

NEKATERI VIDIKI PSIHOLOŠKE ANTROPOLOGIJE

Psihološka antropologija kot poddisciplina kulturne antropologije nima v Sloveniji nobene tradicije. Povezanost etnologije z drugimi disciplinami je do neke mere preučena - največ se je tej problematiki posvečal na primer Kremenšek, ki je opisal razmerja med etnologijo in zgodovino, kulturno zgodovino, slavistiko in sociologijo. Šprajc je pojasnil razmerje med etnologijo in arheologijo, Fister pa med etnologijo in arhitekturo. Razmerje etnologije z nekaterimi drugimi vedami so preučevali še drugi avtorji, pri tem pa je ostala nepojasnjena relacija med etnologijo in psihologijo.

Najmočnejša tradicija psihološke antropologije je v Ameriki, zato v pričujočem članku na kratko povzemam njeno zgodovino, skupaj z nekaterimi sodobnimi raziskavami. Opredeljena je kot "študij povezav med osebnostmi posameznikov in sociokulturnih sistemov družb" (Peoples in Bailey 1988: 351). "Raziskava, ki se ukvarja s posameznikom kot nosilcem kulture", po Hsu-ju (1972: 2), spada v to disciplino. Miller definira njene naloge kot "analizirati kulture, ki se izražajo v dejanjih, mislih in čustvih njihovih posameznih članov" (1979: 80). Lahko bi dodala, da v to področje spadajo dela kulturnih antropologov, ki poleg običajnih kulturnih in socialnih dejavnikov vključujejo še psihološke.

Začetke te poddiscipline kulturne antropologije lahko zasledimo leta 1898, ko so člani Torres Straits odprave v Antile, ki jo je organiziral Haddon, posvečali pozornost tudi psihološki spremenljivki.

Psihološka antropologija pa je novo ime, ki ga je predlagal Hsu in je danes širše uveljavljeno za raziskave kulture in osebnosti, ki so se začele leta 1920 v ameriški kulturni antropologiji z avtorji in avtoricami, kot so Goldenweiser, Boas, Mead, Benedict, Sapir, Kardiner, Linton, Kluckhohn itd.

Med pionirska dela spada knjiga Benedictove iz leta 1934 Vzorci kulture (*Patterns of Culture*), ki je imela močan vpliv na razvoj ameriške antropologije. Napisana je bila pod vplivom celostne (geštalt) psihologije in Nietzschejevih terminov (apolinični, dionitični), ki jih je prevzel iz grških tragedij. Benedictova je zagovarjala tezo, da so za vsako kulturo značilni osnovni vzorci, ki so po naravi emocionalni in vplivajo na mišljenje in vedenje članov kulture. Na ta način imajo vpliv na celoten način življenja. Pokazala je, da je v vsaki kulturi prisotna podoba idealnega osebnostnega tipa, ki je pod močnim kulturnim vplivom.

Čeprav omenjeno delo Benedictove še danes pomeni eno izmed klasičnih del ameriške antropologije, pa ne manjka tudi kritik nanj. Avtorici očitajo poenostavljanje, ki je velikokrat pripeljalo do stereotipov in povzročilo, da niso posvečali pozornosti variabilnosti v osebnostni strukturi med posamezniki. Dandanes menijo, da so razlike med posamezniki v vsaki kulturi velike. Navkljub tem očitkom pa

so Vzorci kulture pomemben predhodnik študij o nacionalnem karakterju. Eden izmed ciljev, ki si ga raziskave kulture in osebnosti delijo s kulturno antropologijo, je testiranje hipotez o človeškem obnašanju, o človeški naravi. Psihološko antropologijo zanima tudi testiranje hipotez o človeških psiholoških procesih.

Med pionirska dela spada tudi Odraščanje na Samoi (*Coming of Age in Samoa*), ki ga je Margaret Mead napisala leta 1928. Raziskovala je odnos med adolescenco in kulturo. Posebej jo je zanimalo, če so problemi v puberteti (na primer uporništvu, trmoglavost in občasni izbruhi) fiziološko ali sociokulturno pogojeni. Meadova je ugotovila, da deklice na Samoi v adolescenci niso tesnobne, uporniške in nimajo emocionalnih konfliktov. Kljub temu da je delo še vedno predmet številnih novih polemik (Barnouw, Freeman in številni drugi), je Meadovi uspelo podreti mit o fiziološki pogojenosti težav v puberteti, ki so značilni za zahodne kulture.

Kot sem že omenila, je primaren interes raziskav kulture in osebnosti v odnosu med kulturo in osebnostjo. Poleg sociokulturnih so znanstvenike zanimali še psihološki dejavniki - največ pozornosti so posvečali osebnosti. Vendar pa se je ta termin uporabljal zelo na široko, posamezniki pa so imeli pogosto v mislih različne segmente. Zaradi tega so dela včasih težko primerljiva in je tudi to dejstvo doprineslo k velikemu številu različnih definicij osebnosti. Situacija spominja na tisto o kulturi, ko imamo skoraj toliko definicij kulture, kot je avtorjev, ki pišejo o njej.

Nekatere dimenzije osebnosti pa so tem opredelitvam ponavadi skupne. Hunt (1966: xiii) piše, da se osebnost "(...) v prvi vrsti nanaša na posamezen organizem. Drugič, nanaša se na dolgotrajno, relativno permanentno organizacijo energij, možnosti in procesov v tem organizmu. Tretjič, osebnost je skoraj v celoti pridobljena od drugih posameznikov, in to na dva načina: biološko (vključno genetično) in z učenjem. Četrtrič, vsak posameznik je unikat - nobena človeška osebnost ni enaka v vseh podrobnostih." Razlog je tudi v različnih izkušnjah, ki smo jim izpostavljeni v življenju.

