hogy a vörös, a fehér és a fekete színek olyan „egyetemesnek” tűnnek *signata*-juk, a vér, a tej (vagy az ondó), és a fekáliák (vagy a bomló vér) tekintetében, mindenesetre a további „jelöltek” mindegyike tekinthető bitorlónak, vagy akármilyen szépitett, helyettesítő „jelentések” kiutalhatók nekik, hogy csillapítsák durvaságukat vagy „alacsony státuszú” energiájukat.

A jelek ezenfelül hajlamosak az egyjelentésűsége (bár néha még a logikai és a matematikai jelek sem képesek megszabadulni a többértelműségtől és a többjelentésűségtől; pl. a „mínuszjel” = kivonás és negatív minőség), a jelölőt a jelölthöz önkényes, tetszés szerinti, konvencionális kapcsolatok alapján kötik. Ez nem holmi szeszély eredménye, hanem a racionális gondolkodásé, és az idő, az energia és a kulturális források gazdasági hasznosításának célja vezérli. A jelek főképpen jelzőrendszerekben (a „szignált” a kultúrán belül határoznám meg – az etológusok használatával ellentétben – mint kulturális jelet, fontos minőségében, dinamikájában, jelzőszerepében) és az információ-feldolgozásban vesznek részt. Az előbb említett minőségükben magukba foglalnának a média által meghatározott helyettesítőket (betűk, számjegyek stb. számára), arra használva őket, hogy gyors és egyértelmű üzeneteket küldjenek, mint a távirónál használatos morzejelekként ismert pont-vonás, a rövid és hosszú hangok, vagy felvillanások rendszere, vagy az ezt megelőző heliografikus kódok. Mintha az információs eszközök jelentésének önkényessége arra éppúgy szolgálhatna, hogy elrejtse, mint gyors továbbításra, különösen a titkos kódok esetében, ahol a *signans* nyilvános, de a *signatum* titkos. „Feltörni egy kódot” annyi, mint átlátni az ellenfél szándékain; háborúban és ellenségeskedésben ez hadi értékére tesz szert. Ez az extrém eset alátámasztja a jelek kulturálisan relatív és kognitív sajátosságait; a jelek gyakran szándékos konstrukciók pontos kommunikatív céllal. Mint ilyenek, fontos szerepet játszanak szociális – legkimagaslóbban talán műszaki, politikai és gazdasági – tevékenységekben. De nagyon gyakran eredményesen elemezhetőek mint absztrakt rendszerek. Az egyéni jelek tevékenységek kontextusában történő használata közvetlenül korrelál a jelek rendszerének (melyből jelentésüket származ-

tatják) szókinccsével és nyelvtanával. Az egyjelentésű jelek megkönnyítik a közvetlen ok-okozati kapcsolatokat, gyakran azok egy tranzakciós típusát. Néhány tudós (pl. Firth 1973; Weinreich 1968) inkább általános kategóriának tekinti a jelet, aminek például az index, az ikon, a szignál, és a szimbólum alkategóriái (Firth 1973:75).

A szimbólumok hajlanak az ikonszerűsége, „ahol az érzékelési hasonlóságon alapuló kapcsolat szándékos és értelmezett” (Firth 1973:75). Magam a „szimbólum” terminust jobban kedvelem az „ikon”-nál, mivel az „ikon” („egy faragott képmás vagy festmény Jézusról, Máriáról vagy a szentekről”) túl sok pontos történelmi asszociációval rendelkezik a keresztény kulturális hagyományban ahhoz, hogy könnyen kezelhető legyen egy szemiotikai kontextusban. Egy szimbólumnak szintén van egy egyszerű *signans*-a, és gyakran egy összetett *signata*-ja. Más szavakkal: a „közvetítő eszköz” rengeteg „jelentést” hordoz. Még pontosabban: néhány különféleképpen nevezett szimbólum, úgy mint „domináns”, „mag”, „kulcs”, „alap”, „fokális”, „sarkalatos”, vagy „centrális” szimbólum, saját jogán hoz létre szemantikus rendszereket. Mindegyiknek van egy komplex és elágazó sorozata asszociációkból (Firth u.o. 75), mint jelentésmódokból. Gyakran a *signata* maga válik másodlagos szemantikai rendszerek jelölőjévé. Így például kimutattam (Turner 1967), hogy a ndembuk között a *chishing`a*, egy három vagy négyágú, lehántott kérgű és a végén kihegyezett faág, melyet gyakran használtak ideiglenes oltárnak a vadászösök emlékére, és aggattak rá ételadományokat, hogyan működött jelölőként, melyhez néhány szemantikai rendszert hozzácsatoltak (291-298). Ez három alapzaton nyugodott: egy *névleges*, egy *valódi*, és egy *mesterséges* alapon. A névleges alap a fa számára kijelölt név volt, a valódi alap a kulturálisan kiválasztott „természetes jellegzetességek” és alak, míg a mesterséges az elkészült *chishing`a*, a szándékos tevékenység eredménye (a kéreg lehántása, az ágvégek kihegyesítése, a földbe ültetés stb.). Adatközlők a *chishing`a* főnevet a *kushing`ana* igéből származtatták, ami azt jelenti, hogy „megátkozni”, és úgy magyarázták, hogy ez azért van így, mert az emberek mindig veszekednek a vadászok által elosztott hús felett. Ez az irigységet is jelképezi, amit a nem vadászok éreznek a vadászok iránt. Végül jelent még „büszkeséget”, „méltóságot”, vagy „öndicséretet” (*kudilemesha* vagy *kudivumbika*, visszaható igenevek, jelentésük „dicsérteti magát”), amit a vadász érez amiatt, hogy ténylegesen ő az oka mások irigységének. A

