

Interpretovanie a vysvetľovanie kultúrnych reprezentácií

Reprezentácia nastoľuje vzťah medzi najmenej tromi prvkami: to, čo reprezentuje, to, čo je reprezentované a ten, kto používa reprezentáciu. Štvrtý prvok k tomu pristupuje vtedy, keď je ten, kto vytvára reprezentáciu odlišný od toho, kto ju používa. Reprezentácia môže existovať vo vnútri toho, kto ju používa: vtedy je *mentálnou reprezentáciou*, ako napríklad spomienka, viera alebo zámer. Vtedy sú ten, kto vytvára reprezentáciu a ten, kto ju používa jednou a tou istou osobou. Reprezentácia môže tiež existovať v prostredí toho, kto ju používa, ako napríklad text, ktorý práve čítate; vtedy je *verejnou reprezentáciou*. Verejné reprezentácie sú zvyčajne prostriedkami komunikácie medzi tým, kto ich používa a tým, kto ich vytvára, a títo sú od seba odlišní.

Mentálna reprezentácia má samozrejme iba jedinú osobu, ktorá ju používa. Verejná reprezentácia môže mať niekoľko takýchto osôb. Reč môže byť adresovaná aj skupine ľudí. Vytlačený text je určený širokému publiku. Pred takými technikami ako sú tlač a magnetický záznam, ktoré umožnili presnú duplikáciu verejnej reprezentácie, iba ústna tradícia umožňovala vytváranie reprezentácií, ktoré si boli vzájomne podobné: poslucháč rozprávky sa napríklad mohol vzápätí stať jej rozprávačom. Musíme však zdôrazniť, že ústny prenos nie je spoľahlivým prostriedkom *reprodukcie*; plodí nejasný súbor reprezentácií, ktoré sú skôr viac či menej vernými *verziami* ako kópiami jedna druhej.

Vezmime si sociálnu skupinu: kmeň, obyvateľov mesta alebo členov nejakého združenia. Takáto skupina a jej spoločné prostredie sú takpovediac obývané oveľa širšou populáciou reprezentácií, mentálnych a verejných. Každý člen skupiny má vo svojej hlave milióny mentálnych reprezentácií, niektoré krátkodobé, iné uložené v dlhodobej pamäti a predstavujúce jeho "poznanie". Niektoré z týchto mentálnych reprezentácií - veľmi malý počet - budú opakovane komunikované a napokon sa rozšíria po celej skupine a majú teda mentálne verzie u väčšiny jej členov. Keď hovoríme o *kultúrnych reprezentáciách*, máme na mysli - alebo by sme mali mať na mysli - takéto veľmi rozšírené, odolné reprezentácie. Takto chápané kultúrne reprezentácie sú nejasným podsúborom súboru mentálnych a verejných reprezentácií, obývajúcich danú sociálnu skupinu.

Antropológovia nedospeli k spoločnému pohľadu na kultúrne reprezentácie, k spoločnému súboru otázok o nich, ba dokonca ani k spoločnej terminológii na ich opis. Väčšina

autorov pristupuje k rôznym druhom reprezentácií oddelene a hovorí o vierach, normách, technikách, mýtoch, klasifikáciách atď., v závislosti od jednotlivých prípadov. Napriek tomu by som však chcel pouvažovať o spôsobe, ako si antropológovia (a iné sociálni vedci) predstavujú kultúrne reprezentácie všeobecne a ako sa ich pokúšajú vysvetliť.

Interpretovanie kultúrnych reprezentácií

Predpokladajme, že chceme vytvoriť reprezentáciu košíka: môžeme vytvoriť obrázok košíka, alebo ho môžeme opísať. Inými slovami, môžeme buď vytvoriť objekt, ktorý sa na košík podobá - napríklad fotografiu alebo kresbu - alebo môžeme vytvoriť výrok. Výrok sa nijakým spôsobom nepodobá na košík, ale vraví o ňom niečo pravdivé. (Pravdivosť, samozrejme, je nevyhnutnou, no ni dostatočnou podmienkou, aby opis bol adekvátny). Mohlo by sa zdať, že ide o tú istú situáciu, keď je to, čo chceme reprezentovať, samo reprezentáciou: napríklad rozprávka "O Červenej čiapočke". Môžeme zaznamenať alebo prepísať rozprávku (či skôr niektorú jej verziu): teda vytvoriť objekt, ktorý sa na rozprávku podobá takým spôsobom, ako sa podobá fotografia alebo kresba na košík. Môžete tiež opísať rozprávku napríklad tak, že poviete: "Je to rozprávka, ktorú môžeme nájsť v celej Európe a vystupuje v nej jedna zvieracia a niekoľko ľudských postáv".

Lenže v týchto reprezentáciách "Červenej čiapočky" stále niečo chýba: záznam alebo prepis sám osebe reprezentuje iba akustickú formu, kým navrhovaný opis nám sotvačo povie o *obsahu* rozprávky, ktorý predsa len *je* rozprávkou. Dalo by sa povedať, že potrebujeme detailnejší opis rozprávky. Môžeme napríklad povedať: "'Červená čiapočka' je rozprávka, ktorú môžeme nájsť v celej Európe a rozpráva príbeh o malom dievčatku, ktoré jeho matka poslala, aby odnieslo košík potravín svojej starej matke. Po ceste stretla..." Samozrejme, týmto spôsobom by sme mohli uchopiť obsah rozprávky tak pozorne, ako by sme len chceli; no všimnime si, čo sa stane: namiesto *opísania* rozprávky ju skôr znovu *porozprávame*. Vytvoríme objekt, ktorý reprezentuje rozprávku nie tým, že o nej hovorí niečo pravdivé, ale tým, že sa jej podobá: inými slovami, vytvoríme tým ďalšiu verziu rozprávky.

Zovšeobecňime to: aby sme reprezentovali obsah reprezentácie, použijeme inú reprezentáciu s podobným obsahom. Neopisujeme obsah reprezentácie; parafrázujeme ho, prekladáme ho, zhrnujeme ho, rozširujeme ho - skrátka, *interpretujeme* ho. *Interpretácia* je reprezentácia reprezentácie pomocou podobnosti obsahu. V tomto zmysle je verejná reprezentácia, ktorej obsah sa podobá obsahu mentálnej reprezentácie, na ktorej komunikáciu slúži, interpretáciou tejto mentálnej reprezentácie. A naopak, mentálna reprezentácia,

pochádzajúca z pochopenia verejnej reprezentácie, je jej interpretáciou. Proces komunikácie môže byť rozčlenený na dva procesy interpretácie: jeden z mentálneho na verejné a druhý z verejného na mentálne.

Interpretácie sú v našom mentálnom živote rovnako bežné ako opisy; sú formou reprezentácie, ktorú vytvára a chápe každý. Vyjadriť sa alebo porozumieť vyjadreniam iných ľudí je implicitne aktom interpretácie. Ba čo viac, my všetci vytvárame explicitné interpretácie vždy, keď odpovedáme na také otázky ako Čo povedal? Čo si myslí? Čo chcú? Aby sme na tieto otázky odpovedali, reprezentujeme obsah výpovedí, myšlienok alebo zámerov pomocou výpovedí s podobným obsahom.

Je zbytočné vraviť, že antropologické skúmanie kultúrnych reprezentácií nemôže ignorovať ich obsahy. Výsledkom toho je, že či sa nám to páči alebo nie, úloha antropológie je do veľkej miery interpretatívna. Lenže práve preto, že je interpretácia založená skôr na celkom obyčajnej schopnosti ako na sofistikovanej profesionálnej znalosti, väčšina antropológov vytvára interpretácie tak, ako Moliérov Monsieur Jourdain vytvára prózu: bez toho, aby si to uvedomovali alebo aspoň bez toho, aby o tom viac uvažovali.