Pogosto mnenje med psihološkimi antropologi je, da sta kultura in osebnost deljeni. Raziskovalce je pogosto zanimalo, do katere mere, in začeli so nastajati koncepti, kot je na primer koncept bazične osebnosti. Na ta način so intrapsihično strukturo članov družbe deducirali z etnografske deskripcije. Po Wallacu (1970: 150) se bazična osebnost nanaša na "strukturo izoblikovanih osebnostnih lastnosti in procesov, ki jih lahko nestatistično pripišemo skoraj vsem članom določene kulture". Za zgoraj omenjeno delo Benedictove lahko rečemo, da je v njem avtorica poiskala osnovne osebnostne strukture: dionizično za Kwakiutle in apolinično za Zunje. Predpostavka te raziskave je bila, da člani sociokulturnega sistema razvijajo skupne osebnosti zaradi podobnih izkušenj, ki so rezultat odraščanja v isti kulturi.

Šibkost teh študij pa je v tem, da so zanemarjale razlike med člani istega sociokulturnega sistema, ki so v vsakem sistemu precejšnje. Te razlike lahko opazimo že v jedrni družini, ko imajo bratje in sestre pogosto različne značajske oziroma osebnostne lastnosti, čeprav so živeli v isti kulturi in imeli iste starše. Študije, ki so poudarjale pomembnost zgodnjih

izkušenj v otroštvu za oblikovanje osebnosti, so bile pod vplivom psihoanalitične teorije.

Nekatere nepravilnosti bazične osebnosti je izpopolnil koncept modalne osebnosti, ki je upošteval variabilnost. Izpopolnjen koncept je bolj statističen. Peoples in Bailey pravita: "Z modalno osebnostjo imamo v mislih tiste elemente osebnosti, ki so veliko ljudem ali večini ljudi skupne, ali pa tip osebnosti, ki je najbolj pogost" (1988: 355). Med prvimi je ta koncept uporabila Cora Dubois, ko je leta 1930 raziskovala ljudstvo Alor na otoku Timor v vzhodni Indoneziji. Uporabljala je psihološke teste, ki so jih po opravljenem terenskem delu interpretirali psihologi in ugotovili, da so imele zgodnje izkušnje v otroštvu res vpliv na modalno osebnost ljudstva Alor. Zaradi pogoste odsotnosti matere in očeta v otrokovem življenju, ker jih niso dovolj ljubkovali in so jim pogosto lagali, so otroci razvili sumničave osebnosti, za katere sta bili značilni nekooperativnost in pomanjkanje samozavesti. Whiting in Child sta razvila model socialnega sistema, v katerem sta pojasnila vplive vzdrževalnih sistemov: ekonomske organizacije, političnih in sociokulturnih norm, ki vplivajo na otrokovo zgodnje učno okolje in na oblikovanje modalne osebnosti. Prav tako pa tudi modalna osebnost vpliva na sociokulturni sistem. Vzgojne metode so najverjetneje najpogostejša vez med sociokulturnim sistemom in osebnostmi, ki se v njem razvijajo (Peoples in Bailey 1988).

Vsekakor pa je težko ugotoviti, katera vzgojna metoda vpliva na določeno osebnostno potezo. Raziskovalci si pri iskanju odgovorov na podobna vprašanja pomagajo s primerjalnim pristopom. Zaradi pretiranega poudarjanja pomembnosti otroštva na oblikovanje osebnosti je prišlo do tako imenovanega determinizma otroštva, ki je eden izmed najpogostejših očitkov raziskavam kulture in osebnosti. Pogosto ga spremlja mnenje, da je pri interpretaciji fenomenov psihološke antropologije potrebno upoštevati še druge teorije, saj psihoanalitična ne zadošča (Barnouw 1963).

Determinizem otroštva pa je značilen tudi za študije o nacionalnem karakterju, ki so se razširile med drugo svetovno vojno. Ameriška vlada je spodbujala tovrstne raziskave, saj jo je v vojnem času zanimalo, da bi Japonce boljše spoznala. Zato se je več raziskovalcev ukvarjalo s preučevanjem japonskega nacionalnega značaja, kot na primer Benedict, Gorer, La Barre. Njihova hipoteza je bila, da strog način učenja uporabe stranišča v otroštvu vpliva na določene poteze v nacionalnem karakterju Japoncev, kot so na primer natančnost, čistoča, perfekcionizem, potlačevanje čustev. Omenjeni raziskovalci so bili mnenja, da je etnografska deskripcija Japoncev podobna psihološkemu opisu kompulzivnega nevrotika v zahodni družbi. Pomanjkljivost teh raziskav je bila v tem, da so se pri opisih zanašali na literaturo in opazovanje nekaterih Japoncev, ki so živeli v Ameriki. Terenskega dela zaradi vojnih razmer namreč niso mogli opravljati. Prav tako pa niso upoštevali več determinant, saj je težko določiti, katera ima največ vpliva na odraslo osebnost. Te napake so poskušali odpraviti nekateri kasnejši preučevalci nacionalnega karakterja, na primer Bateson in Meadova, a jim ni uspelo v celoti (Barnouw 1963).