*chishing`a* rendelkezik néhány szinonimával (talán „allelonimával”?): *muchanka*, szó szerint „a menekülő vad mozgása”, a vadászhoz mint ragadozóhoz kapcsolódik (aki mint ilyen egy osztályba sorolódik az oroszlánokkal, leopárdokkal, és vadászkutyákkal); és *mwima*, ami szó szerint azt jelenti, hogy „termő gyümölcs”, a villás ágra utalva – aminek ágait elejtett antilopok és más trófeák szarvaival ékesítik, és aminek elágazásain húsdarabok díszelnek, míg a törzse és alapja megölt állatok vérével van bekenve – mint „gyümölcstermő fára” (egyenlőségjelet tesz a vadak megölésének maskulin tevékenysége és a gyermekszülés feminim tevékenysége közé, és valójában gyakran ugyanazokat a szimbólumokat használják a vadászat és az utódokkal kapcsolatos jelenségekre). Jelentésének valódi alapja szerint ötfajta fát használhatnak fel hozzá (gyakran egy javasember döntésétől függően). Valamennyi osztozik három jellemzőben: hánckötelet nem lehet készíteni belőle, mert ez „megkötné, megbénítaná” a vadásztudományt; kemény, természetnek ellenálló fája van, mert a vadásznak keményen kellene átvészelnie a nehézségeket; a fa tiszta fehér a kéreg alatt, a fehérség ugyanis, ahogy azt néhány könyvemben bemutatam, a ndembuk számára pozitív minőségek széles tartományát öleli fel, mint a jó szerencsét, az egészséget, a jóakaratot mások irányában, és így tovább (Turner 1967:69-70). De mindegyik fajtának megvan a maga megkülönböztető sajátossága. Mindegyik a valóságban egy külön szemantikai alrendszer alkot, névleges és valódi szemantikai alapokkal. Például a *musoli* fa – ahogy valójában fogalmak egy egész családja – a *kusolola* kifejezésből származik, „láthatóvá tenni, szemlére bocsátani, feltárni”. Itt a név összegegyeztethető a fa természetes sajátosságaival. Mivel sok gyümölcsöt terem, ami lehullva előcsalja az antilopokat és más vadakat rejtekhelyükről, így láthatóvá válnak a vadászok számára, hogy lelőhessék vagy lándzsával elejthessék őket. Ahogy a gyümölcs vonzza az állatokat, úgy fogja a vadász vonzani az embereket, és saját hírneve (*mpuhu*) is megnő (pozitív aspektusa annak, amit negatívan állít be a *chishing`a* a rituális szimbólumok nonverbális nyelvében, ahol a hírnévről a többiek irigykedése tanúskodik). Egy másik szent fafajta a *kuseng`uka*-ból (jelentése „szaporodni, növekedni”) származó *museng`u*. A fa számtalan apró gyümölcsöt hoz – a vadász, aki ebből készíti *chishing`a*-ját, hasonlóképpen sok állatot fog ejteni, s bátorságánál fogva sok embert vonzani, élvezni fogja a hírnevet. Mindemellett mindkét fajta kiemelkedő szerepet játszik a női

termékenységgel kapcsolatos rítusokban, hangsúlyozva az egyenértékűséget a vadász és az anya termékenysége között; az ellentéte is kifejezésre kerül például abban a tabuban, mely szerint a nők nem közelíthetik meg a *chishing`a*-t, csak vajúdas vagy menstruáció idején súlyos vérzés büntetésének terhe alatt. Helyszűke miatt eltekintek a további fajták alaposabb elemzésétől; mindegyik egy külön szemantikai alrendszer.

Mint műtermék, egy természeti objektum, melynek struktúráját vagy külső megjelenését műveleg megváltoztatták, a *chishing`a* három fő jellemzővel bír, mindhárom egyaránt fontos. A megélesített hegyek vagy ágak reprezentálják a „ravaszsgot” vagy az „éleseszsűséget” (*kuwambuka*) a vadásztudományok terén, és a fogalom a kés „élesítéséhez” is kapcsolódik. A vadásznak kifinomult érzékekre van szüksége (bizonyos szimbólumok a javasembert azonosítják a vadással), és „éles” észről kell bizonyosságot tennie a változó körülmények ellenében is. Másodsorban a kérget lehántják a *chishing`a*-ról, hogy „feltárják” (megint itt a *kusolola*) fehér, kedvező belső tulajdonságait (*chisemwa*, veleszületettség, a *kusema*, „nemzeni” szóból). Végül egy *kaswamang`wadyi* fűből (szóösszetétel a *kuswama*, „elrejtőzni”, és a *ng`wadyi*, „csupasz-torkú frankolin-fajd” kifejezésekből – azt a füves bozótot jelenti, melyben a vadász és zsákmánya elrejtőzik) készült fonatot a legalsó elágazás alá kötnek. A villák, melyre a trófeákat helyezik, reprezentálják az „állatokat” (*anyama*), az elágazások közötti fő szár pedig az „ősök árnyékait” (*akishi*) jelenti. Ők a „vörös sírból” (*kalung`a kachinana*) jönnek elő, hogy elfogyasszák a nekik felajánlott vért, mint a vadászok „kifinomult” képességeinek gyümölcset.

