

OKTATÁSI SEGÉDANYAG
ELTE BTK KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA TANSZÉK

Sorozatszerkesztő:
A.Gergely András

A.Gergely András (szerk.)

Politikai antropológiai források

/nyersfordítások/

/Kizárólag oktatási használatra!
Könyvkereskedelmi forgalomba nem hozható!/

Készült a Szimbiózis Kulturális Antropológia Alapítvány segítségével, a szak
hallgatóinak fordításaiból. Összeállításához segítséget nyújtott az MTA PTI
Etnoregionális Kutatóközpontja.

Budapest, 2000.

E tanulmányok az ELTE Bölcsészettudományi Karának Kulturális Antropológia tanszékén folyó szakoktatás segítése céljával kerültek lefordításra, megjelenésüket a Szimbiózis Alapítvány támogatása, valamint az MTA Politikai Tudományok Intézetének Etnoregionális Kutatóközpontja segítségével tette lehetővé. Kiadásukat az OTKA T 018210 számú kutatási támogatás biztosította.

© A. Gergely András, Budapest, 2000.

Fordítók: Béres-Deák Rita, Berki Judit, Csige Eszter Ibolya, Demetrovics Zsolt, Dévényi Levente, Horváth Anikó, Kerényi Szabina, Kormos Éva, Maruzsa Zoltán, Schiller Ágnes, Tiesenhoffer Viola, Varga Gabriella

TARTALOM

ELŐSZÓ A „POLITIKAI ANTROPOLÓGIÁHOZ”

„PRIMITÍV” KULTÚRÁK, ŐSI HITEK, MODERN GENOCÍDIUM

Mark Münzel: Genocídium, etnocídium és a néprajzkutatás

Service, Elmen R.: A dél-amerikai yaghanok (jamanák)

Niels Fock: A matakó jog

Otto Zerries: A trópusi őserdők nomád gyalogosai

Paul Henley: A panare-ok. Tradíció és változás az amazóniai határon

E. Ensering: A helyi vallási vezetők hagyományos és jelenlegi szerepe Preangerben, Nyugat-Jáván

KORAI ÁLLAM ÉS/VAGY ETNIKUM

S. F. Nadel: A kedék: egy folyóparti állam Észak-Nigériában

Ted C. Lewellen: Az állam evolúciója

Marc Abélès: Az állam antropológiája

Ted C. Lewellen: A politika az ipari társadalmakban

Abner Cohen: Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbolizmusának elemzése

ETNICITÁS, ETNO-KONFLIKTUSOK

Uwe Halbach: Etno-territoriális konfliktusok a Független Államok Közösségében

S.F. Nadel: Boszorkányság négy afrikai társadalomban: összehasonlító tanulmány

Rodney Needham: „Incesztus”: a rokonság és a házasság újragondolása

P. Kloos: A nem-nyugati társadalmak szociológiája Egy tudományág eredete

William Rowe - Vivian Schelling: Emlékezet és modernizmus Populáris kultúra Latin-Amerikában

Előszó a „politikai antropológiához”

Mint egy távoli, a szó legszínompásabb értelmében véve *egzotikus* régió, a legősibb civilizáció kiháló fészke, úgy jelenik meg az ember képzeletében az a vidék, amelynek társadalmairól az itt egybegyűjtött írások többsége szól. E vizuális varázslat, a fantázia szárnyalása a „primitív társadalmak” életét illetően akkor is létrejön, ha az érdeklődő rendszeresen lecövekel a hazai és külföldi televízió-stúdiók távoli kalandozásokat bemutató sorozatai előtt, s mint egy idegen bolygóról, úgy nézi végig a *kortárs természeti népek* életmódjáról, szokásairól szóló etnofilm-feljegyzéseket, háborús riportokat, „érthetetlen” puccsokat, törzsi lázadásokat és etnikai vagy etnoregionális identitásfelmutatást. Vagyis ha korántsem ismeretlenek az indián arcok, ha korántsem megbotránkoztatóak már az érthetetlen rítusok, s ha a táplálkozás vagy a rokonsági rend bonyolultsága nehezen követhető az európai horizonthoz szokott befogadó számára, talán már megérinti a nézőt-olvasót az élményszerű beszámolók hosszú sora - de korántsem bizonyos, hogy a látottak-hallottak értelmezésére is vállalkozna. A dél-amerikai törzsi világ, a hordatársadalmak rendszere, a vándorló, gyűjtögető, vadászó csoportok mindennapi létének látványa mégis fölsigázza a befogadni még hajlamos embert, s fölrázza abból a jólétből és védettségéből, amelyben minden panasz ellenére, minden jelenkori fenyegetettség dacára még mindig sokszorosán nagyobb civilizációs biztonságban érezheti magát, mint bármely egyede az itt tanulmányozott nomád csoportoknak.

Kell ez a kontraszt. Kell, hogy a szegénység, a védtelenség, a világba-kitaszítottság látványa, képzete vagy adatszerű nyersessége ellenpéldát állítson számunkra. Kell, hogy a magunk huszadik század végi „modernségét” ne csupán azzal mérjük, mennyivel gyorsabban haladunk az utakon, mennyivel több hírforrást birtoklunk, mennyivel csillogóbb pénzt kezelünk és mennyivel impozánsabb társadalmi összefüggésekben van módunk a magunk helyzetét meghatározni a nomádokhoz képest. Viselkedésünk nyomán nemcsak abból támad kontraszt, mennyivel biztosabban, egészségesebben, teljesebben képzeljük a magunk létét az övékéhez viszonyítva, mennyire élvezzük a modernség és európaiság vagy pláne amerikaiság „többletét”, a fensőbb-, és másságtudat előnyeit, s hogyan éljük át még számos ilyen „emberfölötti” értéktartalommal megtöltött „fejlettségünket”. Hanem erős kontraszt keletkezik mindeme népekről való tudásunk és az ő létük valósága között nemkülönben. S ha meg kéne határoznom, mivégre jelenik meg a Kiadó sorozatában (főképpen) a „harmadik világ” törzsi társadalmairól szóló kisebb írások válogatása, talán elsősorban e szembeszökő kontrasztok kialakítását, megerősítését tekinteném méltó válasznak. Nem mintha a magyar politikatudományt éppen a matakó törzsi jogszokásrend, a panare átmenet, a jávai falusi fundamentalizmus vagy az aché embervadászat érdekelné mostanság leginkább. De épp ellenkezőleg: mert azt hisszük olykor, hogy ha másokkal történik meg a genocídium, akkor legalább nem velünk, ha másokat fenyeget lassú átkulturálódás, az sem a mi veszteségünk, ha mások feleségeit rabolják el vagy mások férjeit uszítják radikális politizálásra, abban sem mi vagyunk a vétkesek. Azt képzeljük, hogy ha messzi távolból, színes riportfilmen látjuk a harmadik világ perifériáinak növekvő szenvedését, s ők nem látnak ugyanígy bennünket, akkor mi legalábbis a második világhoz tartozunk, s már nem is tartozhatunk soha ezután a „harmadikba”. Holott politikai átmenetek, szélsőséges fajelméletek, fundamentalista felajzottságok, kultúraátvételi kényszerek, burkolt és nyílt genocídiumok ösidők óta hatnak, át- meg átmosnak immár modern kultúrákat is, primitívvá változtatnak fejlett kultúrákat, ősi hiteket és létmódokat törölnek el, kulturális fensőbbiségtudatokat terjesztenek úgy, hogy az mindig a saját kultúra kárára, a mások kultúrája ellen, s végső soron az egyetemes kultúra értéktartalmaival szemben fogalmazódik meg. Mégpedig nem másutt, mint a gazdaságban, a politikában, a mentalitásokban, az érdekek körében, a hitelvekben, az életmód-szabályokban, a

hatalmi döntésekben és a politikai rendszer végrehajtó mechanizmusában testesül meg mindaz, amit az európai kultúra vagy az amerikai „szuperkultúra” magasleséről oly könnyen néztünk „fejlődésnek”, „modernizációnak”...