Poleg terenskega dela so raziskovalci uporabljali še druge metode. Pogoste so bile analize risb, življenjske zgodbe in interpretacije sanj. Včasih so uporabili tudi katerega od psiholoških testov, najpogostejše Rorschachov in test tematske apercepcije. Prvi se je izkazal za interkulturno veljavnega, za drugega pa so ugotovili, da je boljše, če ga prilagodijo specifičnim sociokulturnim sistemom. Psihološki antropologi so testirali Freudove teorije. Malinowski je s svojo raziskavo na

Trobriandu dokazal, da ojdipov kompleks ni univerzalen. (Res pa je, da je Spiro kritiziral rezultate Malinowskega in trdil, da je tudi za Trobriandce značilen ojdipov kompleks). Med najvidnejšimi avtorji, ki so se ukvarjali z aplikacijo psihoanalitične teorije, sta Roheim in Devereux. Ker Freudove teorije reflektirajo kulturno okolje, v katerem so nastajale, prav tako pa tudi evropsko zgodovinsko in socialno okolje tistega časa ter tudi status Freudovih pacientov, po katerih so nastajale, teorije ne zadoščajo za interkulturno razlago psihološko-antropoloških fenomenov (Barnouw 1963, Obeyesekere 1990). Kljub temu je imela psihoanalitična teorija pomemben vpliv na glavne antropološke avtorje, kot so na primer Lévi-Strauss, Turner, Murphy in drugi. Skupna točka antropologije in psihoanalize je tudi v tem, da se v zadnjih letih obe nagibata k interpretaciji. Crapanzano (1992: 295) ima interpretacijo za most med psihoanalizo in antropologijo, vendar pravi: "Tudi v najbolj osnovnih hermenevitičnih sistemih ni končne interpretacije, so le avtoritarne interpretacije". V novejšem času se zdi psihološka antropologija bližje socialni psihologiji kot psihoanalizi. Od prve se razlikuje tudi po tem, da ne uporablja eksperimenta. Medtem ko socialni psihologi pogosto opazujejo eksperimentalne skupine, antropologi pri naravnih skupinah vedno uporabljajo metodo neposrednega opazovanja z udeležbo. Prav tako slednje zanima poleg posameznika in družbe še kultura.

Psihološka antropologija ima še več skupnega z medkulturno psihologijo (*cross-cultural psychology*). Beuchelt (1983) pojmuje obe kot eno disciplino. Navkljub tesni povezanosti med disciplinama se zdi, da medkulturna psihologija sledi osnovnim principom psihologije in jo tako v prvi vrsti zanimajo univerzalnosti v človeškem obnašanju in šele potem kulturne specifičnosti, ki jim ponavadi posvečajo manj pozornosti. Primer medkulturne raziskave, ki odmerja sociokulturnemu in zgodovinskemu kontekstu skoraj zamenljiv pomen, je na primer študija Williamsa in Bestove, v kateri razložita nekatere medkulturne razlike le kot problem medkulturne metodologije (1990). Psihološka antropologija pa sledi osnovnim antropološkim principom (primerjalni, holistični, kulturni relativizem), zanima jo kulturno specifično in tudi univerzalno. Veliko podobnosti ima psihološka antropologija s psihozgodovino, ki je, po njenem ustanovitelju de Mauseu (1981), znanost o zgodovinski motivaciji. Opiše jo kot psihoanalitično naravnano disciplino, ki sledi zgodovini otroštva. Njena predpostavka je, da obstaja evolucija otroštva, posledica katere je napredek v zrelosti, kar pomeni, da človek z napredkom civilizacije zadovoljuje vedno več psihičnih potreb. Psihozgodovina je s svojim poudarkom na psihoanalizi in otroštvu bližja tradicionalnim raziskavam kulture in osebnosti kot sodobni psihološki antropologiji.

Za osemdeseta leta je značilna renesansa psihološke antropologije. Interes za to področje očitno ostaja, spreminja se le metodologija in središnji problemi raziskav. Sodobne raziskave ne posvečajo več glavne pozornosti osebnosti, temveč predvsem jazu (*self*), čustvom, osebi (*person*), meji med normalnim in patološkim, motivaciji, itd.

Sodobna psihološka antropologija ima mnogo skupnega s kognitivno antropologijo (Shweder, D'Andrade in drugi) in simbolno antropologijo (Geertz in drugi). Nekateri avtorji imajo kognitivno antropologijo, ki se med drugim osredotoča na ljudske spoznavne sisteme, za del psihološke antropologije. Ne glede na znanstveno vrtičkanje je med omenjenimi antropologijami pogosto težko ločiti, saj se njihove meje prekrivajo in jih nenazadnje niti ni potrebno določati. Barrett meni, da je psihološko antropologijo težko ločiti od antro-

pologije na splošno, saj je njen značaj izrazito sintetičen, le da prva nekaj več poudarka posveča spoznavnim procesom in vzgojnimi metodami (1984: 44). "Za psihološko antropologijo bi lahko označili sintezo raziskovanj 'melhejske' strani človeka: ideologije, norm, verovanj, motivacije in socializacije. Če temu rečemo tako, potem je tudi potreba po sintezi 'trde' strani človeka: socialne strukture, socialne organizacije, sistema, institucij, vlog itd." (Barrett 1984: 44).

Pomemben delež med deli novejših psiholoških antropologije, ki se osredotočajo na čustva, ima knjiga Michelle Zimbalist Rosaldo *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Avtorica je preživela med Ilongoti na Filipinih nekaj let, od 1967 do 1969 in še devet mesecev v letu 1974. Knjiga *Knowledge and Passion* je poskus interpretacije emocionalnega življenja Ilongotov. Ilongoti so (bili) lovci na glave in avtorico je zanimalo, zakaj ubijajo ter kakšno vlogo ima lov na glave v njihovem socialnem življenju. Avtorica je prek jezikovnih izrazov, ki izražajo čustva, podala zelo natančen poskus prevoda ene kulture v drugo. Tako je na primer ugotovila, da sta *liget* in *beya* vpletena globoko v socialno življenje Ilongotov, pri čemer prvi izraz pomeni neko "energijo, strast", drugi pa "znanje". *Liget* je zelo povezan z lovom na glave. *Liget* je zelo povezan z lovom na glave. Če moški dokažejo, da imajo veliko *ligeta*, imajo višji status v družbi. Včasih so morali samski moški pred poroko ubijati, da so se potem lahko poročili, in je bilo ubijanje nekakšen obred prehoda. Danes, ko so Ilongoti v veliki meri pokristjanjeni, je ubijanje prepovedano. Vendar pa ljudje, posebno še samski moški, žalujejo za starimi šegami. Lov na glave namreč ni bil le trenutek, ko se uresniči *liget* mladostnika, temveč je pomenil reprodukcijo vitalne energije družbe. Imeti *liget* pomeni za Ilongote imeti zdravje, moč in energijo. Lov na glave je bil pogost tudi ob smrti kakšnega voditelja ali sorodnikov, saj pravijo, da imajo takrat "težko" srce, bremena pa se najlažje znebijo z ubijanjem. S tem, ko ne smejo več ubijati, sta ranjena njihova ugled in ponos, prizadeti so tudi občutki lastne vrednosti.