Mindezek a magyarázatok nem egyéni spekulációk, hanem különböző vadászoktól származnak. Részét képezik egy komplex, verbális szövegmagyarázatnak, mely beleszövi a ndembu kultúra számtalan nonverbális szimbólumát, Geertz szavaival (1973:5), „[explicit] jelentéshálóba”. Ez kiemeli a Firth által (1973) felvetett fontos problémát: mi a kapcsolat a szimbólumok nyilvános és magán-értelmezése között? Firth beleépítette a kérdést saját meghatározásába a „szimbólum”-ról: ahol egy jel komplex, gyakran érzelmi természetű asszociációsorokkal rendelkezik, és nehéz (egyenes szerint egyenesen lehetetlen) körülírni más fogalmakkal, mint részleges reprezentációkkal. A személyes vagy a szociális konstrukció nézőpontja a jelentésben feltűnően eltérő lehet, így nincs érzékelésen alapuló, a

megfigyelő számára szemmel látható hasonlóság a szimbólum és a tárgya között, és a kapcsolat tulajdonítása kettejük közt önkényesnek tűnhet (Firth 1973:75).

Firth szerint az „önkényesség” épp annyira lehet egyéni, sajátos beállítottságból származó asszociáció, mint szociális konvenció vagy megkötés tárgya. A pszichoanalitikus „gondolatmenet” módszerben, melyben az alany kap egy szóingert, aztán folyamatosan beszámol a gondolatairól, ahogy azok az eszébe jutnak annak a szónak, vagy az általa felidézett szavaknak sugallatára, ez csak akkor valósul meg, ha az analitikus képes volt feltárni mindenféle klinikai adat segítségével a páciens tudattalanjának „mélystruktúráját”, hogy megragadhasa az asszociatív alakzatok alapjául szolgáló „logikát”.

Válaszolva Firth kérdésére, javasolnék néhány megfontolnivalót. Az egyik, hogy a jelek szinte mindig „zárt” rendszerekbe szerveződnek, és „jelentésüket” helyzeti kapcsolatoknak köszönhetik, míg a szimbólumok maguk, mint a *chishing`a* is, szemantikailag „nyitottak”. Ez egy „kétirányú” nyitottság: új jelölteket *kollektív megegyezés* alapján hozzákapszolhatnak régi jelölökhöz. Másrészt egyének személyes jelentést adhatnak hozzá a szimbólum nyilvános értelméhez: vagy úgy, hogy felhasználják az asszociáció egyik vagy másik hitelesített módját (mondjuk a színt, az anyagot, az alakot, a magatartást stb.), hogy új fogalmakat vigyenek bele szemantikai hatókörébe, vagy úgy, hogy a szimbólumot tisztán egyéni fantáziák komplexumába vonják be. Az ilyen kezdetben egyedi „konstrukció” részévé válhat a nyilvános hermeneutikának vagy a standard értelmezésnek, ha a szövegmagyarázóknak elegendő hatalma, tekintélye, vagy presztízse van ahhoz, hogy nézetei „megtapadjanak”. Néha például elismert sámánok, transzba vagy extatikus állapotba – nem ritkán hallucinogén anyagok által előidézett állapotokba – esett médiumok kijelentései, miszerint régi szimbólumoknak új jelentést kellene adni, képezik a jelölökhöz jelöltek kapcsolásának legitim útját.

A szimbólumok ezen tulajdonságai – többértelműsége, az asszociációk komplexitása, homályossága, nyitott-végűsége, az érzelmek és az akarat előtérbe helyezése a gondolkodáshoz képesti szemantikájában – kapcsolatban állnak dinamikus minőségével. A szimbólumok a szociális tevékenységek – és a nyilvános arénában zajló személyes cselekvések – kioldói. Többértelműségük lehetővé teszi csoportok és egyének széles tartománya számára, hogy ugyanahhoz a jelölő-eszközhöz változatos

módokon kapcsolódjanak. Máskülönbent ellenséges csoportok koalíciót alkothatnak a politikai mezőben, kihangsúlyozva különböző *signata*-it ugyanannak a *signans*-nak. Minél több az ember, annál komplexebb a munkamegosztás; minél magasabb a „pluralitás” egy társadalomban, annál nagyobb a valószínűsége, hogy domináns szimbólumai egyszerűek a *signans* szintjén, összetettek a *signata* szintjén, és változatosak a *közlés* módjai. Antropológusoknak, vallástörténészeknek, politikatudománnyal foglalkozóknak, ikonográfusoknak, és sok más tudományterület művelőinek érdemes lenne a javasolt fogalmak alapján megújuló figyelmet fordítani az ilyen domináns vallási szimbólumok tanulmányozására, mint pl. a keresztény kereszt, a buddhista lóbusz, a zsidó törvénytekercesek vagy a mohamedán Korán.