Az itt közölt fordítások aligha emelkednek a könyvtárnyi szakirodalom legfontosabb alapművei közé. Mindazt, amit e témakörökről ki lehetne adni, nemhogy egy intézet, de egy egész tudományos világ sem győzné megjelentetni. E tematikus válogatás, amely javarészt tájegységi-regionális szempontú, csupán aprócska jelzése annak, amit ez írárok nyomán a társadalomkutatás számos ágazata problematizált az elmúlt évtizedekben. Az itt megjelenő írárok java dél-amerikai nomád társadalmi csoportok helyzetét mutatja be, s bár jobbra jelen időben, mégis olyan atmoszféra által körülöngve, mintha fél vagy egész évszázaddal(-évezreddel) ezelőtti világújakon barangolnának a szerzők. Többségüket viszont áthatja az aggodalom is: egy pusztuló, átalakuló világról hoznak hírt a terepmunkán dolgozók - ami nem lenne baj, hiszen minden élő változik, ez létezésének talán egyik alapfeltétele is -, azonban a változások iránya nem épp valami ideális cél felé mutat. Ez ideális cél meghatározása ugyanakkor épp a változás direkt vagy áttételes sürgetését rejtene magában, sanda értékítéletet, amelyet a helyi végrehajtók feladata lenne „közvetíteni”, a „fejlődés” érdekében bármi áron...

Pedig pontosan az ellenkezőjéről van szó. S a morális feladatvállalás, az elesettekért vállalt elköteleződés ezért került az első helyre az írárok között: *Mark Münzel* épp a felkészülés, a tapasztalat, a megdöbbenés és a küzdelem személyes útján át világítja meg, milyen módon nem menekülhet a terepmunkát végző kutató a genocídium problémájának tisztázásától, hogyan nem viheti magával kutatási helyszínére egy idegen társadalom értékrendjét, s hogyan viszi mégis, hogy utóbb szószólója, önjelölt védője legyen mindazoknak, akiket a népirtás állandó vagy alkalmi, közvetlen vagy áttételes, ősi vagy modern változatai fenyegetnek. A társadalomkutató feladata azonban nem lehet csak a mozgalmi harc, tapasztalnia, rögzítenie, értelmeznie, tanítania kell mindazt, amit tapasztalt, megjegyzett, megértett és átadni képes. Ezt a szerepet, a huszadik század harmadik harmadában élő modern „mesélők” szerepét vállalta a szerzők többsége egy tőlünk távoli földrész etnikai térképének, életfolyamatainak megrajzolása, pontosítása közben.

E. R. Service a Tűzföld járatlan útjain, egyszerre jeges szél és őserdő, fókák és vadkacsák között élő „csónakos” indiánjai közé kalauzol. S ha itt csupán az éghajlat és a környezet pusztítja is az őslakosokat, *életviláguk teljessége* már magában véve meghökkentően nélkülözi a túlélés esélyét, mégis megélnék.

Niels Fock írása a társadalmi konfliktusok értelmezésének és a deviancia elfogadásának illetve büntetésének kérdéskörét járja körül egy törzsi szervezet szintjén. Áttekinti az emberek és csoportok közti szabályozott társadalmi akcióknak számos olyan változatát, amelyek a falusi és a települések közötti viszonyokra is kihatnak. A szerző írásainak rendszerint - mint jelen esetben is - sajátos vonása, hogy a társadalomszervezet és a konfliktuskezelés (konfliktus-szabályozás) összefüggéseit segítik áttekinteni.

Otto Zerries elemzése a nomád gyalogos népekről készült, vadászó és zsákmányoló törzsekről, melyek a folyómenti nomád népekhez képest is kezdetleges életmód fenntartói, s kultúraátvételi gyakorlatuk, életvezetési rugalmasságuk szempontjából sajátos egymásközi hierarchiába rendeződnek. Köztük helyezi el a szerző az achékat, Münzel tanulmányának nomád csoportját is, s úgy mutatja be ezeket a gyűjtögető-zsákmányoló-vadász kultúrákat, mint egységes társadalmi-szellemi komplexumokat.

Paul Henley, aki épp ennek az akkulturációs átmeneti folyamatnak elemzője, az amazóniai panare-indiánokat már nemcsak tradícióik bemutatásával elemzi, hanem a körülöttük élő kreol lakossággal kialakult és folytonosan változó kapcsolat alapján, amelyben kutatói

tapasztalatként fogalmazódik meg az, hogy a primitív kultúrák megközelítésében nemcsak a kommunikációs nehézségek, nyelvi határok és életviteli próbatételek nehezítik az értékmentes feltárást, de gyakorta a legfőbb akadálya a valódi megismerésnek a kutató személye, hozott ismeretanyaga, értékrendje is. Ezzel Henley visszavezet bennünket ahhoz a gondolatkörhöz, amelyben első kalauzunk Münzel volt.

Az őserdei marginális kultúrák ismertetése a szerzők vállalt feladata - s valljuk be, a folyómenti kultúrák nomád népeinek életmódjáról, szokásrendszeréről, sajátos gazdálkodási és szellemi kultúrájáról ma már majdnem közismertek ezek a változatok. A tanulmányok érdeme (esetenként több mint negyedszázaddal ezelőtt kelt írások ezek), hogy azidőtájt néhány francia és német antropológust leszámítva alig-alig volt elmélyült érdeklődés a dél-amerikai földrész máig „érintetlen” nomádjai iránt. E dolgozatok korántsem a teljesség igényével tekintik át a dél-amerikai földrész törzsi vagy horda-társadalmait, s e tekintetben számos kiegészítésre szorulnak ma már. Azonban a *nomád életmód* (amely a szerzők által itt-ott használt „ősi” vagy „archaikus” jelleg helyett legalább annyira a „kortárs” jelzővel lenne illethető) számos elemének, s annak a *komplex kultúrának, teljes életvilágnak* érintőleges ábrázolása, melyet a szerzők célba vesznek, igencsak arról szól, hogy bármely pontján a Földnek, bármely történeti korban és bármiféle változékényszer mellett is éppoly kerek egészek ezek a kultúrák, mint a „modernség” vagy az európai mintájú civilizáció vívmányaiként körülünnepelt más „minták”. Semmivel sem szelídebbek, semmivel sem kiszolgáltatottabbak, semmiképp sem alacsonyabb rendűek, mint a román parasztoké, a brit tengerészeti hivatalnokoké, a lapp pásztoroké vagy a chicagói biztosítótársaságok fővállalkozóié. Talán egyfajta kihívásként értelmezhető, s mégis mosolyognivalóan naivnak tetszik, hogy az *ubde neherek* vagy az *achék* már nevükben, etnikai önbesorolásukban is hordják a megkülönböztető (egyben átfogó) jelentést: „*emberek*”. Hol jobbak, hol félelmesebbek, hol elesettebbek, mint mások, de éppúgy *emberek*. S ha a szerzők csupán erre figyelmeztetnek e rövid regionális ismertetőkkel, már érdemes volt írásaikra odafigyelnük.