Pokiaľ sa interpretujú jednotlivé slová alebo myšlienky, môže byť stupeň slobody, ktorý si interpretátorka pre seba vyhradzuje, zjavný a neproblematiký. Informujete ma napríklad jednou vetou a s úsmeškom, čo povedal premiér na tlačovej konferencii; nemám nijaký problém pochopiť, že aj keď jadro tejto informácie môže pochádzať od premiéra, jej zhrnutie a irónia pochádzajú od vás. Podobne je pomerne často jednoduché pochopiť a prijať bežné antropologické správy *o jednotlivých slovách a myšlienkach* (pokiaľ priveľmi nezávisia od presnej formulácie a dokonca aj vtedy môže byť starostlivo komentovaný preklad pochopiteľný).

Avšak v antropológii je často interpretovaná *kolektívna reprezentácia*, pripisovaná celej sociálnej skupine ("Tí a tí veria, že..."), ktorá nikdy nemusela byť zastávaná a dokonca ani vyjadrená žiadnym jednotlivým členom tejto skupiny. Nejestvuje ani jasné všeobecné pochopenie, čo táto kolektívna reprezentácia môže znamenať, ani nijaký priamy spôsob ohodnotenia dôveryhodnosti jej podania. Nedostatok jasnej metodológie spôsobuje ťažkosti pri ohodnotení a dokonca aj pri využití takýchto interpretácií. Napriek tomu majú dôležitú úlohu v antropologických správach a ako uvidíme, sú niekedy dokonca poskytované ako posledné vysvetlenia.

Tu je ilustrácia. Táto scéna, ktorú zaznamenal francúzsky antropológ Patrick Menget, sa dodohrala u Txicaov v Brazílii.

"Na konci daždivého popoludnia sa Opote vrátil domov, nesúc peknú *matrinchao* rybu, ktorú chytil do svojej siete. Položil ju bez slova vedľa Tubiu, jednej zo štyroch hláv rodiny svojho domu. Tubia ju očistil a zavesil do dymu. Po zotmení ju sám zjedol po malých sústach, sledovaný pozornými očami ostatných obyvateľov domu. Nikto iný sa *matrinchao* nedotkol a nikto ani neprejavil túžbu dostať aspoň kúsok. A predsa bol všeobecný hlad a mäso z *matrinchao* patrí medzi najlahodnejšie" (Menget 1982: 193).

Doposiaľ ide v podstate o bežný opis: každá jeho veta vyjadruje výrok, prezentovaný antropológom ako pravdivý. Opisovaná situácia však zostáva celkom záhadnou: "Prečo", pýta sa Menget, "takáto všeobecná zdržanlivosť"? A pokračuje odpoveďou:

"Rybár Opote, vlastník rybárskej mágie, nemohol svoj úlovok konzumovať bez rizika poškodenia svojej mágie. Iné hlavy rodiny sa mäsu *matrinchao* vyhli kvôli strachu z ohrozenia zdravia a životov svojich malých detí alebo svojho vlastného zdravia. Keďže ich ženy kojili, museli byť zdržanlivé z toho istého dôvodu. A napokon deti by pri jedení včlenili do seba obzvlášť nebezpečného ducha tohto živočíšneho druhu" (tamže).

Tentoraz antropológ - ktorý sám neverí v mágiu či v duchov - neprezentuje ako pravdivé výroky, že Opote podstupuje riziko poškodenia svojej mágie alebo že deti by pri jedení včlenili do seba obzvlášť nebezpečného ducha. Prezentuje tieto vety iba ako obsahovo podobné vieram, motivujúcim zdržanlivosť Opotovho národa. Sú to interpretácie. Tieto interpretácie jednotlivých myšlienok nie sú ani ťažšie pochopiteľné, ani podozrivejšie ako interpretácie, ktoré my všetci používame po celý čas, keď spolu hovoríme.

Lenže konečným cieľom antropológa nie je podať správu o jednotlivých udalostiach. Napríklad Mengetovým cieľom pri podávaní anekdoty o Opotovej *matrinchao* bolo ilustrovať niektoré hypotézy o "couvade", najskôr u samotných Txicaov, potom u juhoamerických Indiánov a napokon o couvade všeobecne. Treba pripomenúť, že "couvade" odkazuje v antropologickej literatúre na súbor zábran (t. j. zdržovanie sa, odkladanie, stravovacie obmedzenia), ktoré musí človek podstúpiť počas narodenia svojho dieťaťa a krátko po ňom, zábran, ktoré sa podobajú na zábrany, ktoré sú oveľa pochopiteľnejšie vnútené matke dieťaťa (pozri Riviére 1974).

Menget ponúka jemnú analýzu relevantných txicaoských názorov na život a jeho prenos a končí záverom:

"Všetko sa dielo tak, akoby nad životnými procesmi vládli dva antagonistické princípy... Silnejší princíp, spojený s krvou, tukom, tučným mäsom a kvasením vyplýva z ustavičnej telesnej transformácie slabších substancií, vody, mlieka, spermy, bielej múky, chudého mäsa.

Lenže ľudské telo naproti tomu v rytmoch, ktoré sa menia s vekom, pohlavím a situáciou anabolizuje silné substancie a neutralizuje ich nebezpečenstvo.

...V couvade celý súbor správacích, stravovacích a sexuálnych tabu napokon smeruje k tomu, aby sa zabránilo buď prebytku silných substancí... alebo strate slabých somatizovaných substancí... Stvorenie novej ľudskej bytosti aktivuje celý univerzálny proces transformácie substancie, ale aj oddelenie časti somatizovanej substancie rodičov a začatie individuálneho cyklu" (Menget 1982: 202-03).

Etnograf znovu interpretuje: určite napríklad sám neverí alebo sám nechce tvrdiť, že "ľudské telo anabolizuje silné substancie", ktorých nepojedanie "vedie k zdúvajúcim chorobám". Poskytuje tieto formulácie kvôli obsahovej podobnosti s kultúrnymi reprezentáciami, ktoré sú v pozadí couvade praktík Txikaov.

Lenže kým predstaviť si Opotheo, ako si myslí alebo hovorí v zhruba podobných termínoch, že nemôže konzumovať svoj úlovok bez poškodenia svojej mágie, je pomerne jednoduché, je ťažké chápať txikaoské myšlienky a výpovede, ak majú obsahovať napríklad predstavy "somatickej transformácie slabých substancí" alebo "anabolizácie silných substancí". Obsahová podobnosť medzi interpretáciou a interpretovanými reprezentáciami je tu očividne slabšia ako pri bežnej interpretácii jednotlivých myšlienok alebo výpovedí a stupeň podobnosti je ťažké alebo dokonca nemožné zhodnotiť. (V tomto prípade nejde o dielo jednotlivého antropológa: naopak, Mengetov článok som si vybral preto, lebo ho považujem za dobrý príklad najlepšej súčasnej etnografie. Tu ide o hranice, ktoré má každý interpretatívny prístup ku kultúrnym reprezentáciám).

Etnograf najskôr čelí veľkej rôznorodosti správania, ktoré postupne chápe pomocou rozlišovania skrytých zámerov: teda tým, že sa stáva schopným konceptualizovať tieto správania ako konania. Stáva sa skúseným najmä vtedy, keď rozlíši zámery, ovládajúce rečové akty alebo, inými slovami, keď pochopí, čo jeho partneri pri rozhovore mienia.