A domináns szimbólumok *signata*-t veszítenek és nyernek az idők során. Ez nem önkényesen megy végbe, hanem a társadalmi dinamika terméke. A változás főbb pontjain a *signans* maga is változhat, habár csak kismértékben. Így a keleti ortodox üres kereszt a Krisztus feltámadásának doktrínájára nehezede nyomásra utal (a neoplatonizmus befolyása), a katolikus feszület (Krisztus testével) Krisztus emberi természetét és áldozatát emeli ki, míg a protestáns üres kereszt implicite tagadja az úrvacsora folyamatos áldozati jellegét. Ebben a szövegekörnyezetben az ikon terminus valóban megfelel, és mesélhet nekünk valamit a *signans*, a *signatum*, és a *közlés* szociális és politikai dinamikájáról. Az ikonbarátok egymáshoz viszonyítva őket a *signans*-t a *signatum* fölé helyezik, a képrombolók a *signans*-t szükségtelennek, sőt mi több károsnak ítélik. Az ikonkedvelő vallások gyakran fejlesztenek ki összetett és bonyolult rítusrendszereket; a szimbólumok általában vizuálisak, és a szövegmagyarázat szorosan kötődik a rituális körhöz. A képromboló vallásokhoz a radikális reformok képzeke társul, ezek igyekeznek megtisztítani az „alapjelentést”, eltörölve a *signantia*-t, a képi szimbólumokat, melyek számukra „bálványoknak” tűnnek, mivel az egyéni hívők és a vallásalapítók által kihirdetett igazság közé álltak, ami így képi hordozó eszközök pusztá *signata*-jává vált. A szóbeli szövegmagyarázat, a műveltség fejlődése, az „Igé”-re nehezede nyomás legalább annyira, mint a hangsúly eltolódása a „Szentlélek” („mely az életet ad”), a belső átalakulás, az imán és érintésen keresztüli gyógyítás felé, jellemzik a vizuális ikonok megsemmisülésének ezt a folyamatát, és helyettesítésüket verbális, taktilis és auditív szimbólumokkal. Az ikonok hajlamosak szociális mobilizációs köz-



pontokat alakítani, a szavak segítenek elválasztani az egyéneket hagyományos korporális csoportjuktól. Újabb, megegyezés és választás útján megalakult társulások létrehozhatnak egy közösséget a „megmentett” egyéni „lelkek”-ből. Itt lenne helyénvaló megemlíteni Douglas megkülönböztetését (1970) a vallásos viselkedés „csopartos” és „hálózati” fajtái között, mely előbbi inkább ikonikus, az utóbbi pedig inkább „kép nélküli”. Az ikonikus szimbólumok inkább „test”-et öltenek, míg a verbálisak inkább „lélek”-kel rendelkeznek. Ez egy másik aspektusát emeli ki a szimbólumok szemantikájának. Lehetséges úgy tekinteni egy domináns szimbólum szemantikai mezejére, mint „polarizált” mezőre. Ellenben valaki úgy beszélhet *signata*-ról, mint ami két mag köré csoportosul. Az egyik csoport testi élményekre és jelenségekre utal, különösen azokra, melyek erős érzelmi élményeket jeleznek (gyakran korai életkorban, serdülőkorban, és fiatal felnőttkorban szerzettek). A másik erkölcsi értékeket és alapelveket, vallási doktrínákat, politikai elképzeléseket, családi értékeket, a törvények morális komponenseit, a társadalmi szerveződés szabályait foglalja magába – röviden azokat, amik a leghatékonyabbak annak érdekében, hogy a rend, a kontinuitás, és a harmónia fennmaradjon egy társadalomban. Az elsőt „kielégülést kereső (orektikus)” pólusnak neveztem el (az orexis szóból: az élmény akarati és érzelmi aspektusai után – impulzus, kedv, vágy, érzelem). A másodikat „ideológiai” vagy „normatív pólusnak”. Világos, hogy közelebbi asszociatív kapcsolat van a *signans* (vagy közvetítő eszköz) és a *signata* között az orektikus pólus körül csoportosuló klaszterben, mint ami az előbbi és a normatív pólus között van, mivel a testi élmények jóval konkrétabbak, és egyetemesen osztoznak benne a homo sapiens fajának tagjai, míg a kultúra alapelvei és szabályai egyszerre absztraktabbak és változatosabbak. De itt nem két elemzési dimenzió vagy absztrakciós szint kérdéséről van szó. A saját birtokukon belül az orektikus *signata* és a normatív *signata* hatnak egymásra, nem valamilyen tárgyiasult értelemben, hanem az ember cselekvésein keresztül, aki azokból a szimbólumokból és azokkal a szimbólumokkal él, melyeket részben a *signata* alkot. A *signata* kategóriái közötti kapcsolat metaforikus, a metafora „interakciós” értelmében, melyért Richards szállt síkra (1936). Különböző dolgok két ideája „együtt hatékony”, és ezt „egy egyszerű szó vagy frázis tartja fenn, aminek jelentése az interakció eredménye” (1936:93). A metafora „egy kölcsönzés és érintkezés a *gondolatok* között, egy kontextusok közötti tranzakció”. Richards

egy interakciót feltételezett a „tenor” (=signatum) és a „közvetítő eszköz” (=signans) között. De mivel a domináns szimbólumban egy egyszerű közvetítő eszköznek összetett „tenorjai” vannak, az orektikus és a normatív *signata*-k között interakciók egy teljes komplex sorozatát kioldhatják helyzeti ingerek éppúgy, ahogy a „pólusok” között is, durván tekintve és sűrítve (egy hasonló kartézianus dichotómiát alkalmazva: mint a „test” és a „lélek” ideái között). A nem dualisztikus rendszerekben, mint a hinduizmus bizonyos befolyásos iskoláiban, a *signans* és a *signatum* közti megkülönböztetés eltűnik. A rituális gyakorlat során (úgy tűnik) valamilyen megkülönböztetést mégis tesznek.