A szerzők egyenként is, együtt is a dél-amerikai bennszülött csoportokról, törzsi vagy hordatársadalmak helyzetéről szólnak, vagyis olyanokról, amelyek az államiság szintje alatt élnek. S éppen mert a kontraszt erősségét kívánjuk hangsúlyozni, került „kötetünkbe” a Nyugat-Jáva államosodott világának konfliktusait bemutató *Ensering*-tanulmány, amelyből az is kiderül, hogy nemcsak eltérő etnokulturális típusú (vadász, gyűjtögető, növénytermesztő, állattartó, vándorló, „gyalogos” és „csónakos”, stb.) „primitív társadalmak” vannak, s nemcsak a gazdaság, a politika, a vallás, a kultúra mentén meghúzható szintvonalak vannak, amelyek alapján az idealizált társadalmi „fejlődés” is különböző lehet, hanem a kultúrák installációját, eltérő tartalmait, sajátos céljait illetően is összehasonlítások végezhetők. A „primitívség” (a szó félremagyarázott, „elmaradottságként” vett értelmében) olykor korántsem az ősi kultúrákat jellemzi, hanem sokkal inkább a modern fejlett kultúrákat vagy kvázi-modernizált politikai- és nemzetállamokat. A genocídium, a népirtás modern eszközkészletével rendelkező, ám pusztító ősi elven működő, érdekeit totális intoleranciával érvényesítő „kultúra” azonban aligha szolgál rá a tradicionális viszonyok között megszokott „megbocsátással” való összehasonlításra. A bennszülött kultúrák védekező eszköztára annyiban persze tényleg „primitív”, hogy a pusztító hatást, az ellenfél megsemmisítését valóban kezdetleges, kevésbé hatékony eszközökkel próbálja elérni, mint az etnocídium kortárs irányzatai.

A *kultúra*, amely a nyelv, a politikai szervezet, a területi hovátartozás, a csoportjellemvonások eloszlása, a helyi közösségi struktúrák komplexitása és az ökológiai egyensúly szerint *eltérő* emberi-társadalmi egységeket, *differenciált* etnikai csoport-sajátosságokat hoz létre, s különösen az *etnikai kultúrák* nem az áldozatok számával mérik hatékonyságukat, nem a

kiontott vér és emberélet az eredményességi mutatójuk. Talán ettől is oly védtelenek. S talán ettől érdekesek megkülönböztetett figyelmünkre.

Feltűnőnek találhatja az olvasó néhány olyan témakör beemelését a „politikai” antropológia alapszövegei közé, amelyek első tekintetre a kulturális antropológia más területeihez tartoznának (vallási rendszer, boszorkányság, vadászat stb.), de amelyek egyfelől számos, a politikai rendszerre, a törvénykezésre, a jogok és kötelezettségek gyakorlására vonatkozó megjegyzést tartalmaznak. Ezek az antropológia történetében megnevezhető korai korszakot (is) jelzik, amelyben még nem különült el a politikai berendezkedés elemzése, de az alkalmi megvilágítások mögött felsejlik a hatalom szerepe, a munkamegosztási rendszer és a társadalmi szerepek eloszlása, az ellenségek kialakulási folyamata, a félelem, harag és agresszió levezetésének módjai, vagy éppen a manipuláció, befolyásolás diskurzusainak kezdeteiről kapunk pillanatfelvételt. A politikai antropológia illetően „kiterjeszkedése” ma már sokkal látványosabb: a szimbolikus beszédmodok, térkiszájtítási eljárások, háritások és alárendelések, kirekesztések és bezárások, határhelyzet-megnevezések nyelvi, testi, közösségi, térségi, vallási vagy artisztikus elemei egyaránt bekerülnek a diszciplína vizsgált témaköreibe.

A kiadványunkban közölt dolgozatokat javarészt kulturális antropológus bölcsészhallgatók fordították. Az ELTE Kulturális Antropológia tanszék tevékenységét segítő, lényegében ellenszolgáltatás nélkül végzett munkájukért ehelyütt mondunk köszönetet. Bízunk abban, hogy vállalkásuk mindenki számára jelentőséggel bír, amennyiben etnikai, regionális, politikai, kulturális vagy morális érzékenysége gyarapodhat ez írások megismerésével.

Sajnos olykor a fordítási körülmények, vagy a kellő körültekintés nélkül regisztrált forrás-megjelölés megnehezíti, hogy az eredeti forrásokat minden esetben visszakereshessük. Ennek azért is volna jelentősége, mert több esetben egész kötetnyi anyag egy kiemelt részéről van szó, s a fordítás csupán egy részletre terjed ki - az ezzel kapcsolatos körülményeket az egyes tanulmányok jegyzetanyagának kiegészítéseként közlöm.

A fordítás-válogatás, melynek java része az MTA Politikai Tudományok Intézetében működő *Etnoregionális Kutatóközpont* szorgalmazására készült, eredetileg tematikus kiadványsorozat lett volna, amely azonban pénzügyi szűkösségek okán nem láthatott napvilágot. Ugyanakkor a hajdani egyetemi tanszék mellett immár négy-öt egyetemi és főiskolai kurzus is vállalja a politikai antropológia oktatását. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a fordítások elkészülését követően kiváló kézikönyv jelent meg „*Politikai antropológia*” címmel az Osiris Kiadó Szemeszter-sorozatában, Zentai Violetta szerkesztésében, s összeállítása rendkívül fontos forrásmunkákat tartalmaz, a tudományág korszerű ismeretanyagát áttekintő bevezetőjét pedig hiánypótlónak kell minősítenünk. Az általa válogatott tanulmányok részint építenek is a kötetünkben közölt régi forrásokra, részben sokkal inkább a tudományág diskurzus-változását tükrözik, mint az itt olvasható írások zöme. Mégis szükség van a korai források közzétételére és a klasszikus problematikák megismerésére, mert ezek nélkül a helyét kereső és rangját (okkal) követelő tudományterület mai kérdéseit csak nagy bátorsággal tudjuk elhelyezni az antropológia tudástartományai között. Az itt közölt tanulmányok kötetformájú összeállítását egyes fejezetcímek alatt látom teljesebbnek, s ekként sem gondolom teljességgel reprezentatívnak, hiszen számos szerző és szemléletmód, korszak és tematika kimaradt a terjedelmi korlátok miatt. Röviden: a Zentai-kötetben közölt írások és a kötetünkben szereplők még mindig nem fedhetik le a politikai antropológia minden érdeklődés-irányát, iskoláját és tematikus irányzatát. E feladatra majd a további kiadványok hosszú sorának lehetne vállalkoznia, ha a tudományterület végre helyére kerülhet és befogadást nyer az egyetemi-akadémiai magaslatokon.

A. Gergely András

„PRIMITÍV” KULTÚRÁK, ŐSI HITEK, MODERN GENOCÍDIUM

Mark Münzel
Genocídium, etnocídium és a néprajzkutatás
/A kelet-paraguay-i achék/

„Hány várost tettek a föld színével egyenlővé, hány népet irtottak ki, hány millió embert hánytak kardélre, a világ leggazdagabb részeit forgatták fel gyönggyel és borssal való kereskedés miatt. Ostoba győzelem!”.