Takto pochopené zámery si stále ešte vyžadujú ďalšie, hlbšie pochopenie. Môžeme súhlasiť, že "iné hlavy rodiny sa mäsu *matrinchao* vyhli kvôli strachu z ohrozenia zdravia a životov svojich malých detí alebo svojho vlastného zdravia." No ako môžu predpokladať, že tieto prostriedky poslážia takýmto cieľom? Hlbšie pochopenie intencií obsahuje pochopenie, ako môžu byť racionálne, alebo, inými slovami, ako by mohli vyplývať zo skrytých túžob a vier. Ak je pre Txikaov mäso z *matrinchao* "silné" a nebezpečné pre zdravie, ak sú otec a dieťa z jednej a tej istej substancie, zo substancie, ktorá sa napriek zdaniu rozdelí na dve nezávislé bytosti až

nejaký čas po pôrode, tak začíname chápať, ako by mohlo byť správanie Opatovho národa racionálne. Aby sme ho pochopili ešte viac, mali by sme sa pokúsiť dokázať racionalitu samotných skrytých vier - teda nielen ich vzájomnú súdržnosť, ale aj ich súlad so skúsenosťou Txikaov.

Pri našej každodennej snahe o pochopenie iných si predsa vytvárame čiastkové a špekulatívne interpretácie (čím sú títo iní odlišnejší od nás, tým sú interpretácie špekulatívnejšie). Napriek všetkej svojej neúplnosti a neistote nám tieto interpretácie pomáhajú - nám jednotlivcom, nám ľuďom - vzájomne so sebou žiť. Antropológovia prispeli k lepšiemu pochopeniu kultúrne odlišných iných ľudí a teda k väčšej tolerancii voči nim. Nespoliehali sa pritom na vedecké teórie alebo na prísne metódy, ktoré nie sú súčasťou antropológovho základného vybavenia. Keď jestvuje kultúrna vzdialenosť, ciele antropológov - pochopenie - sú obzvlášť ambiciózne a náročné. Napriek tomu je forma pochopenia, ktorú majú, celkom obyčajná: antropológovia interpretujú správania - najmä verbálne správania - pripisovaním vier, túžob a zámerov individuálnym alebo kolektívnym činiteľom takým spôsobom, ktorý robí tieto správania racionálnymi.

Niektu by mohol tvrdiť, že najlepšou interpretáciou je najvernejšia interpretácia - teda tá, ktorej obsah sa najviac podobá na obsah interpretovanej reprezentácie. Keď o tom pouvažujeme, veci nie sú také jednoduché. Keby bolo antropologickým cieľom iba zvýšiť dôveryhodnosť, publikovala by iba preklady skutočne vyslovených slov. Lenže mnohé výpovede, ktoré antropologička počuje, majú zmysel iba vo veľmi špecifickom kontexte, v ktorom boli vyslovené; zakladajú sa na spoločných kultúrnych reprezentáciách, ktoré sa priamo nevyjadrujú.

Antropologička musí už kvôli sebe samej začať s obyčajným prekladom, no musí sa dostať zaň: iba vtedy môže dúfať, že pochopí to, čo počuje a teda bude schopná správne to preložiť. Musí špekulovať, syntetizovať, rekonceptualizovať. Interpretácie, ktoré si antropologička koknštruuje vo svojej vlastnej mysli alebo vo svojom zápisníku sú príliš zložité a detailné, aby zaujímali jej budúcich čitateľov; ba čo viac, majú sklon byť formulované v idiosynkratickom žargóne, v ktorom sa voľne miešajú domorodé termíny, technické termíny, použité *ad hoc* a osobné metafory. Neskôr, keď antropologička píše pre čitateľov, ktorí strávia niekoľko hodín pri štúdiu toho, čomu ona venovala roky, musí syntetizovať svoje vlastné syntézy, opätovne prekladať svoj vlastný žargón a nevyhnutne sa ešte viac odchýliť od detailov, vyjadrených jej hostiteľmi. Aby bola antropologička relevantnejšia, musí byť menej verná.

Obsahová podobnosť sa okrem toho mení podľa hľadiska a kontextu. Napríklad povedať, že podľa Txikaov ľudské telo "anabolizuje silné substancie" je sugestívne a v kontexte Mengetovej diskusie to nie je zavádzajúce: v tomto kontexte je predstava anabolizácia chápaná celkom metaforicky. Inými slovami, podobnosť medzi chemickou predstavou anabolizácie a predstavou Txikaov, ktorú interpretuje, je správna, ale veľmi ohraničená. Na druhej strane by bol tento istý interpretatívny výrok zavádzajúci v kontexte komparatívnej štúdie kultúrnych názorov na chémiu trávenia, pri ktorej by zváženie relevancie mohlo niekoho viesť k tomu, aby bral predstavu anabolizácie oveľa doslovnejšie.

Z intuitívneho, od kontextu závislého charakteru interpretácie nevyplýva, že všetky interpretácie sú rovnako dobré alebo zlé; no vyplýva z neho, že naše kritéria hodnotenia sú samy čiastočne intuitívne a majú ohraničenú intersubjektívnu platnosť. Niektoré predstaviteľné interpretácie sú úplne zlé, nech sa už obracajú akokoľvek: napríklad interpretácia, že skutočným obsahom dogmy Sv. Trojice je recept na čokoládovú polevu. Môže sa však stať, že sa výrazne odlišné interpretácie tej istej reprezentácie budú zdať všetky správne. Údaje, interpretované Mengetom "intelektualistickým" spôsobom (t. j. podieľajúce sa na pokuse vysvetliť svet) by mohli byť s rovnakou jemnosťou obrátené na psychoanalytický výzor. Keď sa čitateľom ponúknu obidva typy interpretácií, nepochybne si vyberú podľa svojich teoretických preferencií. Ba čo viac, toto ich konanie bude racionálne.

Avšak toto všetko má svoj háčik: ak je racionálne uprednostniť jednu interpretáciu pred druhou na základe vlastných teoretických preferencií, potom je ťažké - ak nie nemožné - hodnotiť alebo znehodnotiť všeobecnú teóriu na základe jednotlivých interpretácií.

Interpretácia umožňuje formu pochopenia, bez ktorej sa nemôžeme zaobiť v každodennom živote: pochopenie reprezentácií, mentálnych i verejných, a teda pochopenie ľudí. Vo vedeckom súmaní reprezentácií je interpretácia rovnako nevyhnutným nástrojom ako v každodennom živote. Môžeme však používať ako vedecký nástroj intuitívnu, čiastočne subjektívnu formu pochopenia?

Ani jedno svedectvo nie je úplne spoľahlivé a dokázateľne ani jedno svedectvo nie je nezávislé od teórie. Avšak základnou požiadavkou vedeckého používania akéhokoľvek svedectva nie je to, že môže byť absolútne spoľahlivé a nezávislé od teórie, ale iba to, že môže byť spoľahlivejšie ako teórie, na ktorých potvrdenie alebo nepotvrdenie slúži a teda to, že je nezávislé práve od týchto teórií (alebo od akejkol'vek rovnako kontroverznej teórie).

Niektoré interpretácie sú spoľahlivejšie ako ostatné a intersubjektívne prijateľnejšie. Ak tieto interpretácie nejako závisia od "teórií" ľudského pochopenia, sú mlčanlivými teóriami, ktoré si ľudské bytosti všeobecne a antropológovia zvlášť dokonca ani len neuvedomujú a teda nezamýšľajú ich spochybňovať. Takže predpokladám, že my všetci budeme naklonení veriť Mengetovi a súhlasiť s jeho tvrdením, že Opote nemohol konzumovať svoj úlovok bez rizika poškodenia svojej rybárskej mágie, ktoré budeme v konečnom dôsledku považovať za rozumnú približnú interpretáciu časti toho, čo mohol povedať sám Opote alebo iní okolo neho. Takže budeme veriť Mengetovej schopnosti pochopiť a niekedy predvídať, čo si môže jednotlivý Txikao povedať pri špecifickej príležitosti, tak ako by sme verili sebe samým, keby sme boli na Mengetovom mieste, naučili sa jazyk, strávili nejaký čas medzi Txikaomi atď. Pomerne doslovné, plytké interpretácie jednotlivých výpovedí, vytvorené interpretátormi, poznajúcimi jazyk a oboznámenými s národom nie sú úplne spoľahlivé alebo nezávislé od teórie, no sú pomerne často nesporné.