Magam inkább arra a nézetre hajlok, hogy a „jelölők” és a „jelöltek” megkülönböztetés „jelentesteli”, minden kultúrában megtalálható, és függetlenül variálódik, különböző szemiotikai „birodalmakat” hozva létre. Mert bár a domináns szimbólumoknak sok *signata*-ja és *signantia*-ja van (különösen olyan tréfás és liminális helyzetekben, mint a fesztiválok, karneválok, és sok törzsi beavatás elkülönülési fázisa), mintha egyáltalán nem lenne *signata*-ja, vagy legalábbis inkongruens *signata*-ja. Amit Barbara Babcock-Abrahams (1975) „a jelölők feleslegének” nevez, tartózkodhat ugyanazon a szemiotikai mezőn, mint többjelentésű szimbólum (ahol lehet a jelöltekből is felesleg). Verbális szinten a glosszolália, nonverbális szinten a produkció (olyan technikák esetén, mint a böjt, a meditáció, vagy a hallucinogének fogyasztása) nagy számú, látszólag „értelmetlen” mintái, alakzatai, színkombinációi, stb. jól reprezentálhatják *signata* nélküli, tiszta „közvetítő eszközök” medencéjének létrehozását, „formák” egy tömegének előállítását a „jelentések” keresésének folyamatában! Néhány híres író, mint Rabelais és James Joyce, akik munkái nagy kulturális változásokra felelnek, úgy tűnik szintén pazarlóan bánt a *signantia*-val; a *Pantagruel* és a *Finnegan ébredése* a „lélektelen” jelölők szintjén él, a „testetlen” jelentésektől való megcsömörlésre adott válaszként. Más időkben és más helyeken néhány domináns szimbólum mintha elszakadna a jelentéstől való elteltségtől; a kioldott *signata* új közvetítő eszközökben testesül meg – rituális és mitikus rendszerek fejlődnek, ahogy az új szimbólumok egymáshoz kapcsolódnak a szociális érdekek és az intézményesülés folyamatának hatására.

Politikai folyamatok során a szimbólumok manipulációja feltűnő; rituális folyamatokban a szimbólumok bemutatása a főszereplőknek, sőt még a szimbolikus tevékenységek törvényezőre emelése is,

a kultúra alapeszméje. A szimbólumok itt vannak a legnagyobb koncentrációban, a jelek csak szórványosak. Az egyjelentésű szimbólumok gyakran a rituális folyamat közreműködői lehetnek. Ezek nem jelek, mivel nincsenek szisztematikusan összekapcsolódva egy absztrakt rendszeren belül, hanem inkább arra szolgálnak, hogy előmozdítsanak egy folyamatot, mely nagyrészt a többjelentésű szimbólumok létrejöttéért felelős. Itt az egyjelentésűség a multivokális szolgálóleánya. Így az ember találhat tárgyakat, tetteket, gesztusokat, szavakat, melyeket nem egyéb célból használnak, mint hogy támogassák a történéseket, vagy összekapcsolják az időben és térben többjelentésű szimbólumokat és epizódokat, amikre a teljes rítus oszlik. A rituális folyamatoknak megjelent néhány gazdag etnográfia mostanában, melyek példákat hoznak fel ezekre az absztrakt állításokra. Néhány munkát idéznék az angol nyelvű körön kívülről: da Matta (1973:121-168) a karneválról mint *rite de passage* (átmeneti rítus)-ról; Lima (1971) és Rodrigues de Areia (1973) a jóslási folyamatokról és szimbólumokról az angolai chokwe-k között; J.P.Vernant (1974), aki egy kötetet szerkesztett a jövődőlés és a racionalitás kapcsolatáról néhány kultúrában és a történelem különböző időszakaiban – egy szemiotikai búvászmutatvány; és Dan Sperber (1974), akinek neostrukturista megközelítése szerint a szimbolizmusról (Lacan munkája hatott rá) a jelentés alapján véve a signifiants szintjén helyezkedik el, amit magam „helyzeti jelentésnek” hívtam (1967:50), bár főként úgy tekintettem a helyezkedésre, beleértve a „bináris oppozíciót” is, mint egy performatív stratégiára, ami kiválaszt a *signata*-k sokaságából egy egyszerű *signatum*-ot.

Újabban néhány a rituális folyamatokról és a szimbólumokról szóló kiváló könyvet publikáltak Amerikában és Nagy-Britanniában is. Legesse (1973) az etiópiai gallák Gada rendszerét vizsgálja, melyben az életkori csoportok „egymást követően minden nyolc évben, katonai, gazdasági, politikai és rituális kötelezettségeket vállalva” (1973:8), ahogy az évszázadok során változásokon estek át, úgy jelenlegi strukturájukban is folyamatosan változnak. Egy etiópiai, európai vagy amerikai hazafias önző célok nélkül, maga kutatott objektív felvilágosítás után tekintélyes „gondolkodási irányzatoknál”, Franciaország, Amerika és Nagy-Britannia „strukturalista”, „empirikus” és „dinamikai” megközelítéseiben. Mindegyik irányzat, amit talált, hiányos volt valamilyen tekintetben, mert egyik sem volt képes „feltárni a dialektikus folyamat természet-