Michel de Montaigne így panaszolta el 1580-ban az amerikai őslakosok sorsát. Az idézetet 1972-ben a francia etnológus, Pierre Clastres elevenítette fel, hogy ezzel a régi váddal ostorozza az ostoba győzelem újbóli megismétlődését: ezúttal a paraguay-i achék körében rendezett népirtásról van szó (Clastres 1972:348).

Egy emberöltővel ezelőtt összlétszámuk 2000 fő körül lehetett - ma nincsenek többen 900-nál. 1972-ben írta nekem Claude Lévi-Strauss etnológus:

„Szenvedésteli életükről szóló hírek sajnos nem döbbsentenek meg. Ebben a pillanatban Dél-Amerika legkülönbözőbb pontjairól települnek ide emberek, és elszántságuk láttán az etnológusok tehetetlennek érzik magukat, hogy egyszer s mindenkorra lezárják az indiánkérdést”.

Michel de Montaigne idejében legalább egymillió indián élt a későbbi Brazília területén (feltételezések szerint azonban még ennél is több), ma számuk alig haladja meg a 200.000-t.

Az indiánok népességsökkenése biztosan nem magyarázható csupán azzal az egy szóval, hogy népirtás. Az európai hódítók akaratlanul is magukkal hoztak betegségeket, melyek pusztítóbbnak bizonyultak a fegyvereknél is. A népesség nagyobb csoportjai többé-kevésbé békésen olvadtak bele a társadalom etnikailag vegyes rétegeibe. De az tény, hogy Európa egész népek eltűnését segítette elő, és ezt inkább megelégedéssel, mint felháborodással vette tudomásul.

Ez a történelmi háttere az indiánokkal foglalkozó jelenlegi néprajzi munkának. Ott is, ahol ma a béke uralkodik, a békétlen emlékek tovább élnek. Ez a körülmény aztán kevésbé segíti az etnológus munkáját, még meg is próbál elhatárolódni az európaiak tetteitől:

„Milyen cselekhöz kell folyamodnia, hogy megmutassa, mennyivel kedvesebb és bizalomra méltóbb, mint a többi európai, hiszen polgártársainak hibái ellenére életének legnagyobb részét ebben a közösségben akarja eltölteni” (Glynn Cochrane, 1981:106).

A *genocídium* problémájának tisztázása minden terepmunkát végző kutató érdeklődésére számot tart, azokéra is, akik nem vállalnak közösséget a gyilkosokkal, és ott is, ahol az öldöklés már csak a távoli múlt része. A résztvevő megfigyelés azt is jelenti, hogy jelen kell lenni a megfigyelttel a történelmi tanulságaikra való visszaemlékezéseknél is. A sokoldalú szerep, amibe az idegen társadalom szociális struktúráját kutató etnológus belekényszerül, többnyire tipikusan a Fehérekre jellemző szerep, és ezen már csak ezért is érdemes elgondolkodni.

Az alábbiakban egy kirívó esetet fogok ismertetni. Csak a végén próbálok meg ennek kapcsán néhány kérdést levezetni, melyek véleményem szerint egy „normál” terepmunkára is érvényesek.

Az achék elszórtan, kis csoportokban (20-150 fő) élnek Kelet-Paraguay hegyes és erdős vidékein, jellegzetesen visszavonulási területen, ahol jól el lehet rejtőzni. Ezt gyakran meg kellett tenniük, amikor a náluk jóval nagyobb létszámú és szervezett szomszédos törzsek, a guaraní és a paraguayiak elől menekültek.

A szomszédos törzsekkel ellentétben az achék egészen a közelmúltig nem foglalkoztak földműveléssel, csak gyűjtögetésből és vadászatból éltek. Némelyiküknek volt állandó lakóhelye, ahonnan azonban hónapokig tartó portyázásokra mentek az erdőbe. Más achék azonban egyáltalán nem maradtak egy hétnél hosszabb ideig ugyanazon a helyen.

Kapcsolatuk a megtelepedett parasztokkal rossz volt és a XX. század folyamán drámaian megromlott (további részletek: Münzel 1983:53-173). A 70-es évekig specializálódott aché-vadászok expedíciókat indítottak az erdőbe, hogy lerohanják az achékat. Főleg a reggeli szürkületben támadták meg őket a táborhelyükön. A felnőtteket, akik nem tudtak idejében elmenekülni, megölték. Az elfogott gyerekeket elhurcolták és átadták őket „tisztességes” családoknak, vagy gyakran el is adták őket. Ezek a gyerekek többnyire *criados*-ok lettek, azaz családi körülmények között élhettek, de nehéz munkára is kötelezhették őket.

1959-ben sikerült egy valamikori aché-vadásznak egy 20 főből álló csoportot saját birtokára békés úton letelepítenie. Ez vezetett ahhoz, hogy az indiánok ügyeivel foglalkozó hatóság egy aché-rezervátum vezetőjévé nevezte ki, ahova az első lakókat szabad akaratukból telepítették le. Felkérték arra, hogy békés úton további achékat telepítsen oda és így humánus módon rendezze az aché-problémát.

Az egykori prémvadásztól ezzel azonban túl sokat kértek. A terhes adminisztrációs munka elől az erdei kalandozásba menekült, és ha az indiánok nem engedelmeskedtek neki, erőszakhoz folyamodott. Az achék részben maguk is lehetőséget adtak erre. Hogy az achék segítik az aché-vadászokat, az nem újdonság. A „jámbor” indiánok, akik közreműködnek a „vadak” felkutatásában Paraguayban külön nevet is kaptak, ők a „csalimadarak”. Motivációik különbözőek: közreműködnek, mert őket is idegen csoportok támadták meg (az achék korábban heves harcokat folytattak egymás ellen), vagy mert fiatalok, és az aché-rendben kevés befolyással bírnak, ezért bosszút akarnak állni a túlerőben lévő öregeken, vagy mert jutalmat várnak, esetleg úgy gondolják, hogy a Fehérek között letelepedve ténylegesen jobban élnének.

Ha a „csalimadarak” is részt vesznek a vadászatban, az elejtetteket nem ölik meg, hanem olcsó munkaerőként alkalmazzák őket.

Az egykori embervadászok rezervátumában azok számára, akik alkalmazkodtak, hosszú távon is elviselhető élet kezdődött. Magukat és vezetőjüket - a számukra hagyományosan gyűlöletes - mezőgazdasági munkával kellett eltartaniuk és alkalmilag kivezényelték őket favágásokhoz is. Néhány gyereket és asszonyt elhurcoltak, néhány lányt megerőszakoltak, de legalább a családok nagyjából épek maradtak - példa ez egy pozitív kivételre, miként ezt az achék később hangsúlyozták. A 60-as években az erdőt jól ismerő harcosokat és vezetőjüket (a polgárháború egy tapasztalt katonáját) a Gerilla-felkelés elfojtására vetették be:

„Követtük a fehérek nyomát. A reggeli pirkadatban letámadtuk őket szálláshelyükön, amikor még aludtak. Azonnal megadták magukat. Papa Pereira-t (a vezetőt) magunkkal hoztuk, megmutattuk neki a foglyokat. Azt mondta nekik: ‘Ássatok egy gödröt!’ Megtették. Aztán azt mondta nekünk: ‘Dobjátok őket a gödörbe!’ Agyonütöttük és behajítottuk őket a gödörbe”. Mindegyik aché harcos számára, akik ebben az akcióban részt vettek, az évek múltával is hatalmas élmény maradt ez az eset, amit a következőképpen írtak le nekem: Újból a Fehérek

ellen mentek. A harcosok erősen kötődtek fehér vezetőjükhöz, és attól kezdve egy aché szóval jellemezték magukat, mely a halálig tartó hűséget fejezi ki.