Interpretácie jednotlivých výpovedí a iných normálne zrozumiteľných jednotlivých správani sú dosť spoľahlivé na to, aby boli používané s metodologickou opatrnosťou ako základné svedectvo pre antropológické teoretizovanie. To znamená, že tieto interpretácie sú o poznanie spoľahlivejšie ako teórie, ktoré by sme chceli testovať s ich pomocou. Na druhej strane špekulatívnejšie formy interpretácie, ako napríklad interpretácie vier, ktoré sami veriaci nie sú schopní artikulovať, alebo interpretácie "kolektívnych mentalít", nech už sú ich prítťaživosť a záslužnosť akékoľvek, nemôžu slúžiť ako svedectvo.

Vzniká teda otázka: Môže sa antropológické teoretizovanie spoliehať iba na prvý, spoľahlivejší, ale aj skromnejší druh interpretácie? Odpoveď závisí od toho, aký druh teoretizovania si želáme.

Vysvetľovanie kultúrnych reprezentácií

"Vysvetliť" možno chápať v dvoch významoch. V prvom význame vysvetliť kultúrnu reprezentáciu - napríklad posvätný text - znamená urobiť ju zrozumiteľnou, teda interpretovať ju. Predošlá časť sa zaoberala takýmito interpretatívnymi vysvetleniami. V druhom význame vysvetliť kultúrnu reprezentáciu znamená ukázať, ako vyplýva z relatívne všeobecných mechanizmov, pôsobiacich v danej špecifickej situácii. V tomto druhom význame, jedinom, ktorým sa bude táto časť zaoberať, má vysvetlenie kultúrnych reprezentácií bytostný teoretický aspekt: identifikáciu pôsobiacich všeobecných mechanizmov. Tento teoretický cieľ mnohých antropológov nezaujíma, pretože ich hlavným záujmom je etnografia, a zaoberajú sa ním iba

rotrúseným a čiastkovým spôsobom. Dokonca nejestvuje ani len väčšinový názor - nieto ešte všeobecný súhlas - čo by mohlo byť edekvátanou vysveľujúcou hypotézou v antropológii.

Veľmi zjednodušujúc (a ospravedlňujúc sa za nespravodlivosť, ktorú takéto zjednodušenie nevyhnutne spôsobí), predsa len rozlíšim štyri typy vysvetlenia - alebo zdanlivého vysvetlenia - v antropológii, tri z nich rozšírené: interpretatívne zovšeobecnenie, štrukturalistické vysvetlenie a funkcionalistické vysvetlenie; a zriedkavejší typ vysvetlenia, ktorého verziu už nejaký čas zastávam: epidemiologické modely.

Interpretatívne zovšeobecnenia

Zdá sa, že mnohí antropológovia si myslia, že ten správny - ak nie jediný - spôsob, ako dospieť k teoretickým hypotézam, spočíva v uchopení interpretácie niektorého jednotlivého javu v danej kultúre a v jej postupnom zovšeobecnení na všetky javy toho istého typu vo všetkých kultúrach, zohľadňujúc zvyšujúcu sa rôznorodosť údajov.

Napríklad skutočná idea "couvade" je východiskom interpretatívnej syntézy úplne odlišných správání. Rôzne "teórie" couvade sa na jednej strane odlišujú vzhľadom na spôsob, ktorým syntetizujú skúsenosť a na druhej strane vzhľadom na iné javy, ktoré považujú za kľúčové pre couvade. Takže na základe európskych príkladov bolo couvade dlho považované za symbolický - presnejšie hyperbolický - spôsob, ako si otec sám pre seba zaručoval výhody materstva. Napríklad Mary Douglasová tvrdí: "Couvade manžel vraví: 'Pozrite na mňa, mám kľče a s'ahy dokonca väčšie akko ona! Nedokazuje to, že ja som otcom jej dieťaťa?' Je to primitívny dôkaz otcovstva" (1975: 65).

Claude Lévi-Strauss poskytuje inú zovšeobecnú interpretáciu, inšpirovanú domorodými americkými príkladmi:

"Bolo by chybou predpokladať, že muž zastáva ženino miesto pri práci. Manžel a manželka niekedy musia dodržiavať tie isté opatrenia, pretože sa identifikujú s dieťaťom, ktoré podlieha počas prvých týždňov a mesiacov svojho života veľkým nebezpečenstvám. Niekedy, často napríklad v Južnej Amerike, musí manžel zachovávať dokonca ešte väčšie opatrenie ako jeho manželka, pretože podľa domorodých teórií počatia a plodenia je najmä jeho osobnosť identifikovaná s osobnosťou dieťaťa. Pri nijakej udalosti nehrá otec úlohu matky. Hrá skôr úlohu dieťaťa" (Lévi-Strauss 1966a: 195).

Patrick Menget, ktorého článok rozvíja Lévi-Straussovo tvrdenie, robí záver abstraktnejším spôsobom (vyjadreným dokonca ešte abstraktnejšou citáciou mimo kontextu): "Moc couvade spočíva v jej artikulácii logiky prírodných vlastností ľudskej bytosti a

problematiky následnosti a v tom, že pomocou svojej postupnosti a trvalosti vyznačuje nezvratnosť ľudského času" (Menget 1982: 208).

Takéto antropologické interpretácie vyvolávajú dve otázky. Po prvé, čo presne tieto interpretácie reprezentujú? Niektorí povedia, že reprezentujú všeobecný význam inštitúcie, ktorú interpretujú. Lenže nijaký nositeľ významu, či už je to text, gesto alebo rituál, nenesie význam sám osebe, ale iba *pre niekoho*. Pre koho má teda inštitúcia svoj uvedený význam? Iste to musí byť pre na nej sa podieľajúci národ, povedzme pre Opotheo a jeho druhov. Sú však všetky dôvody predpokladať, že účastníci majú o svojej inštitúcii bohatší, premenlivejší a viac s miestnymi úvahami spojený názor, ako by len mohla dokonca dúfať vyjadriť medzikultúrna interpretácia. Tieto zovšeobecnené interpretácie sú teda prinajlepšom akýmsi druhom odkontextualizovanej úvahy o veľmi odlišných miestnych ideách: získanie všeobecnosti znamená strácanie dôveryhodnosti.

Druhá otázka, ktorú vyvolávajú tieto interpretatívne zovšeobecnenia je nasledujúca: v akom zmysle niečo *vysvetľujú*? Ako - a pre koho - by predvádzanie jednoduchého rituálu manželom pred každým, kto sa naskytne alebo pred matkou slúžilo ako "dôkaz otcovstva"? Ako by mohol otec, hrajúci "úlohu dieťaťa" chrániť - alebo dokonca zdanlivo chrániť - dieťa pred ťažkými nebezpečenstvami? Kto by dobrovoľne znášal veľké obmedzenia kvôli "vyznačovaniu... nezvratnosti ľudského času"? Význam nie je príčina; a pripísanie významu nie je kauzálnym vysvetlením. (Samozrejme, jestvujú prípady, keď pripísanie významu nejakúmu správaniu vyplní medzeru v inak neuspokojivom kauzálnom vysvetlení, no toto nie je ten prípad).

Interpretatívne zovšeobecnenia nič nevysvetľujú a nie sú ani teoretickými hypotézami vo vlastnom zmysle slova. Interpretatívne zovšeobecnenia sú vzorkami, ktoré môžu byť ľubovoľne selektované, odmietané a modifikované, aby sa skonštruovali interpretácie miestnych javov. Môžu byť užitočné ako také, a iba ako také.