tét... a változás alapvető és tudattalan folyamatait” (1973:271). A francia strukturalista antropológia hibás, „mert nincs belépése az empirikus variabilitás területére”. Az amerikai empirikus antropológia ott hibázza el, hogy „nincsenek eszközei a struktúra kognitív alapjainak megértéséhez”. Kíváncsi vagyok, hogy kognitív antropológusaink és etnotudósaink, mit kezdenének ezzel! A brit dinamikus antropológia pedig (amelyen ő főként a Manchesteri Iskolát érti) abba a hibába esik, hogy megkísérli integrálni az adatok két típusát, inkább mint hogy külön elemezné őket, és megfontolná annak a lehetőségét, hogy azok esetleg ellentétei lehetnek egymásnak, és ennélfogva „generatívak”. Ő az „aszimmetrikus dialektika” módszerét ajánlja (u.o. 259), mely felismeri, hogy a struktúra és a tapasztalati variabilitás két külön realitás, melyeknek nincs közös mércéje (Legesse kiemelése), azaz aszimmetrikusak, ugyanabban az értelemben, ahogy a matematikusok használják a fogalmat. Az ember azonban csodálkozhat Adam Kuperrel együtt (1974:10) Cohen *Two-Dimensional Man – A két dimenziós ember* (1974) c. könyvére írt kritikájában, hogy egy könyv, mely „egy dialektikus interdependenciát” tételez fel a hatalmi kapcsolatok és a szimbolikus tevékenységek között (akár Legesse, akár Cohen írásáról legyen szó, akik nézeteit nagymértékben magam is osztom), azt „sugalmazza, hogy két elemzési dimenzió (Kuper kiemelése) dialektikusan vagy egyéb módon interakcióba léphet egymással”. Mindkét könyv nagyon kreatív és izgalmas. Én személy szerint Legesse nézeteit is hasonló beállítottságúnak találok, miszerint „ugyanaz a társadalom, amely egy általánosan egyjelentésű kommunikációs módot használt normál körülmények között, elkezdene segítségül hívní kétértelmű osztályozó és rokon kifejezéseket konfliktus esetén. Gyakran előfordult, hogy a szerepekre és a státuszokra vonatkozó ugyanazon fogalmak, melyek egyjelentésű hangsúlyokat kaptak az egyik részről, többjelentésű nyomatékot szereztek egy másik értelemben” (Legesse 1973:246). Ez rokon Cohen nézetével: „Egy szimbólum nem fogja tenni a dolgát, ha nem rendelkezik kétértelműséggel és komplexitással” (1974:37) konfliktusok és változások esetén.

A szimbolikus folyamatok és struktúrák iránti megújuló érdeklődésre utaló jeleket találhatunk az 1970 óta megjelenő néhány új folyóirat feltűnésében, melyek a jól ismert *Semiotica* című, T.A.Sebeok (1969-) által szerkesztett újsághoz csatlakoztak: az E.G.Schwimmer (1973-) szerkesztette *The Journal of Symbolic Anthropology*-tól, mely főként

a neostrukturalista és szimbolikus rendszer elemző megközelítésekhez hű, a kiváló *Journal of the Anthropological Society of Oxford*-ig (Ardenner 1970-), melynek ötlete az oxfordi antropológia szakon végzett hallgatók fejéből pattant ki, és amely sok cikket tartalmaz a „szimbolikus” karakterről, végzett hallgatók és elismert szakemberek tollából. Egy, a Cornell University Press gondozásában megjelent, „szimbólum, mítosz és rítus” háromszöge által behatárolt szélesebb tartományról szóló könyvsorozat főszerkesztőjeként meg kellene említenem a következő szerzőket is: Dshen és Shokeid (1974), Eliade (1973), Errington (1974), Firth (1973), Manning (1973), Munn (1973), Myerhoff (1974) és Turner (1974). Nyomatás alatt vannak a továbbiakban felsorolt cikkek: Babcock-Abrahams (1975), Hildebeitel (1975), Jules-Rosette (1975), Moore és Myerhoff (1975), és Turner (1975). Illetlen lenne kihasználni a lehetőséget arra, hogy magamat ajánljam itt, egy áttekintést a mostani szimbolikus irodalomról az *Annual Review of Anthropology* oldalain, reklámot kínálva a sorozatnak, de hogy méltányosak legyünk a nem szerkesztőségi szerzőkhöz, jótállhatok minden egyes cikk magas elméleti minőségéért éppúgy, mint a kiváló olvashatóságért.

Nem tudom befejezni anélkül, hogy meg ne említeném Kleinman egy termékenyítő cikkét, „Medicine's Symbolic Reality – Az orvoslás szimbolikus valósága” (1974) címmel, mely antropológusok (Geertz, Ingham, Tambiah, Yalman, Turner, Frake, Lévi-Strauss és mások) munkáiból merít, hogy az orvoslásra alkalmazott szimbolikus és strukturális elemzés szintézisét elkészítse, a modern lingvisztikai fejlődés kapcsolatát a gyógyászati rendszerek tanulmányozásával, valamint a történeti és a kultúrközi összehasonlításokat az orvoslási rendszerek elemei között, megemlítve többek közt Mary Douglas *Purity and Danger – Tisztaság és veszély* (1966), valamint Foucault *Madness and Civilization – Elmebaj és civilizáció* (1965) c. írásait. Kleinman arra szólít fel, hogy „értékeljük a gyógyítást a szimbolikus valóság egy formájaként”. Az antropológusok sokáig figyelmet fordítottak a törzsi rítus és a terápia közötti kapcsolatra, midőn a rítusra és a terápiára vonatkozó szimbólumok közötti dinamikus interakció, és a rítus alanyainak vagy a „pácienseknek” az erkölcsi fejlődése végbemegy. Amikor úgy tekintették, mint szociokulturális rendszert, mint egy adott kulturális kontextusba beágyazódott gyakorlatot és emberi valóságot egy adott kulturális kontextusban, melyből jelentése származik... – az orvoslás rendszere egy felbonthatatlan és hierarchikus egészet képezett,