1959 és 1972 között kb. 270 aché került a rezervátumba önszántából, vagy kényszer hatására. 1972 közepén már csak 202-en éltek ott, jóllehet közben gyermekek is születtek. Ténylegesen több, mint 70 indián halt meg alultápláltság és különböző járványok következtében. Ezek a katasztrófák mindig akkor törtek ki, amikor új achék érkeztek a rezervátumba. Ennek oka az, hogy az újonnan érkezettek számára nem készítettek elő elegendő mennyiségű élelmet. Mások a Fehérek betegségeitől betegedtek meg, amelyekkel szemben nem alakult ki az ellenállóképességük az elszigetelt erdei élet során. Ezek mellett adódtak higiénés és az eltérő táplálkozási struktúrából adódó problémák is, melyek tulajdonképpen könnyen elkerülhetőek lettek volna.

A rezervátumbeli új élet a túlélőkre szinte a bozóttűz hatásával hatott: ellenállásuk általánosan megtört.

1971 júliusában Christine Münzellel mentem Paraguayba, hogy az achék vallását és mitológiáját tanulmányozzam a rezervátumban. Ennek alapjául az Asuncióni Katolikus Egyetem Antropológiai Kutatócentrumának kérdése szolgált, miszerint van-e valaki Németországban, aki érdeklődik ez iránt a téma iránt. A kérdés azonnal eljutott hozzám. Annakidején éppen néprajzi munkát kerestem, volt már kutatási tapasztalatom, melyet a braziliai indiánok között szereztem, ők hasonló környezetben élnek, mint az achék, és sokban hasonlítanak is rájuk; ezenkívül ha nem is tökéletesen, de beszéltem egy, az achékéval szoros rokonságban álló nyelvet. A kedvenc témám a vallás és a mitológia volt, amikor még mint egyetemi hallgató a Frankfurti Néprajzi Múzeum gyűjteményében az achékról szóló anyagot rendeztem és katalogizáltam. Az utat a német kutatási társaság finanszírozta, ehhez tettünk még a megtakarított pénzünkből. Az előkészületek közepette az aché nyelvet tanulmányoztuk kazetták és szövegek segítségével, melyet egy kolléga küldött számunkra Paraguayból. Összegyűjtöttem minden fellelhető irodalmat az achékról, ami egy tájékoztató jellegű képet adott a hagyományos kultúra alapvonásairól.

Amit nem tudtam meg, az az achék aktuális helyzete volt. 1939-es és korábbi források tartalmaztak utalásokat gaztettekre, melyeket az achék ellen követtek el, de ezeket már időszerűtlennek tartottam. Egy 1961-es olasz publikáció ráébreszthetett volna, hogy a körülmények 1961 óta csak súlyosbodtak, de ezt a munkát véletlenül nem kaptam kézhez. Az achék sorsa akkoriban a párizsi egyetem egy belső vitájában került elő (Jaulin 1970:263-266; Monod 1971:239), de annyira elvonatkoztatva és bennfentes módon, hogy nem vettem észre, hogy az achékról van szó.

Mindamelletts nyugtalanítottak egy újabb tanulmányban olvasott kritikái észrevételek, miszerint az aché-rezervátum lakóit embervadászok fogdosták össze. Írtam a szerzőnek, további információkat kértem tőle, de úgy tűnt, leveletem nem kapta kézhez.

Amikor már Paraguayban voltam, tudomást szereztem az achék elleni vadászat folytatódásáról. Asuncióni kollégáim panaszlevelek fotókópiáit mutatták meg nekem, melyek az indiánok meggyilkolásáról számoltak be. Egy cikkgyűjteményből pedig rekonstruáltam egy néhány évvel ezelőtti vitát az etnológusok és a hatóságok között. Más, alig néhány hónapos tudósítás túl elővigyázatosan fogalmazott ahhoz, hogy én olyan felkészületlenül megérthettem volna (mikor néhány hónappal később olvastam őket, csodálkoztam akkori vakságomon és az újságírók bátorságán, hogy egy katonai diktatúrában ilyen nyíltan mertek írni).

Hogy hogyan került sor arra, hogy egy német etnológust hívjanak meg, csak később tudtam meg. A kollégákat, akik előttem kutattak a rezervátumban, egymás után kidobták, és nem mehettek vissza, mert a vezető azzal fenyegetőzött, hogy lelövi őket. A leghíresebb külföldi

közülük Pierre Clastres volt (Clastres 1984), akinek hajlékát felgyújtották, őt magát letartóztatták és végül kitoloncolták Paraguayból.

Egy paraguayi kutató, León Cadogan, aki szintén nem térhetett vissza a rezervátumba, sajnálatosnak találta, hogy az aché kultúra kutatása félbeszakadt, és a rezervátumok helyzetének javulását egy külső megfigyelő jelenlététől remélte. Egy külföldi, ellentétben egy paraguayival, a háta mögött tudhatja hazája nagykövetségének védelmét. A tapasztalt és titokzatos Cadogan kapcsolatai révén sikerült végül beszerezni a szükséges hatósági engedélyeket. A meghívás azért ment Németországba, mert egyrészt Cadogan egy német etnológus (Otto Zeries) munkásságát nagyra becsülte, másrészt mert a katonai hatóságokat könnyebben meg lehetett győzni egy német kutató személyéről. Akkoriban Németország még konzervatívnak számított a forradalmi Franciaországgal szemben.

Egy megfigyelő beengedését a rezervátumba, az ottani állapotokért felelősek is megengedhetőnek tartották, mert éppen egy új csoport meghonosodása és a következő megérkezése közti hosszabb időszakban látogattam oda. Az előző járvány és éhhalálveszély már elmúlt, és a következő még nem volt kilátásban. Pillanatnyilag úgy tűnt, hogy a rezervátum lakói nem élnek rosszabb körülmények között, mint sok paraguayi földműves.

Attól, hogy mi magunk beszélünk az achékkal és így nemkívánatos dolgokat is megtudhatunk tőlük, nyíltan senki sem tartott. Hogy miért nem, maig sem tudom pontosan. Lehet, hogy az illetékesek némelyike abban a hitben ringatta magát, hogy a külföldiek nem tudják megtanulni az aché nyelvet és így egyáltalán nem tudnak majd az indiánokkal beszélni. (Előttünk például a francia etnológus házaspár, Héléne és Pierre Clastres tanulta az aché nyelvet. De miután ezt a hatóságok indiánpolitikája nem tartotta helyénvalónak, egy kampány során tagadták munkájuk tudományos értékét és kijelentették, hogy a házaspár egyetlen achét sem ismert személyesen - és szemmel láthatóan a hatóság ezt komolyan is gondolta). Már a bemutatkozás során is próbálták ezt a meggyőződésüket érvényre juttatni, állítva, hogy az achék nem képesek magukat világosan kifejezni. Tudni kell, hogy az achék nyelve a paraguayi nyelvvel, az egykori indián *guaranival* rokon. A legtöbb paraguayi abból a tapasztalatból indul ki, hogy a külföldiek általában képtelenek a guaranit ténylegesen megtanulni. Másrészt az aché nyelv, a guaranitól eltérő nyelvtana miatt a guaranit beszélő paraguayiak számára némileg primitívnek hat, mint valami gyermekbeszéd (ami természetesen nem így van, csupán az aché nyelv összetettsége másban nyilvánul meg, mint a guaranié). Így nekik néha nehezükre esik elképzelni, hogy ezen a nyelven is lehet „okosan” beszélni. Valójában az achék számunkra kezdettől fogva világosan fejezték ki magukat - gyakran fájdalmasan világosan.