Michelle Rosaldo je v omenjenem delu ugotovila, da se čustva v marsičem razlikujejo od zahodnega koncepta čustev. Na ta način *liget* ni bil prevedljiv z besedo jeza. Po njenem mnenju se izraza sicer prepletata, vendar nista zamenljiva. Spiro je kritiziral njeno mnenje, saj je bil zanj *liget* sinonim za jezo, kot je bila opredeljena v zahodni psihološki teoriji. Medtem ko Michelle Rosaldo zagovarja mnenje, da čustva ne glede na podobnosti niso med seboj nič bolj podobna kot družbe, v katerih živimo, Spiro zagovarja mnenje, da delujejo na isti način kot naša (White 1992: 24, 25, 26). Kot opisuje White, je med tema avtorjema prišlo do spora zaradi različnih pogledov na čustva: Spiro je zagovarjal biopsihološki pristop, Rosaldova pa etnopsihološki. Prvi sledi psihoanalitični teoriji in se osredotoča na povezavo med nezavednim, ki povezuje agresivne izraze s potlačeno jezo. Po etnopsihološkem modelu, ki vključuje kulturne modele in procese interakcije v opredelitvi čustev, so etnopsihološki konstrukti konstitutivni elementi emocionalnih izkušenj. White (1992: 26) navaja Solomona, ki kritizira fiziološke teorije emocij, in pravi, da so emocije sestavljene iz "socialnih odzivov, ki dobijo svoj pomen v sklopu kulturno interpretiranih odnosov oseba-oseba in oseba-situacija". Tako je zahodni model jeze kot nekakšen scenarij, v katerem percepcija dejanja, ki žali, ustvari željo po tem, da bi tisti, ki ga žalijo, ranil tistega, ki ga žali. Ne glede na spor med Rosaldovo in Spirom *Knowledge and Passion* ostaja eno izmed klasičnih del sodobne psihološke antropologije, v katerem je avtorica upoštevala

razumevanje Ilongotov z njihovega vidika. Ena izmed odlik pisanja Michele Rosaldo je namreč v tem, da poskuša ugotoviti, kako človek razume sebe in gleda na svoja dejanja in vedenje kot na ustvarjene iz teh razumevanj. To pa je ravno tisto, kar Spirova kritika spregleda, saj opazuje dejanja in vedenje človeka iz perspektive tuje kulture.

Raziskave Michelle Rosaldo so bile najbolj plodne pri preučevanju prepletenosti problematike jaza in emocij. (Tu ne omenjam velikega prispevka avtorice tudi k feministični antropologiji, saj me v okviru pisanja o psihološki antropologiji tokrat ta problematika ne zanima.) O jazu so pisali tudi številni drugi avtorji, vendar le redko kdo koncepte jaza in osebe tako jasno opredeli kot Michelle Rosaldo. Kar zadeva opredelitve, vlada na tem področju namreč velika zmeda. Avtorji ponavadi pišejo o jazu in osebi, ne da bi ju opredelili, in je pogosto težko uganiti, na kaj s tem sploh mislijo, saj se ti aspekti identitete medkulturno zelo razlikujejo. Jasno opredeljeni koncepti so torej dodatna kvaliteta pisanja Michelle Rosaldo, ki se je na žalost končalo z naslednjim omenjenim prispevkom, ki je izšel po njeni smrti.

V tekstu *Toward An Anthropology of Self and Feeling* (1984) Rosaldova opredeli odnos med mislijo in čustvi. In sicer pravi, da "tako kot misel ne obstaja izolirana od čustvenega življenja, tako so tudi čustva kulturno urejena in ne obstajajo ločena od misli" (1984: 137). Čustva torej niso nekaj nasprotnega misli, temveč "kognicije, ki se nanašajo na 'mene' in torej vključujejo tudi misli" (1984: 138). Po njenem mnenju se čustva oblikujejo z mislimi in misli so polne čustvenih pomenov. Med seboj se razlikujejo po vpletenosti subjektov jaza. "Čustva so misli, ki so na neki način 'občutena' v razburjenju, utripanju srca, v gibanju naših jeter, uma, srca, želodca, kože. Vključujejo tudi misli, in to tiste, ki imajo pomen 'Jaz sem udeležen'" (1984: 143). Za kulturne in še posebno psihološke antropologe je pomembno njeno kasnejše izvajanje v omenjenem članku: "Čustva niso substance, ki jih odkrijemo v krvi, temveč družbene šege, ki jih organizirajo zgodbe, v katerih nastopamo in jih pripovedujemo. Strukturirana so z našimi oblikami razumevanja" (1984: 143). Kajti dejstvo je, da reagiramo z jezo in napetostjo, če nas nekdo užali. Kaj pa ob tem občutimo, je odvisno od tega, kako razumemo, kar se je zgodilo, in konstruiramo različne možnosti za naš odziv.