Štrukturalistické vysvetlenia

Štrukturalistické vysvetlenia sa pokúšajú ukázať, že extrémna rôznorodosť kultúrnych reprezentácií vyplýva buď z variácií malého počtu skrytých tém, alebo z rôznych kombinácií konečného repertoáru prvkov, alebo z riadených transformácií skrytých jednoduchých štruktúr.

Všetky varianty štrukturalnej analýzy sa začínajú interpretatívnymi zovšeobecneniami, no vzápätí sa pokúšajú dospieť ďalej, mimo nich. Toto zakorenenie štrukturalnej analýzy v interpretatívnych zovšeobecneniach je obzvlášť zrejmé v diele jedného zo zakladateľov tohto žánru, Georges Dumézila (pozri 1968). Dumézil sa pokúsil ukázať, že všetky mýty a rituály

Indoeurópanov sú variáciami jedného a toho istého skrytého vzorca: obrazu sociálneho života, skladajúceho sa z troch "funkcií": panovanie, vojna a výroba. Tento trojfunkčný vzorec je samozrejme interpretatívnym zovšeobecnením; no Dumézil ho využil vlastným štrukturalistickým spôsobom. Pokúsil sa ukázať, ako tento vzorec spôsobuje rôzne štrukturálne vývody podľa typu kultúrnych javov (panteóny, mýty, epika, rituály atď.) a podľa jednotlivých kultúr. Nehľadal vysvetlenie tohto spoločného vzorca a rozličných štrukturálnych vývodov v interpretácii, ale skôr v histórii, budujúc na modeli historickej lingvistiky.

V Dumézilovom štýle štrukturálnej analýzy, práve tak ako v štandardných interpretatívnych zovšeobecneniach, jedinými vzťahmi medzi reprezentáciami, ktoré môžu byť považované za relevantné, sú vzťahy podobnosti: dve reprezentácie, ktoré sa navzájom podobajú, môžu byť obe interpretované pomocou tretej interpretácie, ktorá abstrahuje od ich rozdielov. Lévi-Strauss (pozri 1963, 1973) rozšíril oblasť štrukturálnej analýzy tvrdením, že systematické rozdiely sú nemenej relevantné ako podobnosti. Tvrdil napríklad, že mýtus možno odvodiť z iného mýtu nielen napodobňovaním jedného mýtu druhým, ale tiež tým, že jeden mýtus systematicky prevercia niektoré vlastnosti druhého: ak je hrdinom prvého mýtu povedzme obor, hrdinom druhého mýtu môže byť trpaslík; ak je hrdinom prvého mýtu zabijak, hrdinom druhého mýtu môže byť liečiteľ atď. Takže medzi reprezentáciami možno objaviť bohatšiu sieť korešpondencií ako iba obyčajné vzťahy podobnosti: takúto sieť možno objaviť buď medzi reprezentáciami toho istého typu - napríklad mýtmi - alebo medzi rôznymi typmi reprezentácií - napríklad mýtmi a rituálmi.

Menget postupuje podľa Lévi-Straussovej línie, keď sa pokúša vzťahnúť couvade k zákazu incestu. Couvade, tak ako ho interpretuje, vyjadruje postupné oddeľovanie sa substancie dieťaťa od substancie jeho rodičov. Zákaz incestu chráni muža a ženu, pochádzajúcich z rovnakých rodičov, pred opätovným splynutím substancí, oddelených pomocou couvade:

"Ide o vzťah kontinuity medzi couvade a zákazom incestu, pretože zákaz incestu udržuje oddelené to, čo oddelil couvade od spoločnej substancie, a zároveň ide o funkčné doplnenie, pretože couvaderiadi komunikáciu v rámci sociálnej skupiny, umožňujúc jej rôznorodosť, a zákaz incestu zakladá jej vonkajšiu komunikáciu" (Menget 1982: 208).

Takéto štrukturalistické hľadisko samo osebe nevysvetľuje couvade; no pokiaľ s ním súhlasíme, mení úlohu vysvetlenia. *Explanandum* už nie je výhradne couvade; je ním komplex reprezentácií a praktík, ktoré majú do činenia s mechanizmom biologickej reprodukcie (tak ako ho chápu

Txikaovia), komplex súdržnosti, ktorú sa antropológ pokúša nastoliť napriek tomu, že sa tento komplex zdá byť na prvý pohľad veľmi pestrý.

Štrukturálna analýza vyvoláva dva problémy, jeden metodologický, druhý teoretický. Metodologický problém je takýto: aby antropológ nastolil štrukturálne vzťahy medzi reprezentáciami, interpretuje ich. Systematické podobnosti a rozdiely sa objavujú skôr medzi výslednými interpretáciami, ako medzi pozorovateľnými a zaznamenanými údajmi. Lenže s trochou interpretačného dôvtipu môžu byť akékoľvek dva komplexné objekty uvedené do takéhoto štrukturálneho vzťahu. Dalo by sa teda ukázať, že povedzme Hamlet a Červená čiapočka sú vo vzťahu "štrukturálneho prevrátenia":

<i>Hamlet</i>	<i>Červená čiapočka</i>
Mužský hrdina	Ženský hrdina
nepriateľský voči svojej matke	poslúchajúci svoju matku
stretáva desivé, nad-ludské stvorenie (Ducha)	stretáva priateľské, pod-ludské stvorenie (vlka)
ktoré je v skutočnosti dobré	ktoré je v skutočnosti zlé
a vraví mu, aby nestrácal čas	a vraví jej, aby sa na chvíľu zdržala
atď.	atď.

Takéto pastiše samozrejme nemôžu znehodnotiť štrukturálnu analýzu. Ilustrujú však jej hranice: spoľahlivosť takejto analýzy nemôže byť väčšia ako spoľahlivosť interpretácií, ktoré používa. A faktom je, že štrukturalisti, tak ako všetci ostatní antropológovia, praktizujú interpretáciu, vedenú v podstate ich intuíciami a bez nejakej explicitnej metodológie. Ba čo viac, interpretové intuície sú samy vedené cieľmi štrukturálnej analýzy so zvyčajným rizikom bludného kruhu a bez zvyčajných záruk.

Teoretický problém, ktorý vyvoláva štrukturálna analýza, je takýto: akým spôsobom predstavuje štrukturálna analýza vysvetlenie kultúrnych javov? Niektorí zástancovia štrukturalizmu vidia vo svojom prístupe iba prostriedok, ako usporiadať údaje - teda skôr prostriedok klasifikovania ako vysvetľovania. Dumézil spájal štrukturálnu analýzu s historickým vysvetlením, Lévi-Strauss spletitejším spôsobom spája štrukturálnu analýzu s bytostne psychologickým druhom genetického vysvetlenia. Štruktúry, odhalené štrukturálnou analýzou sú

považované za produkt ľudského ducha, náchylného vyčleňovať abstraktné štruktúry z konkrétnej skúsenosti a využívať možné variácie týchto štruktúr.

Daná kultúrna skupina napríklad používa reprezentácie zvieracích postáv, aby vo forme mýtu predviedla niektoré základné protiklady: napríklad protiklady medzi prírodou a kultúrou, predkami a potomkami, životom a smrťou. Susedná skupina môže neskôr tento mýtus transformovať tým, že prevráti hodnoty niektorých postáv, takže bude symbolizovať cez a ponad obsah mýtu svoju odlišnosť od susedov, od ktorých bol mýtus skutočne prevzatý. Postupné transformácie mýtu od jednej skupiny po druhú ho môžu zmeniť na nepoznanie; no systematický charakter týchto transformácií umožňuje štrukturálnej analýze vyzdvihnúť skryté spoločné štruktúry, ktoré sú v konečnom dôsledku považované za štruktúry ľudskej mysle. Sám Lévi-Strauss by sotva spájal svoje výskumy s výskumami súčasnej psychológie. Mentálne mechanizmy, ktoré majú generovať kultúrne reprezentácie, sú postulované, no nie sú opísané.