A rezervátumban tett első körutam alkalmával egy fogadóbizottság vezetett körbe. Csak később tudtam meg, hogy a rezervátumban uralkodó status quo alapján a leghűségesebb örök voltak, akik közrefogtak. Néhány achéval megismertettek, másoknál azonban nem tartották ezt szükségesnek: „Ezek csak foglyok... Ők nem achék, csak *guayaqui-k*”.

Az aché ennek a népnek a büszke önmegnevezése, ami embert is jelent. A guayaqui ezzel szemben az achék paraguayi elnevezése, ami gyakran lenéző tartalmat kap. Indián vezetőim már alkalmazkodtak a Fehérek által ellenőrzött rezervátumi élethez. Különbséget tettek maguk, mint achék, és az erdőből nemrég odahurcolt Vadak, a guayaqui-k között. Így hangsúlyozták az ő saját, továbbfejlődött civilizációjukat, és a hierarchiában betöltött magasabb pozíciójukat: megvetették a Vadakat, miként őket is megvetették a Fehérek.

Nem lényegtelen, hogy ezt pont előttem juttatták kifejezésre. Megvilágítottak egy hierarchiát, melyben számomra is kijelöltek egy helyet. Mint a vezetőség által bevezetett fehér embert, először a vezetőség közelébe soroltak, és ez a társadalmi ranglétra, amit velem kapcsolatban is

használtak, a Fehérektől következetesen eltanult rendszer volt: legalul az erdőből hozott új vadak, fölöttük a régi rezervátumlakók, legfelül pedig a Fehérek. A Fehérek nyelvén beszéltek velem (Paraguayban ez a spanyolosított guarani), amennyiben tudtak ezen a nyelven, mindamelllett megpróbálták lehetőleg sok guarani szót az aché nyelvbe beleszőni. Akik felkerestek, szinte kizárólag csak olyanok voltak, akik ismerték a guarani nyelvet. Ők már régebb óta éltek a rezervátumban, és ezáltal a Fehéreket közelebb érezték magukhoz. Alig fogadták el, hogy nehézségeim vannak a guarani nyelvvel és szívesebben használok a számomra könnyebb aché nyelvet - ez nem igazán illett rezervátumbeli szerepemhez. Ez csak akkor változott meg, amikor átlagos etnológusként kezdtem viselkedni, íróasztal mögé ültem és írógéppel, valamint magnóval dolgoztam. Megértették, hogy néprajzkutató vagyok. Kifejtettem nekik, hogy nagy hatással van rám a kultúrájuk, ezért erről szeretnék valamit megtudni. Ezt a magatartást már ismerték és ettől kezdve szinte rituálészerűen folyt a munka.

Tulajdonképpen a vallást akartam kutatni. De az erre a kérdésre adott válaszok alig vittek előbbre munkámban. Örömmel beszéltek viszont a rokonsági rendszerről, szemmel láthatóan elődeim már kioktatták őket ezen a téren. Egy kolléga, aki nyolc évvel ezelőtt ugyanezeknél a személyeknél folytatott kutatást a rokonsági rendszerről, beszámolt arról, hogy akkoriban olyan kevés érdeklődést tanúsítottak a téma iránt, hogy kérdései közben elaludtak. Időközben ez a hozzáállás megváltozott, mégpedig véleményem szerint az említett kolléga hatására. Olyannyira ráálltak az etnológusok eme vesszőparipájára, hogy ha a rituálét nem akartam megszakítani, akkor a rokonsági rendszerrel kapcsolatban kellett kérdéseket feltennem, még ha untatott is a téma. Nos, majdnem én voltam az, aki a terepmunka során csaknem elaludt, és a hazai adatközlő fegyelmezte néprajzos diákját.

Amikor a családi kapcsolatokat annak rendje s módja szerint végigkérdeztem, adatközlőim szolgáltak néhány érdekes újdonsággal is. „A nagybátyám? Őt a Fehérek megölték”. „A testvérem? Ő éhenhalt és mi nem temethettük el hagyományaink szerint”. Megtalálták a módját, hogy egyrészt eleget tegyenek az etnológus rokonságkutató passziójának, másrészt saját érdeklődésüknek, és elmondják a sérelmükre elkövetett gaztetteket. A néprajzkutatás rituáléja volt a keret, amit az achék új tartalommal töltöttek meg.

A rokonsági rendszer kutatása nekrológgá vált, egy népgyilkosság jegyzetévé. Egyáltalán nem vagyok nagyon mélyen beavatva az achék rokonsági rendszerébe, mert például nem vagyok biztos abban, hogy milyen szerepük van az egyes házassági szabályoknak. Egyszer, mikor Asunciónba mentünk, magunkkal vittünk egy aché lányt. Az indiánkutató Cadogan rokonainál laktunk. Vendéglátónk megkérdezte a lányt, hogy nem akar-e részt venni a legközelebb megrendezésre kerülő beavatási szertartáson. A lány megvetően nemmel válaszolt, és morgott valamit a guaranik szokásairól. Cadogan aki egész életében az indián szokások tiszteletben tartásáért küzdött, dühös lett és erősen leszidta a lányt. Ez a jelenet nagy hatással volt a lányra, és később mindig újra és újra elmesélte a rezervátumban. Továbbá azt állította, hogy útközben mutattam neki egy helyet, ahonnan az achék lelkei lesújtanak a Fehérekre, hogy bosszút álljanak rajtuk. (Egy nyelvi félreértésről volt szó: az autótűt mellett álló fogadóra mutattam és megpróbáltam elmagyarázni a nevét, ami a kiírtott achékkal való összetűzésre emlékeztette).

A lány beszámolóit azokhoz a tényezőkhöz tartoztak, amelyek fordulatot hoztak kutatásaim irányában: ettől kezdve beszéltek vallási témákról.

Azáltal, hogy egy beszerzést bonyolítottam le Cadogan számára, egy másik kategóriába csúsztam át. Eddig mindig fiatalabb etnológusok közelében láttam, mint Pierre Clastres, akivel nemcsak életkorban hasonlítottunk egymásra, hanem abban is, hogy én is a feleségemmel jöttem, ráadásul ugyanazon a nyelven beszélünk, mint a Clastres-házaspár. Tehát az öreg Cadogan rokonainál laktam, akinek a vallási rítusok iránti érdeklődése ott-tartózkodásom

ideje alatt felerősödött. Tizenkét évvel ezelőtt Cadogan volt az első kutató a rezervátumban. Azóta adatközlői az ő kutatási témáját az őt követők miatt valamennyire háttérbe helyezték, de most visszaemlékeztek arra, hogy a vallás- és nyelvkutatást kombinálta, és a vallási összefüggéseket számomra nyelvi példákon keresztül kezdték megvilágítani.