Kar zadeva osebo in jaz, Rosaldova ugotavlja, da je univerzalno dejstvo, da ima vsak človek občutek, da ima z ljudmi nekaj skupnega, v marsičem pa se od njih razlikuje. V tem je koncept jaza kulturno univerzalen. V čem se razlikuje, je odvisno od posameznika in sociokulturnega okolja, v katerem živi. Jaz se nanaša na enkratno, spontano, notranje, zasebno; oseba pa se nanaša na masko, vlogo, pravilo ali kontekst. Avtorica zagovarja mnenje, da je distinkcija med jazom in osebo zahodni konstrukt. Navaja Ilongote, ki med tema dvema konceptoma ne ločijo. Podobna dejstva je zasledila tudi v številnih etnografskih monografijah. Ilongoti, na primer, nimajo konstantnega jaza: nekdo, ki je bil prej njen sorodnik, lahko kasneje postane njen sin. Prav tako se spreminjajo tudi osebna imena, na primer ob boleznih, selitvi, poroki, novem prijateljstvu. S tem se spremeni tudi ravnanje in občutenje do teh ljudi. Pomembna je torej situacija, v kateri se človek nahaja, ne toliko to, kar je prirojeno ali plod življenjskih izkušenj. Pri Ilongotih ni razlike med tem, kako se predstavljajo, in jazom. Njihov najgloblji občutek, kdo so, lahko najdemo v skupku dejanj, bodisi lovu, lovu na glave, pridevanju riža, v vsem tistem, kar ima neko energijo ali *liget* (jezo), ki oblikuje "zdrava človeška srca" (Rosaldo 1984: 146). Raziskave Michelle Rosaldo presegajo tradicionalno mišljenje

znanstvenikov, ki je (bilo) ujeta v logiko binarnih opozicij.

Pomemben prispevek k preučevanju jaza in osebe je delo Fajansove: *The Person in Social Context: The Social Character of Baining 'Psychology'* (1985). Avtorica ločuje med jazom, osebo in posameznikom, saj se ji zdi to prikladen način za analizo. Vendar pa je oseba pri etnični skupini Baining tista, ki se je izkazala za povednejšo. Po mnenju Fajansove so ravno "v konstrukciji in akciji osebe vsakdanje aktivnosti, odnosi in simboli integrirani v sistem, ki se reproducira" (1985: 368). Ko delujejo kot socialne osebe, so ljudje iz skupine Baining predvidljivi. Če ravnaajo drugače od teh pričakovanj, se nehalo obnašati kot družbena bitja in postanejo kulturno nepredvidljivi. Avtorica sledi Maussovi opredelitvi osebe, vendar jo označi kot zahodni koncept. Mauss išče korenine koncepta osebe v besedi "*personage*", ki vsebuje različne lastnosti maske. (Fajansova piše o vlogi.) Vendar pa je beseda kmalu razvila še druge pomene poleg maske. Po Maussu so ji pripisali kasneje še moralni značaj in le temu pripisali še zavest (Fajans 1985: 370). V Baining sociokulturnemu sistemu ne posvečajo veliko pozornosti posamezniku/ici, ta koncept postane pomemben šele kot nasprotje osebe. Osebo vidi Fajansova kot entiteto z mejami, ki jo sestavljajo različne oblike socialnega vedenja, normativna moč in različne omejitve, medtem ko je posameznik entiteta s ponotranjeno zavestjo, občutki, cilji, motivacijami in aspiracijami (Fajans 1985: 370). Meje osebe se raztezajo čez fizično telo in so medkulturno spremenljive. Avtorica na žalost v svojem članku ne pojasni njenega videža razlike med jazom in osebo.

Pri opredelitvi osebe igrajo pomembno vlogo čustva, saj označujejo meje osebe. Opredeli jih kot "kulturno konstruirane vzorce občutenj in vedenja" (Fajans 1985: 375). V sociokulturnem sistemu Bainingov so občutki sramu (*angirrup*, *akalup*) najpomembnejša čustva. Zanimivo je, da jih je "sram" imeti lastne otroke, medtem ko se ne "sramujejo" posvojenih. Posvojitve otrok so v njihovem sistemu namreč pogoste. Po mnenju Fajansove za pripadnike skupine Baining niso vsi občutki enako pomembni. Poleg občutka sramu sta pomembna še občutek lakote in tako imenovani *awumbuk*. Občutek lakote je značilen tudi za osamljenost, zato gosta, ko pride k njim, vedno pogostijo. Za ljudstvo Baining lakota ni le fizično stanje, temveč tudi čustvo. *Awumbuk* je občutek, ki ga občutijo, ko nekdo odpotuje, bodisi sorodnik ali pa nekdo, ki je le nekaj dni delil bivališče in hrano z njimi. Simptomi *awumbuka* so utrujenost, dolgo spanje proti jutru, nesposobnost začeti opravila, pomanjkanje uspeha in aktivnosti ter dolgočasje. Fajansova pravi, da meje osebe niso stalne, temveč se spreminjajo in prilagajajo na različne situacije (1985: 381). Vendar pa ne pojasni razlike med zahodnim konceptom sramu in "sramom" Bainingov, prav tako nejasne ostanejo številne opredelitve.

O dožemanju osebe in jaza pri etnični skupini Ifaluk (Mikronezija) ter o vlogi etnopsiholoških študij piše Catherine Lutz v članku *Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behaviour and Consciousness Among the Ifaluk* (1985). Avtorica citira Hallowella, ki pravi, da sta samozavedanje in koncept osebe univerzalna, hkrati pa tudi kulturna fenomena (1985: 36). Etnična skupina Ifaluk loči med tremi osnovnimi kategorijami akterjev: med *yaremat* (človeške osebe), *yahus* (duhovi) in *yahusali got* (katoliški bog). Človek postane oseba že pred porodom, in sicer v šestem ali sedmem mesecu po spočetju, saj je takrat zarodek že podoben človeku. Res, da je otrok oseba, vendar do njenega/njegovega petega leta menijo, da ne ve, kaj dela, in ima podoben status kot duševni bolniki, dokler nima socialne inteligence, ki jo doseže, ko ima