melyben a gyógyító tevékenységek szorosan kapcsolódnak a betegségek okairól szóló elképzelésekhez és a betegségeket osztályozó modellekhez. Az egész arra a problémára irányul, hogy hatékonyan szembeszálljanak a betegséggel. Ebből a nézőpontból [eltérően a modern orvoslás elméleteitől] a gyógyulás nem a diagnosztikus tevékenység eredménye, hanem a gyógyító funkció onnan kezdve aktív, hogy a betegséget milyen úton veszik észre, és a betegség kialakult élményéig (1974:207-208).

A gyógyító rítus a „népi” vagy „törzsi” gyógyászatban – úgy tűnik – több mint betegségek és tünetek osztályozása, címkézése, és az egészség helyreállítása. Inkább a hatóerő szimbolikus tevékenységeken keresztül mobilizációja, annak érdekében, hogy visszaálljon a belső integritás a páciensben, és a rend a közösségében. A személyiségről felállított elméletek erősen eltérhetnek a mi nyugati, főként kartézianus feltevéseinktől, a test (kiterjedt szubsztancia) és a lélek (gondolkodó szubsztancia) dualizmusáról, amelyek uniója legfeljebb is csak esetleges, ha posztuláljuk az összetevők sokféleségét, melyek különböző módokon egyesülnek alapvető és esetleges, valamint változó, az élethez szükséges és a halál utáni pályákkal. Itt az egészség mind a személy, mind a csoport számára a teljesség visszaállítását reprezentálja: *mens sana in societate sana* (ép társadalomban ép ember).

Egyszerűen szólva: a világon jelek segítségével uralkodunk, magunkon szimbólumok által. A szimbolikus tevékenység a rítusban, a politikában és a gyógyászatban érzékeny erre a megkülönböztetésre.

## Hivatkozások

- Abrahams, R.D. 1968 Introductory remarks to a rhetorical theory of folklore. *J. Am. Folklore* 81:143-158.
- Abrahams, R.D. 1970 Rapping and capping: black talk as art. In *Black America*, ed. J.F. Szwed. New York: Basic Books.
- Abrahams, R.D. 1972 The training of the man of words in talking sweet. *Lang. Soc.* 1:15-30.
- Ardenner, E. ed. 1970-. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Inst. Soc. Anthropol., Oxford.
- Babcock-Abrahams, B. ed. 1975 *The Reversible World: Essays in Symbolic Inversion*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

- Ben-Amos, D. 1971 Towards a definition of folklore in context. *J. Am. Folklore* 84:3-15.
- Barnett, S. 1975 Urban is as urban does: two incidents on one street in Madras City. In *Urban Sociocultural Systems*, ed. D. Jacobson – L. Keiser. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Basso, E.B. 1970 Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view. *Southwest J. Anthropol.* 26:402-416.
- Basso, E.B. 1972 The use of Portuguese in Kalapalo (Xingu Carib) relationship terminology. *Ling. Soc.* 2:1-21.
- Boon, J.A. 1972 Further operations of „culture” in anthropology: a synthesis of and for debate. *Soc. Sci. Quart.* 53, 2:221-252.
- Boon, J.A. 1974 Anthropology and nannies. *Man* 9, 1:137-139.
- Boon, J.A. – Schneider, D.M. 1974a Kinship vis-a-vis myth: contrasts in Levi-Strauss' approaches to cross-cultural comparison. *Am. Anthropol.* 76, 4:799-814.
- Calame-Griaule, G. 1965 *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- Carroll, V. 1970 Adoption in Nukuoro. In *Adoption in Eastern Oceania*, ed. V. Carroll. Honolulu: Univ. Hawaii Press.
- Chock, P.P. 1974 Time, nature and spirit: a symbolic analysis of Greek-American spiritual kinship. *Am. Ethnol.* 1:33-47.
- Cohen, A. 1974 *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Deshen, S. 1970 On religious change: the situational analysis of symbolic action. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 12:260-274.
- Deshen, S. – Shokeid, M. 1974 *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Douglas, M. 1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. 1970 *Natural Symbols*. London: Cresset.
- Eliade, M. 1973 *Australian Religions: An Introduction*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Epstein, A.L. 1967 The case method in the field of law. In *The Craft of Social Anthropology*, ed. A.L. Epstein, 205-230. London: Tavistock.
- Errington, F. 1974 *Karavar: Masks and Power in a Melanesian Ritual*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Firth, R. 1973 *Symbols: Public and Private*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Foucault, M. 1965 *Madness and Civilization*. New York: Mentor Books.
- Friedrich, P. 1966 Revolutionary politics and communal ritual. In *Political Anthropology*, ed. M.J. Swartz et al, Chicago: Aldine. 191-220.
- Geertz, C. 1966 Religion as a cultural system. In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London: Tavistock. 1-46.
- Geertz, C. 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. 1958 *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Rhodes-Livingstone Paper No. 28, Manchester Univ. Press. Reprinted 1940 in *Bantu Studies* and 1942 in *African Studies*.
- Goffman, E. 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Goffman, E. 1961 *Encounters*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Goffman, E. 1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper.
- Hiltebeitel, A. 1975 *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa and the Mahabharata*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Hymes, D. 1974 *Foundations in Sociolinguistics*. Univ. Philadelphia Press.
- Jules-Rosette, B. 1975 *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Kapferer, B. 1972 *Strategy and Transaction in an African Factory*. Manchester Univ. Press.
- Kleinman, A.M. 1974 Medicine's symbolic realitve on a central model in the philosophy of medicine. *Inquiry* 16:206-213.
- Kuper, A. 1974 Review of Abner Cohen's Two-Dimensional Man. *Roy. Anthropol. Inst. News* 5:10.
- Langer S. 1958 *Philosophy in a New Key*. New York: Mentor Books.
- Legesse, A. 1973 *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. London: Collier-Macmillan.
- Lévi-Strauss, C. 1971 *L'homme nu*. Paris: Plon.
- Lima, M. 1971 *Fonctions Sociologiques des Figurines de Culte Hama dans la Culture Tshokwé (Angola)*. Instituto de Investigacao Cientifica de Angola, Luanda.
- Long, N. 1968 *Social Change and the Individual*. Manchester Univ. Press.