A halottak lelke és a fogadó közötti félreértés megerősítette ezt a tendenciát, mert anélkül, hogy akartam volna, azt a téves benyomást tettem rájuk, miszerint bámulatra méltóan sokat tudok az elhunyt achék lelkeiről. Másrészt bizonyosan észrevették érdektelenségemet és ügyetlenségemet a rokonságkutatás területén és emiatt is megváltoztatták a témát.

A változás azonban nem jelentette azt, hogy a mélyebb tartalom is megváltozott volna, csupán más oldalról világították meg a Fehérek gáztetteit. Mi történik azoknak az elhunytaknak a lelkével, kérdezték az adatközlők, akiket a Fehérek ütöttek agyon? Mit tesz az aché lelke a rezervátumban, ahol a régi rítusokat már nem gyakorolhatja? Hogyan állt a mitikus jaguár a Fehérek oldalára?

A közeledés különböző fázisait tapasztaltam így meg. Kezdődött azzal, hogy mi a különbség a vad és a civilizált achék között, mintha azok közé soroltak volna, akik a Vadakat civilizált achékká akarják változtatni. Amikor a szemükben etnológus voltam, megpróbálták számomra biztosítani egy szabályos néprajzi terepmunka körülményeit. Amikor látták, hogy a rokonságkutatás igazából nem megy nekem, észrevették, hogy milyen viszony fűz a vallás- és nyelvkutató Cadoganhhoz. Csak akkor vált lehetővé saját témáim kidolgozása, miután számomra végre kielégítő szerepet ítéltek meg. A vallás és nyelv kapcsolatából a vallási költészet irányába indultam el, ami engem nagyon érdekelt, és még senki sem foglalkozott vele az achék között. Ezzel a témával egyrészt maradtam a rituálé keretei között - a költészet megismerése és feldolgozása hasonlóan történik, mint a nyelv- és valláskutatás -, így beleillettam egy már megállapított szerepbe, másrészt a saját utamon haladhattam, és ebben örömmel vettek részt az achék. A vallásos költemények, amiket megosztottak velem, majdnem mind kapcsolatban álltak a Fehérek rémtetteivel.

A téma ilyen lassú, fokozatos fejlődése a kutató és a kutatott között csak akkor lehetséges, ha az ember hajlandó bizonyos rendszertelenségbe belemenni. Előrenyomtatott kérdőívekkel itt nem lehet dolgozni.

A kutatott téma megváltozásával nemcsak a szerepem változott meg, hanem a falu rendjében betöltött pozícióm is. Mások lettek a beszélgetőpartnereim, nem ugyanazok, akik a családi kapcsolatokról és a vallásról adtak információkat. Emiatt a falu belső konfliktusait illetően is mindig új besorolásba kerültem.

Kezdetben a rezervátum vezetői teljesen magától értetődően a saját oldalukhoz számítottak engem is. Az etnológusról azonban tapasztalatból tudják, hogy előbb-utóbb az ellentétes oldalhoz kerül. Ez nem jelentett semmilyen hirtelen törést kapcsolataimban. Természetesen volt részem rokon- és ellenszenvben is, amellyel megkülönböztettek elődeimtől, és emellett akadtak az achék között is olyanok, akik a vezetőkhöz is hűségesekek voltak, és a néprajzkutatóval folytatott munkában is részt vettek.

Az etnológiában olykor megfigyelhető a bennszülöttek kollektivizálása: etnikumról beszélnek, mintha nem csoportosan versengő egyének lennének, hanem egy kollektív egység, egy egységes, teljes test. Ez az absztrakció határozza meg az egyes emberen keresztül az egész népesség általános gondolkodását is. Ha ma valaki síkraszáll az indiánok ügye mellett, az indiánokat először mint absztrakt fogalmat szemléli (Münzel 1980) és azt kérdezi: mit akarnak az achék, a shuarák, stb. Az etnológus számára ezért nehéz folyamat megérteni, hogy egy indián faluban nincsenek kevesebben a frakciózásban szétzúzottak, mint itthon Európá-

ban, és hogy az indiánok szószólói indián csoportok szószólói. Igen, az ember a valódi indiánságot keresi. Boldogok voltak az achék a rezervátumban? Szerették vezetőjüket? És ha adódott viszály közöttük, melyik volt a ténylegesen aché oldal?

Ezek nem tisztán akadémikus kérdések! Bármilyen kutatást folytathattam, de azt is elvárták tőlem, hogy állást foglaljak a rezervátum belső konfliktusaiban. A szerepek, amelyeket rám osztottak, mindig elfogultsággal voltak összekötve. Először akkor kellett állást foglaltam, mikor egy új embervadászat tervét agyalták ki. Azt jövendölték nekem, hogy ez a rezervátumból való kiutasításomat fogja jelenteni. Egy aché azt tanácsolta, hogy kerüljem ezt el azáltal, hogy felajánlom segítségemet az embervadászoknak. Ezt nem cinikusan mondta, hiszen ő is egyetértett a vadászattal. Ezzel egyidejűleg azt vettem észre, hogy jelenlétünket a rezervátumban propagandisztikus célokra használják fel: „Nézzétek, külföldi megfigyelők jártak ott, és nem találtak semmi rosszat”. Valamiképpen színt kellett vallanom.

Nos, mint említettem, nem minden aché ellenezte az erdőben még szabadon élő „vad” testvéreik vadászatát. Sőt, inkább az történt, hogy a rezervátum vezetőjét megfenyegették, mikor néhány aché unszolására sem akart feltétlenül újra harcolni. Ezek különösen azok közül kerültek ki, akiket csak röviddel azelőtt fogtak el. Ők azt remélték, hogy rezervátumbeli szerepük változik azáltal, hogy néhány foglyot személyesen törnek be. Áldozatként saját rokonaikat vették számításba. Mint köztudott, ők az erdőben gyilkos hajlamú embervadászoktól fenyegetve éltek, és meg akarták őket menteni. Azt is remélték, hogy az alájuk tartozó csoport hozzátartozókkal való bővítése megerősíti majd pozíciójukat más achékkel szemben.

Mindenekelőtt azok az achék voltak inkább a vadászat ellen, akik 1959-ben elsőként, szabad akaratukból telepedtek le. Ők kezdettől fogva a vezető bizalmasainak szűk rétegeként egyfajta arisztokráciát alkottak, de az idegen achék betelepítésével lassan veszítettek fontosságukból. Az ő valamikori foglyaik maguk is embervadászok lettek, és ezek szintén kivívták a vezető bizalmát. Akik kezdetben egy első csoportbeli nővel álltak kapcsolatban, egy idő után egy később elfogott asszonnyal éltek együtt, ami az achék közötti hatalmi viszonyokat megváltoztatta. Az első csoport emberei most attól féltek, hogy az idegen achék növekvő száma a régi rendet véglegesen megváltoztatja. Néha érvelésükből kicsendültek a letelepedéssel kapcsolatos ellenérzések, aminek következményeit ők már régebb óta érzékelik, mint a később letelepedők.