šest let. Po Lutzovi se duh loči od osebe po moči in namenu. Duhovom pripisujejo, da večkrat, kot žive osebe, komu škodujejo. Prvi lahko vplivajo na sanje ljudi in povzročajo bolezni. Katoliški bog se konsistentno obnaša tako kot glavni ljudje na otoku: v svojem vedenju poudarja skupne vrednote in skrb za druge. Koncept *yaremat* se najpogosteje uporablja v smislu posameznika/ce, kot na primer v vprašanju: "Kdo sta ti dve osebi tuka?" (Lutz 1985: 43). Velikokrat tudi za prvo osebo ednine uporabljajo prvo osebo množine, saj jim "jaz" zveni, kot da preveč izpostavlja sebe, se hvalijo. Tudi o hrani govorijo kot o "naši" hrani. Za bolj zasebna pa imajo na primer oblačila in nože. To so področja, ki označujejo meje avtonomije in jaza. Ljudje iz etnične skupine Ifaluk zelo redko govorijo o svojih potezah in vedenju, bolj pogosti opisi jaza in drugega so prek situacij in dejanj. V nasprotju z zahodnim pojmovanjem ne ločijo med mislimi in emocijami, med glavo in srcem, med zavednim in nezavednim umom. Poudarjena je enotnost, nedeljenost oseb. "*Niferash* (naše notranje) je eden najbolj splošnih terminov, ki opisujejo jaz. Govori o fizioloških in psiholoških strukturah in funkcijah. Obsega misli, čustva, želje, bolezni in fizične občutke" (Lutz 1985: 46,47). Aspekto *niferasha* najboljše opišeta termina *nunuwan* (misel/čustva) in *tip* (volja/čustva/želja). Poleg teh dveh "naše notranje" sestavljajo še drugi aspekti: *pechaty* (lakota), *metagi* (bolečina) in *muvegiligil* (občutki spolnosti). "Pripadniki etnične skupine Ifaluk poudarjajo, da je emocionalno življenje njihovo družbeno življenje" (Lutz 1985: 56). Avtorica pravi, da se večina vsakodnevnih razlag vedenja na atolu Ifaluku nanaša na situacijske vzroke določenih dejanj in s temi povezanih mentalnih stanj. "Emocionalna stanja so pogosto medij, prek katerega ljudje govorijo o teh situacijah, tako kot so določene situacije povezane z določenimi čustvi, ki so spet povezane z določenimi dejanji. Pri nepričakovanem vedenju gre torej za neskladnost med situacijo in čustvom" (Lutz 1985: 56). Najbolj so cenjene osebe, ki so *maluwelu* (nežne, mirne in tihe), saj so njihove interakcije harmonične in kooperativne.

Po mnenju Lutzove etnopsihologijo zanima način, s katerim ljudje konceptualizirajo in razlagajo svoje mentalne procese, obnašanje in odnose z ljudmi, prav tako kot tudi tiste od drugih. Etnoteorije razlagajo variabilnost v svetu. Etnopsihološko znanje prinaša vedenje o predvidljivosti obnašanja in moralnosti. Avtorica navaja Wallaca, ki pravi, da etnopsihološki znanstveni spekter "ni le filozofski stranski produkt vsake kulture, kot senca, temveč je ogródje konkretnih kognitivnih predpostavk, na katerega je pripeto meso vedenja" (Lutz 1985: 36). Nadalje avtorica pravi, da je naloga etnopsiholoških študij preučevati, kaj ljudje govorijo in delajo v vsakodnevnem življenju. Ravno besede, ki opisujejo jaz in drugega, sestavljajo osnovne elemente, iz katerih so zgrajene etnopsihološke trditve. Etnopsihološko znanje je razvidno iz izrečenega in neizrečenega. Lutzova pravi (1985: 56), da vloga etnopsihologije ni le v opisovanju in razlaganju, temveč tudi v vrednotenju vedenja v nasprotju s kulturnimi vrednotami. Na ta način nastane nekaj kontrole nad tem vedenjem. Pri tovrstnem raziskovanju se zavzemam za upoštevanje kulturnega relativizma, ki dopušča tudi pogled od znotraj. S takim pristopom se poskušamo izogniti etnocentrizmu raziskovalcev.

Primer patološkega vedenja obravnava na primer članek Petra W. Blacka z naslovom *Ghosts, Gossip and Suicide: Meaning and Action in Tobian Folk Psychology* (1985). V njem avtor obravnava ljudsko psihologijo ljudstva Tobi, ki živi v Mikroneziji. Avtor se osredotoči zlasti na zgodbo o Alfredu,