- Manning, F.E. 1973 *Black Clubs in Bermuda: Ethnography of a Play World*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Marriott, M. – Inden, R. 1974 Caste. *Encyclopedia Britannica*.
- Matta, R. da 1973 *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petropolis: Editora Vozes.
- Mitchell, J.C. 1956 *The Yao Village*. Manchester Univ. Press.
- Moore, S.F. 1970 Law and anthropology. *Bien. Rev. Anthropol.* 1969, 252-300.
- Moore, S.F. – Myerhoff, B. 1975 *Symbol and Politics in Communal Ideology*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Morris, C.W. 1938 *Foundations of the Theory of Signs*. Univ. Chicago Press.
- Munn, N. 1973 *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Myerhoff, B.A. 1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Needham, R. 1972 *Belief, Language, and Experience*. Univ. Chicago Press.
- Newton, E. 1972 *Mother Camp: Female Impersonators in America*. New York: Prentice-Hall.
- Richards, I.A. 1936 *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford Univ. Press.
- Rodrigues de Areia, M.L. 1973 *Figuras Antropomorfas dos Cestos de Adwinhacao dos Quiocos*. Coimbra: Tipografia da Atlantida.
- Sapir, E. 1934 Symbolism. *Encycl. Soc. Sci.* 492-495.
- Saussure, F. de 1916 *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot. 4th ed. 1949.
- Schneider, D.M. 1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Schneider, D.M. 1969 Kinship, nationality and religion in American culture. In *Forms of Symbolic Action*, ed. R.F. Spencer, Seattle: Univ. Washington Press. 116-125.
- Schneider, D.M. – Smith, R.T. 1973 *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Schwimmer, E.G. ed. 1973-. *Journal of Symbolic Anthropology*. The Hague: Mouton.
- Sebeok, T.A. ed. 1969-. *Semiotica*. J. Int. Semiotics Soc. The Hague: Mouton.
- Silverman, M. 1967 The historiographic implications of social and cultural change: some Banaban examples. *J. Pac. Hist.* 2:137-147.
- Silverman, M. 1969 Maximize your options: a study in values, symbols, and social structure. In *Forms of Symbolic Actions*, ed. R.F. Spencer, Seattle: Univ. Washington Press. 97-115.
- Silverman, M. 1970 Banaban adoption. In *Adoption in Eastern Oceania*, ed. V. Carroll. Honolulu: Univ. Hawaii Press.
- Silverman, M. 1971 *Disconcerting Issues*. Univ. Chicago Press.
- Singer, M. 1972 *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- Sperber, D. 1974 *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.
- Turner, V. 1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester Univ. Press.
- Turner, V. 1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Turner, V. 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Turner, V. 1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Velsen, J. van 1964 *The Politics of Kinship*. Manchester Univ. Press.
- Velsen, J. van 1967 The extended case method and situational analysis. In *The Craft of Social Anthropology*, ed. A.L. Epstein, London: Tavistock. 129-140.
- Vernant, J. P. ed. 1974 *Divination et rationalité*. Paris: Editions du Seuil.
- Wagner, R. 1967 *The Curse of Souw*. Univ. Chicago Press.
- Wagner, R. 1972 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Univ. Chicago Press.
- Wagner, R. 1972a Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition. *Man* 7:601-613.
- Weinreich, U. 1968 Semantics and semiotics. In *Encycl. Soc. Sci.* 14:164-169.
- Witherspoon, A. 1970 A new look at Navajo social organization. *Am. Anthropol.* 72, 1:55-165.
- Witherspoon, A. 1970a Sheep in Navajo culture and social organization. *Am. Anthropol.* 72, 5: 144-147.
- Witherspoon, A. 1971 *Navajo categories of objects at rest*. *Am. Anthropol.* 73:11-27.
- Wolf, E. R. 1958 The Virgin of Guadalupe: Mexican national symbol. *J. Am. Folklore* 71:34-39.