Teoretický problém, ktorý vyvoláva štrukturálna analýza, je všeobecnejšie povedané takýto: komplexné objekty, akými sú kultúrne javy, vykazujú všetky druhy vlastností. Väčšina z týchto vlastností predstavuje epifenomenálne vlastnosti: vyplývajú zo základných vlastností javu, no nepatria medzi tieto základné vlastnosti. V prvom rade nehrajú nijakú kauzálnu úlohu pri vzniku a rozvíjaní javu a teda neprispievajú k jeho vysvetleniu. Štrukturálna analýza vyzdvihuje niektoré systematické vlastnosti javov, no sama osebe neposkytuje nijaké prostriedky na rozlíšenie základných vlastností od epifenomenálnych vlastností. Skrátka, štrukturálna analýza nevysvetľuje; prinajlepšom pomáha objasniť, čo má byť vysvetlené.

Funkcionalistické vysvetlenia

Ukázať, že kultúrny jav má prospešný účinok pre sociálnu skupinu predstavovalo uprednostňovanú formu "vysvetlenia" v antropológii. Funkcionálne analýzy sa líšia podľa typu prospešných účinkov (biologický, psychologický alebo sociologický), ktorý zdôrazňujú. V marxisticky zlepšenej verzii funkcionálnej analýzy (kvôli prehľadu pozri Bloch 1983) sú zohľadnené protikladné účinky a nedostatočné funkcie, vrhajúce svetlo na dynamiku spoločnosti.

Funkcionalistické analýzy boli veľkým zdrojom sociologického pochopenia. Všetky však podliehajú dvom námietkám, jednej dobre známej a týkajúcej sa ich vysvetľujúcej sily, druhej menej známej a týkajúcej sa ich použitia interpretácií.

Môže opis účinkov kultúrneho javu poskytnúť vysvetlenie tohto javu? Principiálne áno, ale s dvomi obmedzeniami: po prvé, účinky javu nikdy nemôžu vysvetliť jeho objavenie sa; po

druhé, aby sme ukázali, ako účinky javu vysvetľujú jeho rozvoj, alebo aspoň jeho pretrvávanie, musíme tvrdiť existenciu nejakého mechanizmu spätnej väzby.

Predpokladajme, že daná kultúrna inštitúcia - napríklad couvade - má prospešné účinky pre skupinu, ktorá ju prijala. Takže ak chceme pomôcť vysvetliť prítomnosť nejakej formy couvade v toľkých spoločnostiach, potrebujeme ukázať, že tieto prospešné účinky významne zvyšujú šance na prežitie kultúrnych skupín, ktoré sú takpovediac "nositeľmi" tejto inštitúcie a tým aj šance na to, aby táto inštitúcia pretrvala. Bremeno takéhoto dôkazu spočíva samozrejme na zástancoch tohto funkcionalistického vysvetlenia.

V praxi sa mnohí funkcionalisti uspokojujú s ukázaním, často s veľkým dôvtipom, že inštitúcie, ktoré skúmajú, majú vôbec nejaké prospešné účinky. Existencia vysvetľujúceho mechanizmu spätnej väzby je sotva zmienená, nieto ešte dokázaná. Predstavme si napríklad funkcionalistku, ktorej východiskom je interpretácia couvade, podobná interpretácii, navrhovanej Mary Douglasovou. Mohla by pomerne ľahko tvrdiť, že couvade posiluje rodinné väzky - najmä väzky medzi otcom a jeho deťmi a teda upevňuje sociálnu súdržnosť. No ako by mohla od tohto tvrdenia dospieť k vysvetľujúcemu mechanizmu spätnej väzby? Ba čo viac, nebolo by veľmi ťažké dokázať, že mnohé inštitúcie, vrátane couvade, majú škodlivé účinky: zrieknutie sa jedla, ktoré podstúpil napríklad Opote a jeho druhovia, môže byť v niektorých prípadoch úplne zničujúce.

Mnohé kultúrne inštitúcie nemajú vplyv na šance na prežitie príslušných sociálnych skupín v takom rozsahu, aby to vysvetlilo ich pretrvávanie. Inými slovami, pre väčšinu inštitúcií nie je opis ich funkcionálnych schopností vysvetľujúci. Dokonca aj keď takýto opis poskytne určité vysvetľujúce pochopenie, tak iba veľmi ohraničeným spôsobom: mechanizmus spätnej väzby nevysvetľuje ani zavedenie kultúrnych foriem prevzatím alebo napodobovaním, ani transformáciu existujúcich kultúrnych foriem.

Iná, menej spomínaná slabosť funkcionalistického prístupu spočíva v tom, že neposkytuje nijaký špecifický princíp na identifikáciu typov kultúrnych javov. Skôr sa nekriticky spolieha na interpretatívny prístup.

Napríklad čo je to, čo robí rozličné miestne výskytu toho istého všeobecného typu, povedzme "couvade" typom, ktorý sa antropológ musí pokúsiť opísať a vysvetliť? Identifikácia typov nikdy nie je založená na samotnej funkcii: napríklad nikto nemôže tvrdiť, že o všetkých rozmanitých praktikách, ktorých "funkciou" je posilovať väzky otec-deti treba tvrdiť, že predstavujú zreteľný, homogénny kultúrny typ. Identifikácia typov nie je založená na správaní:

niektoré správania môžu byť považované za couvade v jednej spoločnosti a za individuálnu neurózu v druhej. V skutočnosti je praktika kategorizovaná ako inštancia couvade iba v súlade s domorodým hľadiskom, nech už sú jej funkcia a črty správania akékoľvek. Lenže domorodé hľadiská sú miestne a dokonca aj v rámci jednej a tej istej kultúry pomerne rôznorodé. Takže v konečnom dôsledku je identifikácia kultúrneho typu založená na syntetickej antropologickej interpretácii pestrosti miestnych interpretácií.

Takže "couvade" je definovaná pomocou interpretatívneho zovšeobecnenia: miestne praktiky, ktoré *môžu byť interpretované* ako rituálne zábrany, uložené budúcemu alebo čerstvému otcovi sú klasifikované ako prípady couvade. Ako som tvrdil vyššie, cenou za takéto interpretatívne použitie je ťažká strata dôveryhodnosti: koncepcia rituálu, koncepcia príslušnej zábrany, znamená to, že sa táto praktika vnúti niekomu, kto je považovaný za otca a ďalej sa mení od kultúry ku kultúre. Na tejto úrovni všeobecnosti, prijatej antropológmi v ich "teoretickej" práci, môžu byť takéto miestne koncepcie interpretované nekonečným počtom spôsobov. Niektoré interpretácie sa udržujú pomocou antropologickej tradície; väčšina miestnych variácií a iné interpretatívne možnosti sú jednoducho ignorované.

Je strata dôveryhodnosti vzhľadom na miestne reprezentácie vyvážená získaním relevancie? Špecifickejšie, sú typy, definované pomocou takýchto interpretatívnych zovšeobecnení užitočnými typmi pre teoretickú prácu? Nevidím nijaký dôvod, aby to tak bolo. Prečo by sme mali očakávať, že všetky výskyty interpretatívne definovaného typu sú súčasťou spoločného, špecifického funkcionálneho vysvetlenia - alebo v tomto prípade špecifického kauzálneho vysvetlenia? To neplatí len pre couvade; platí to pre všetky prípady interpretatívne definovaných inštitúcií - teda pre všetky typy inštitúcií, definované v antropológii. Z kauzálno-vysvetľujúceho hľadiska sú antropologické typológie, založené na interpretatívnych úvahách, úplne ľubovoľné.