dvainštiridesetletnem očetu šestih otrok, ki je poskušal narediti samomor. Alfredo je živel ločeno od žene, ki je živela na drugem otoku. Imel je razmerje z neko mlado deklico, kar je povzročilo v vasi veliko govoric. Večer pred dogodkom je k Alfredu prišla dekletova mati in se nanj razjezila, ker ima z njeno hčerko razmerje, saj bi si slednja lahko dobila koga boljšega za zakon kot ločenca s šestimi otroki. (Na otoku je bilo namreč premalo žensk za poroko, zato so bile mladenke zelo iskane.) To je povzročilo občutke sramu v Alfredu, ki se je naslednji dan namenoma ranil z nožem, se poslovil od otrok in se namenil v gozd narediti samomor. Sovaščani so se ga odpravili iskat. Našli so ga na drevesu, na katerega je bila pritrdjena vrvi. Iz nje je bila narejena zanka, ki je bingljala z drevesa. Kmalu po pogovoru s sovaščani je prišel Alfredo z drevesa, vendar je isti dan še trikrat poskušal narediti samomor. Ko se je vrnil domov, se je še enkrat ranil z nožem, na srečo so bile rane le površinske. Mnogi ljudje niso vedeli, kako naj se vedejo, saj v sociokulturnem sistemu ljudi s Tobija ni bilo jasno, kako naj se obnašajo do suicidalne osebe. Kot se je kasneje izkazalo, se je Alfredo nameraval ubiti zaradi sramu, ki ga je občutil ob oštevanju matere njegove ljubice, in zaradi govoric, ki jih je njuna zveza povzročila. Dejstvo je, da je le Alfredo pripisoval govoricam tako velik pomen, to drugače ni bila navada v vasi. Kar pa zadeva sram, je bilo za Tobijce zelo pomembno, da se izogibajo situacij, v katerih bi se lahko počutili osramočeni. Kadar pa se je to že zgodilo, so verjeli, da se osramočena oseba lahko vede, kot da bi jo obsedel duh. Takrat se oseba lahko umakne iz vasi in gre živeti v grm, vzame nož in gre po vasi ubijati, ali pa naredi samomor. Vse tri reakcije so socialno nezaželene. Alfredo je bil v šibki situaciji, ker ni imel žene, bratov ali sestra ali kakšnega vplivnega starejšega sorodnika, ki bi ga branil pred govoricami. Vez z njegovimi otroki je bila prešibka, da bi bil trdno integriran v družbo (Black 1985: 287). V svoji osamljenosti je Alfredo s poskusom samomora pripravil ljudi do tega, da so začeli skrbeti zanj. Black je zapisal, da je svojo analizo Alfredovega primera pokazal, da "kulturne predpostavke o osebah niso namenjene le interpretaciji dogodkov, temveč predstavljajo tudi osnovo za vrednotenje in dejanja" (1985: 289). Zanimivo je tudi avtorjevo pisanje o empatiji. S tem misli na identifikacijo etnografa z "domačinom", kar se mu zdi pogoj za uspešno terensko delo.

Verjetno ne naredimo nikomur krivice, če za najvidnejšega sodobnega psihološkega antropologa štejemo Roberta A. LeVinea. Je kritik raziskav kulture in osebnosti, vendar jih ne označuje le kot slepo ulico, kot to počnejo nekateri drugi antropologi, temveč najprej razvija tisto, kar se je izkazalo za plodno. Tako lahko večkrat opazimo, da sodobna psihološka antropologija ni pretrgala s tradicijo raziskav kulture in osebnosti, saj gre pri sodobnem preučevanju večkrat za dopolnjene koncepte in naprej razvite teorije, ki so se pojavile že v raziskavah kulture in osebnosti. Tako na primer tudi Roberta A. LeVinea še vedno zanima koncept kulture, za katerega se je zanimala že Ruth Benedict, ki je 1934 napisala knjigo *Patterns of Culture*. LeVine pa piše o *Properties of Culture: An Ethnographic View* (1984). Pri preučevanju socialnih procesov in razvoja posameznika se mu je zdelo neogibno preučevati tudi koncept kulture. Po njegovi opredelitvi je kultura "organizacija idej, ki je vsem skupna in vsebuje tudi intelektualne, moralne in estetske standarde, ki prevladujejo v skupnosti, prav tako kot tudi pomeni komunikacij" (LeVine 1984: 67). Vendar pa po avtorjevem mnenju formalne definicije ne razjasnijo kulture. To je mogoče z etnografskim pristopom. Ta namreč poišče tiste lastnosti kul-

ture, ki imajo središčen pomen. Med lastnostmi kulture avtor izpostavi štiri: kolektivno, organizacijsko naravo kulture, mnogoterost in spremenljivost.

Čeprav se člani skupnosti ločijo med seboj po mišljenju, občutkih in vedenju, na skupen način razumevajo simbole in situacije, v katerih komunicirajo. Brez skupnega razumevanja simbolnih oblik, kot so kretanje, obleke, lastnosti, pisava, medosebni odnosi itd., socialna komunikacija ne bi bila možna (LeVine 1984: 68). LeVine pravi, da je naloga etnografa, da odkrije tiste oblike simbolnih dejanj, v katerih so skriti skupni pomeni in ki omogočajo smiselno življenje za člane določene družbe (1984: 69). Pri preučevanju tujih kultur so raziskovalci odkrivali določen red v družbah, ne le kar zadeva komunikacijske konvencije, temveč tudi v različicah "zdrave pameti", v dejanjih, skozi katera gledajo na svet, v katerem so udeleženi. Kar zadeva mnogotere lastnosti kulture, LeVine opisuje etnografovo nalogo podobno tisti jezikoslovca, ki preučuje slovnico jezika. Informatorji namreč ne morejo povedati pravil, s katerimi tvorijo stavke, čeprav jih ves čas uporabljajo in govorijo po gramatičnih pravilih. Etnograf naj bi odkrival mnogotere pomen simbolov, kot so, na primer, besede, ki imajo središčen pomen v mnogoteri naravi kulture. Čeprav je mnogo nabiralsko-lovskih kultur ogroženih in njihove šege izginjajo, se svetovne kulture kot celote ne homogenizirajo, ne glede na to, da sprejemajo zahodne potrošniške vrednote in zbirokratizirane oblike. Redukcionisti (marksisti, neoklasični ekonomisti, kulturni materialisti, ortodoksni freudovci in sociobiologi) verjamejo v enotnost struktur in oblik človeškega življenja, kulture in motivacije v vseh časih in krajih. Nagnjeni so k temu, da minimizirajo kulturne razlike. Na drugi strani pa kulturni fenomenologi, kot jih poimenuje LeVine (1984: 80), vztrajajo pri mnenju o enkratnosti kultur kot simbolnega sveta ljudi s skupno zgodovino. LeVine zavzame pozicijo, ki je na sredini med obema skrajnostima. Pravi, da etnografski dokazi pričajo o večji variabilnosti, kot jo predvidevajo obstoječi teoretski okviri. Zavzema se za etnografski in komparativni pristop. Opozarja tudi na preučevanje pridobivanja kulture v otroštvu, na katerega je opozarjal v klasičnih raziskavah kulture in osebnosti že Sapir. Na tem področju se mu zdijo prihodnje raziskave najbolj obetavne (1984: 84). Postavi analogijo med kulturo in zgradbo. Na več načinov lahko namreč poznamo zgradbo. Arhitekti in gradbeniki imajo do nje drug odnos kot naključni obiskovalci. Ti se spet ločijo od tistih, ki v njej vsak dan delajo, in ti spet od tistih, ki v njej stanujejo. "Kot del kolektivne realnosti za vsakega, ki pride z njo v stik, zgradba dopušča mnogotere oblike razumevanja" (1984: 85). Pri tem prejšnje dožemanje ni izgubljeno (človek lahko zgradbo oziroma kulturo dožame na več načinov; ko se rodi, jo dožame drugače kot takrat, ko je odrasel), temveč predstavlja emocionalno osnovo odzivov na simbole. Mnogoterost izkušanj čez čas ustvari tudi mnogoterost pomenov (LeVine 1984: 86).