Epidemiologické modely

Navrhujem, aby sme "kultúrnymi" nazývali tie reprezentácie, ktoré sú široko a trvalo rozšírené v sociálnej skupine. Ak je to tak, potom nejstvue hranica, nejstvue prah medzi kultúrnymi reprezentáciami a individuálnymi reprezentáciami. Reprezentácie sú viac či menej široko a trvalo rozšírené, teda viac či menej kultúrne. Za takýchto podmienok vysvetliť kultúrny charakter niektorých reprezentácií znamená odpovedať na nasledujúcu otázku: Prečo sú tieto reprezentácie v danej ľudskej populácii úspešnejšie ako ostatné? A aby sme na túto otázku odpovedali, musíme preskúmať šírenie všetkých reprezentácií.

Kauzálne vysvetlenie kultúrnych faktov teda znamená akýsi druh *epidemiológie reprezentácií*. Epidemiológia reprezentácií sa pokúša vysvetliť kultúrne makrojavy ako kumulatívny účinok dvoch typov mikromechanizmov: individuálnych mechanizmov, ktoré sa zaoberajú vytváraním a transformáciou mentálnych reprezentácií a interindividuálnych mechanizmov, ktoré sa prostredníctvom zmien prostredia zaoberajú prenosom reprezentácií.

Z epidemiologickej perspektívy znamená to, o čom antropológovia hovoria ako o *couvade Txikaov*, opakovaný kauzálny reťazec individuálnych myšlienok a správaní. Vysvetlenie takto chápaného javu spočíva v identifikovaní psychologických a ekologických faktorov, na ktorých sa tento kauzálny reťazec zakladá. Nie som schopný poskytnúť epidemiologické vysvetlenie *couvade Txikaov* a pochybujem, že etnografické údaje, ktoré boli zozbierané v úplne odlišnom teoretickom pozadí, môžu poskytnúť požadované svedectvo, aby potvrdili takéto vysvetlenie. Chcel by som však z epidemiologického hľadiska aspoň naznačiť, aký druh otázok tento prípad vyvoláva a aký druh odpovedí by sme mali hľadať.

Ak čelíme predvídateľným rizikám, napríklad popôrodnej úmrtnosti, často nachádzame rituály, zamerané na ochranu proti týmto rizikám. Z epidemiologického hľadiska je opakovateľnosť nebezpečenstiev daného typu ekologickým faktorom, schopným upevniť rituálnu praktiku. Každá praktika, považovaná za obranu proti opakovanému typu nebezpečenstva je pravidelne znovu a znovu aktualizovaná samotným nebezpečenstvom. Lenže deje sa to iba vtedy, keď má skúmaný národ vieru v účinnosť praktiky. Nemožno vysvetliť také praktiky ako *couvade Txikaov* bez vysvetlenia faktu, že sú považované za účinné.

Ak *Txikaovia* veria v účinnosť *couvade*, je to do veľkej miery preto, lebo sa generáciu za generáciou rodili vo svete, v ktorom je takáto účinnosť považovaná za istú. Inými slovami, takáto viera sa zakladá na dôvere v autoritu starších. Z kognitívneho hľadiska by však bolo prekvapujúce, keby pozorovanie prípadov nešťastia nemalo nijaký účinok na pevnosť viery. Ak budeme tvrdiť, že praktika je v skutočnosti celkom neúčinná, mohli by sme očakávať, že viera v jej účinnosť sa bude postupne rozplývať od jednej generácie po druhú, najmä keď je isté, že má zjavné nevýhody.

Sú štyri typy prípadov, ktorých zváženie by principiálne mohlo ľuďom povedať, či je ich praktika účinná alebo nie. Sú to tieto štyri prípady:

1a Praktika bola prísne dodržiavaná a nešťastia sa nevyskytli.

1b Praktika bola prísne dodržiavaná a nešťastia sa vyskytli.

2a Praktika nebola prísne dodržiavaná a nešťastia sa nevyskytli.

2b Praktika nebola prísne dodržiavaná a nešťastie sa vyskytlo.

Ak sa sleduje taká praktika ako couvade Txikaov, ktorá je bez skutočnej účinnosti, zváženie týchto štyroch typov prípadov môže dlhodobo presvedčiť ľudí, že typ nešťastia, ktorého sa obávajú, sa vyskytuje nemenej často, či už sa praktika prísne dodržiuje alebo nie. No v konečnom dôsledku by skúmanie aktuálnych prípadov neposkytlo nijaký dôkaz účinnosti praktiky. Sú tu teda dve možné hypotézy: buď sú ľudia ľahostajní k dôkazom, ktoré môžu získať, alebo sú vývody, ktoré odvodzujú z týchto dôkazov, nezaručené. Sú to kognitívne hypotézy a každá je testovateľná nezávisle od etnografických javov, ktoré môže pomôcť vysvetliť.

Možno ukázať, že nielen ľudia, ale aj iné živočíchy sú schopné spontánne rozvíjať špecifické pravdepodobnosti a brať ich do úvahy, napríklad pri svojom stravovacom správaní. Je však dostatočne dokázané aj to, že v mnohých situáciách sú pravdepodobnosti chybné pochopené a bývajú systematickými spôsobmi prekrúcané.

Všeobecne jestvujú tri dôvody, aby sme očakávali, že prípadom typu 2b - teda prípadom, keď nedodržiavanie praktiky je nasledované nešťastím - bude pripisovaná prepiata vážnosť. Po prvé, jedine nešťastie si vždy vyžaduje vysvetlenie. Po druhé, keď je nedodržiavanie praktiky nasledované nešťastím, môže sa zdať, že ho zapríčinilo. Po tretie, vysvetlenie nešťastia tak, že ho zapríčinilo nejaké ľudské správanie umožňuje pripísať zodpovednosť a poskytnúť aspoň nejakú sociálnu odpoveď na situáciu, ktorá by inak vyvolala bezmocnosť. Za takýchto podmienok chráni nasledovanie praktiky aspoň pred jedným rizikom: pred rizikom, že sa vznesie obvinenie z vyvolania nešťastia. Praktika má úplne objektívne tento druh účinnosti.

Kognitívna dispozícia spontánneho pripisovania prehnanej váhy prípadom, ktoré majú väčšiu relevanciu v živote (no nie nevyhnutne väčšiu štatistickú relevanciu) sa spája s ekologickým faktorom: totiž s frekvenciou rozličných druhov prípadov. Je pravdepodobné (a môže byť experimentálne overené), že keď sa objektívne frekvencie štyroch druhov prípadov menia podľa odlišných typov nešťastia, je ľahšie alebo ťažšie adekvátne zhodnotiť účinnosť alebo neúčinnosť spomínaných rituálnych praktík.

Je napríklad ťažšie zmýliť sa v účinnosti praktiky, ktorá udanlivo chráni proti veľmi vysokému riziku. Dá sa teda predvídať, že neúčinné praktiky, určené na ochranu pred nevyhnutnými nešťastiami, ako napríklad smrť veľmi starých ľudí, podliehajú veľmi rýchlemu kognitívnemu rozplývaniu. Takéto praktiky by mali byť v ľudských kultúrach oveľa zriedkavejšie ako neúčinné praktiky, určené na ochranu pred nešťastiami s priemerným výskytom, ako napríklad popôrodná úmrtnosť v spoločnostiach bez modernej medicíny. Dá sa

tiež predvídať, že keď dodržiavanie neúčinnnej praktiky klesne pod špecifický prah (ktorý je sám funkciou výskytu typu príslušného nešťastia), jej neúčinnosť sa stane zrejmovou a praktika buď vymizne, alebo sa radikálne zmení.

Predošlé poznámky by mohli pomôcť vysvetliť, prečo sa praktiky, určené na ochranu proti rôznym typom nešťastia, môžu upevniť dokonca aj vtedy, keď sú neúčinné. No ako vysvetliť špecifický obsah takýchto praktík? Prečo sa Txikaovia pokúšajú chrániť svojich novorodencov skôr pomocou zdržiavania sa jedla, ako pomocou piesní, alebo v tomto prípade pomocou hostín? Ako východisko by sme si mohli vziať interpretatívne alebo štrukturalistické štúdie, ako napríklad Mengetovu. Takéto analýzy ukazujú, že couvade Txikaov je súčasťou a oblasťou súvislého celku kultúrnych reprezentácií. Dokonca aj keď ponecháme stranou preháňanie, typické pre interpretatívnu antropológiu, je pravdou, že prvky jedinej kultúry majú sklon k pozoruhodnému stupňu súdržnosti. Takáto súdržnosť sama osebe je skôr niečím, čo si vyžaduje vysvetlenie, ako vysvetlením niečoho.

Práve toto epidemiologická a kognitívna perspektíva tvrdí. V procese prenosu sa reprezentácie transformujú. To sa nedeje náhodným spôsobom, ale v smere obsahov, ktoré si vyžadujú menšiu mentálnu námahu a poskytujú väčšie kognitívne účinky. Táto tendencia k zvyšovaniu pomeru námaha-účinkov - a teda *relevancia* prenášaných reprezentácií (pozri Sperber a Wilson 1986/1995) - nasmerováva postupnú transformáciu reprezentácií v danej spoločnosti k obsahom, ktoré sú vzájomne kontextovo relevantné. Zvláštny obsah takej praktiky ako couvade Txikaov bude tým stabilnejší, čím je relevantnejší v kontexte iných kultúrnych reprezentácií Txikaov. Teda vysvetliť couvade Txikaov znamená preskúmať zvláštny kontext, v ktorom sa kognitívne a komunikatívne aktivity Txikaov dejú, pokúsiť sa identifikovať faktory, ktoré prostredníctvom týchto aktivít stabilizujú inštitúciu. Takže epidemiologický prístup môže spolupracovať so štandardnou etnografiou vyvodzovaním už umožnených odpovedí a vzbudzovaním nových výskumov.

Epidemiologický prístup umožňuje vyriešiť metodologický problém, vyvolaný tým, že náš prístup k obsahu reprezentácií je nevyhnutne interpretatívny. Riešenie tohto metodologického problému etnografie nespočíva vo vymýšľaní nejakých špeciálnych hermeneutík, poskytujúcich nám prístup k reprezentáciám, patriacim ku kultúre a ešte nerozdelených v individuálnych hlavách alebo vo fyzických prostrediach jej členov. Riešením je iba to, aby sme urobili spoľahlivou našu obyčajnú schopnosť pochopiť, čo ľudia ako vy, Opote a ja môžu hovoriť alebo myslieť. V epidemiologickom vysvetlení sú vysvetľujúcimi mechanizmami individuálne mentálne mechanizmy a medziindividuálne mechanizmy

komunikácie; reprezentácie, ktoré sa skúmajú, sú reprezentáciami, ktoré sú konštruované a transformované týmito mikromechanizmami. Inými slovami, relevantné reprezentácie sú na tej istej konkrétnej úrovni ako tie reprezentácie, ktoré nás núti interpretovať každodenný sociálny styk.

Ďalšou metodologickou výhodou epidemiologického prístupu je to, že poskytuje zásadný spôsob na identifikovanie typov kultúrnych vecí, pre ktoré je potrebné hľadať všeobecnejšie vysvetlenie. Skutočným objektom pre antropologické teoretizovanie sú typy takých kauzálnych reťazcov, ktoré som opísal. Tieto typy kauzálnych reťazcov sú individualizované podľa vlastností, ktoré hrajú kauzálnu úlohu pri ich vzniku a pretrvávajú. Tieto vlastnosti môžu byť ekologické alebo psychologické: napríklad nestálosť orálnych textov ako protiklad stálosti písaných textov je kľúčovým ekologickým faktorom pri vysvetlení ich vzájomných šírení; vysoká schopnosť zapamätania si rozprávania ako protiklad nízkej schopnosti zapamätania si opisov je kľúčovým psychologickým faktorom. Tieto dva faktory spolupôsobia zvyčajným spôsobom a zdôvodňujú považovanie orálnych rozprávania za skutočný antropologický typ.

Psychologické vlastnosti, ktoré určujú typy kultúrnych vecí môžu obsahovať vlastnosti ich obsahu. Samozrejme, obsahové vlastnosti môžu byť charakterizované iba interpretatívne. Povedať, že rôzne reprezentácie majú spoločnú obsahovú vlastnosť znamená povedať, že môžu byť všetky na danej úrovni a z daného hľadiska interpretované tým istým spôsobom. Táto vlastnosť spoločnej interpretovateľnosti so všetkou svojou neurčitou ešte stále môže stačiť ak aj nie na opísanie, tak aspoň na rozoznanie triedy javov, ktoré sú všetky spôsobené niektorými identickými kauzálnymi faktormi.

Máme napríklad jeden typ údajov, ktorý antropológovia systematicky zbierajú v teréne: genealógie. Podľa spoločnosti a sociálnej triedy sa hĺbka genealógií mení. Niektorí ľudia si pamätajú dlhé línie predkov, kým iní dospejú sotva za generáciu svojich starých rodičov. Ako sa študenti antropológie učia v prvom ročníku, príbuzenstvá, uznávané ako genealogické sa líšia od spoločnosti po spoločnosť a nie sú ekvivalentné vzťahom jednoduchého biologického potomstva. Za takých podmienok je samotná predstava genealógie ako typ kultúrnej reprezentácie interpretatívne definovaná a teda úplne vágna. Stále je však prijateľné, že genealógie sú vo všetkých svojich verziách miestne relevantné a teda kultúrne úspešné čiastočne kvôli univerzálnym dôvodom.

Tvrdím, že v epidemiologickej perspektíve je vysvetlenie kultúrneho faktu - teda šírenia reprezentácií - potrebné hľadať nie v nejakých globálnych makromechanizmoch, ale v

kombinovanom účinku nespočetných mikromechanizmov. Ktoré faktory vedú jednotlivca, aby vyjadroval mentálnu reprezentáciu vo forme verejnej reprezentácie? Ktoré mentálne reprezentácie pravdepodobnejšie konštruujú adresáti verejnej reprezentácie? Ktorá transformácia obsahu npravdepodobnejšie nastáva v tomto procese? Ktoré vlastnosti, či už všeobecné alebo kontextuálne, potrebuje reprezentácia, aby si uchovala relatívne stabilný obsah napriek takýmto opakovaným komunikáciám?

Tieto a iné otázky, ktoré vzbudzuje epidemiologický prístup, sú ťažké; no antropológovia majú aspoň mnohé z nich spoločné s kognitívnymi psychológmi a vzťah vzájomnej relevancie medzi týmito dvomi disciplínami môže rásť a pomôcť. Aby sa na tieto otázky odpovedalo, musia byť ako svedectvá použité interpretácie, tak ako vo všetkých antropologických otázkach. Interpretácie, ktoré si tento prístup vyžaduje, sú však toho istého druhu, ktoré stále používame v našich každodenných stykoch. To ich nerobí neproblematickými, no mali by sme uznať ich dôkazovú hodnotu; v skutočnosti už uznávame dôkazovú hodnotu takýchto interpretácií v osobných záležitostiach, ktoré sú nám oveľa drahšie ako vedecké teoretizovanie.