Pomembni sodobni psihološko-antropološki avtorji so poleg že omenjenih še: Richard A. Shweder, Roy G. D'Andrade, Robert C. Solomon, Melford E. Spiro, Meyer Fortes, Theodore Schwartz, Geoffrey M. White, Sara Harkness, Robert I. Levy, Nancy Scheper-Hughes, Vincent Crapanzano in drugi. Problem v psihološki antropologiji je, da velikokrat preučuje procese in strukture, ki jih je težko neposredno opazovati (abstraktne in obče kategorije), zato terensko delo pogosto zahteva daljše bivanje na terenu.

Literatura

- BARNOUW, Victor 1963: Culture and personality. The Dorsey Press. Illinois.
- BARRETT, Sidney R. 1988: The Rebirth of Anthropological Theory. University of Toronto Press. Toronto.
- BEUCHELT, Eno 1983: Psychologische Anthropologie. V: FISCHER, H. (ur.): Eine Einführung. Dietrich Reimer Verlag. Berlin, str. 345-363.
- BLACK, Peter W. 1985: Ghosts, Gossip, and Suicide. Meaning and Action in Tobian Folk Psychology. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 245-301.
- CRANPANZANO, Vincent 1992: Some Thought on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology. V: SCHWARTZ, WHITE, LUTZ 1992, str. 294-311.
- FAJANS, Jane 1985: The Person in Social Context. The Social Character of Baining 'Psychology'. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 367-401.
- FORTES, Meyer 1980: Anthropology and the Psychological Disciplines. V: GELLNER, E. (ur.): Soviet and Western Anthropology. Duckworth. London, str. 195-217.
- HSU, Francis L. K. (ur.) 1972: Psychological Anthropology. Schenkman Publishing Company. Cambridge.
- HUNT, Robert 1966: Psychological Anthropology. Chicago.
- LEVINE, Robert A. 1984: Properties of Culture. An Ethnographic View. V: SHWEDER, LEVINE 1984, str. 67-88.
- LUTZ, Catherine 1985: Ethnopsychology Compared to What? Explaining Behaviour and Consciousness Among the Ifaluk. V: WHITE, KIRKPATRICK 1985, str. 35-80.
- de MAUSE, Loyd 1981: What is Psychohistory? The Journal of Psychohistory 9/1981, št. 2, str. 178-184.
- MEAD, Margaret 1982 (1928): Coming of Age in Samoa. The New World Literature. New York.
- MILLER, Elmer S. 1979: Introduction to Cultural Anthropology. Prentice/Hall Inc. New Jersey.
- PEOPLES, James, Garrick BAILEY 1988: Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology. West Publishing Company. New York.
- ROSALDO, Michelle 1984: Toward an Anthropology of Self and Feeling. V: SHWEDER, LEVINE 1984, str. 137-158.
- ROSALDO, Michelle 1980: Knowledge and Passion. Illegitimate Notions of Self and Social Life. Cambridge University Press. Cambridge.
- SCHWARTZ, Theodore, Geoffrey M. WHITE, Catherine A. LUTZ (ur.) 1992: New Directions in Psychological Anthropology. Cambridge University Press. Cambridge.
- SHWEDER, Richard A., Robert A. LEVINE (ur.) 1984: Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion. Cambridge University Press. Cambridge.
- WALLACE, Anthony F. C. 1970: Culture and Personality. Random House. New York.
- WHITE, Geoffrey M. 1992: Ethnopsychology. V: SCHWARTZ, WHITE, LUTZ 1992, str. 21-47.
- WHITE, Geoffrey M., John KIRKPATRICK (ur.) 1985: Person, Self, and Experience. University of California Press. Los Angeles.
- WILLIAMS, John E., Deborah L. BEST 1990: Sex and Psyche. Gender and Self Viewed Cross/Culturally. Sage Publications. London.

Summary

SOME ASPECTS OF PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY

Natalija Vrečer

In the article *Some Aspects of Psychological Anthropology* the authoress gives the history of this subdiscipline of the cultural anthropology. As psychological anthropology has no tradition in Slovenia, whatsoever, the authoress follows mainly the American tradition, which deals with this kind of research since 1920. The beginning of the discipline reaches back to the end of the 19th century. After 1920 in the USA started the so called culture and personality research which later renamed as psychological anthropology. The culture and personality research included beside the sociocultural variables also the psychological ones, they mainly researched the personality. The main critique to this kind of research is childhood determinism as the researches centered mainly on the ways of upbringing. The main authors were Benedict, Mead, Goldenweiser, Malinowski, Boas, Sapir, Kardiner, Linton, Kluckhohn and so on. For the 1980's the revival of psychological anthropology was characteristic. The research focused on self, person, motive and emotion. The main authors writing the contemporary psychological anthropology are M. Rosaldo, Lutz, Fajans, Levine, Fortes, Spiro, Shweder, White, Levy and so on. The problem with the psychological anthropology is that it deals with the phenomena and structures which are difficult to be observed, therefore the participant observation takes longer time than usually.