Olyan ellenérvet, ami nekünk az embervadászattal kapcsolatban eszünkbe jutna, egyetlen rezervátumba letelepített achétól sem hallottam. Senki sem mondta, hogy rossz dolog embereket elhurcolni. Talán így gondolták, de előttem ezt senki sem mondta. Végül is én is Fehér voltam, azaz valamiféle embervadász szörnyeteg, amit azonban minden erőmmel tagadtam. Ennek ellenére néhányan azzal akartak kedveskedni, hogy milyen jó is lesz embereket agyonütni, és lányukat megerőszakolni. Az embervadászat gyakorlata ellen tiltakozni egy achét csak később hallottam, aki tulajdonképpen újnak számított a foglyok között (egy razzia során került a rezervátumba, ami az azt megelőzőekhez képest békésen zajlott le és csak egy ember halálába került). Ő egyike volt azoknak, akik ellenállással fenyegetőztek, és akik teljesen érthető módon felháborodtak azon, hogy egyszerűen teherautóra rakják, és teljesen idegen helyre szállítják őket. Aztán kitört a járvány, ami megtörte ellenállásukat.

Christine Münzel és én ezután csak alkalmanként látogattunk el a rezervátumba - hosszabb ottlétünket az új rabok érkezése szakította félbe. 1972 júliusában elhagytuk Paraguayt. Először Paraguayban egyedül, majd külföldről paraguayi indiánkutatókkal, vallási vezetőkkel és újságírókkal együtt egy kampány során tiltakoztam a rezervátumi körülmények és az indiánok

rezervátumon kívüli üldözése ellen. Írtam az összes lehetséges nemzetközi bizottságnak, előadásokat tartottam, tájékoztattam a médiákat.

Fáradozásunknak később mutatkozott némi eredménye. Kis idő múlva befejeződtek az embervadászatok, persze nem csak azért, mert a hatóságok végre közbeléptek, hanem azért, mert már alig maradt szabadon élő aché, akire vadászni lehetett volna. A rezervátum vezetőjét leváltották, mert a rezervátumban rendzavarások történtek. Helyére egy észak-amerikai misszionárius került. Ezzel a rezervátumban szabálytalanságok egész sorát számolták fel (pl. alkalmi gyermekkereskedelem, prostitúció, bántalmazás). Sőt, az egykori vezetőt le is tartóztatták, persze nem az achék ellen elkövetett számos bűncselekménye miatt, hanem azért, mert egy fehérek elleni támadás során az achékat vezette. Az achék elpusztítása egy utolsó láncszem volt az indián népesség számának csökkentése hosszú folyamatában. Ma már nincsenek „vad” indiánok, vagy csak egy jelentéktelen maradványuk él már. A modern indiánharcok másmilyenek, nem tartoznak közvetlenül ahhoz a problémakörhöz, mint az achék esete. Ezek már más problémákkal kapcsolódnak össze. Mégis van néhány kérdés, melyekkel paraguayi terepmunkám során találkoztam, és később más helyeken, más összefüggésben újra felszínre kerültek.

Három kérdést szeretnék itt megemlíteni:

1. Az általam kutatókkal való azonosulás kérdése.
2. A terepmunka alatti résztvevő szerep kérdése.
3. Az általam kutatók iránti politikai elkötelezettség kérdése.

1. Azonosulás

Amikor Karl H. Schlesier a néprajzkutatóktól azt követelte, hogy a kutató csoporttal „olyan viszonyt alakítsanak ki, mely felér egy szerelmi kapcsolattal”, egy néprajzkutatói tradíciót alapozott meg. Amennyire helytelen és sovíniszta ez a szerelem, annyira kedvelt is, és az etnológusok még mindig rajonganak az „ő” törzsükért. A résztvevő megfigyelés mindig magában foglalja a közös dolgokban való részesedés és az azonosulás próbáját. De mi történik, ha szerelmünk tárgya saját útját járja?

„Az okosabb etnológusok nemsokára észrevették, hogy értékeléseik ismeretelméleti és morális bozótba vezették őket. Éppen a másság, ami őket a kezdetektől az ún. természeti népekben a leginkább érdekelte, maradt számukra megközelíthetetlen, s nemcsak azért, mert a kutatókat valamelyest bizalmatlansággal fogadták, aminek persze megvolt az alapja. A kutatás gátja maga a kutató volt... Én természetesen támogathatom minden emberi társadalom egyenjogúságát, és ezt a követelést érvényesíthetem, minden közösségi ügyet azonban saját feltételei között kell leírni és értékelni. De ezt könnyebb mondani, mint megtenni. Ha a megfigyelő következetesen a viszonylagosság elvét helyezi előtérbe, akkor ehhez otthon kellene hagynia saját kulturális csomagját” (Enzensberger 1980:62).

A kulturális csomag, amit nekem az aché embervadászok megfigyelőjeként otthon kellett volna hagynom, nemcsak a nyugati racionalizmus, hanem a kulturális határvonalak felállítása, amikor is az etnológia olcsó szemináriumi gyakorlattá válik. De osztozhattam volna a Vadak és a Gerillák meggyilkolása miatt érzett örömeinkben? Vagy szemet kellett volna hunynom felette? Visszatérve Schlesier hasonlatához: el kellett volna vakítania a szerelemnek? Vagy szerelmem félrelépése miatt, melyek nekem nem tetszettek, felelősségre kellett volna vonnom a gaz csábítót?

A kiutat a francia etnológus Robert Jaulin találta meg. Ő undorodott Lévi-Strauss kijózanító utalásától a közös munkára: „*Kerestek egy sorsot, melynek szomorúságáért a Fehérek felelősek, aztán az indiánok nyakába varrták*” (Jaulin 1970:264.).

Jaulin megvédte az indiánokat az együttműködés miatti szemrehányásoktól: a Fehérekkel való együttműködés során nem sejtették azok romlottságát, és ők csak utasításokat hajtottak végre. Ártatlan áldozatok, „gyakorolták a békét a Fehérekkel, naivan, saját kárukra”. Jaulin szemében a nyugati civilizáció az, ami (Schlesier hasonlatánál maradva) a vetélytárs a megcsalt szerető szemében, még ha a szeretett lényt továbbra is naivnak tekint, és ezzel végül is kiskorúként megveti és szánja. Bizonyos, hogy Jaulinnak igaza van: a Fehérek felelősek. Bizonyos, hogy az etnológusok megpróbálhatják megérteni az achékat. Egy harcias és individualista nép egy olyan szituációba kényszerült, melyben harci kedve szükségszerűen pusztítássá, individualizmusa szükségszerűen egoizmussá vált. Meg kell különböztetni az achéknak a „Nagy Ölő” követésére irányuló tradicionális hajlamát, és a gyilkolásra éhes Fehérek okozta modern deformációt. És végül nem is minden aché működött együtt, sokan kétségbeesett ellenállást tanúsítottak.

Jaulinnál mégsem csak a tények és összefüggések tudományosan tisztázott megértéséről van szó, hanem egy elkötelezettségről, ami éppen a letisztultság miatt tűnt lehetetlennek. Ezért harcolt szenvedélyesen vitázva az együttműködés megértéséért. Jaulin „boldogtalan szerelmét” akarta megmenteni.

Az achék közötti terepmunka számomra egy oktatófilm volt az idegen etnikumok életében való részesedés néprajzi sóvárgása ellen. Nagyra becsülöm az achékat, csodálom kultúrájukat és számos tulajdonságukat (elegáns udvariasságukat, ironikus retorikájukat, bátorságukat, és még sok minden mást), de meg kellett tanulnom elfogadni brutális idegenségüket is.

Fel lehetne vetni, hogy én egyáltalán nem a vad, hanem az ismerős aché csoportoktól félttem. A „csalimadarak” és a Fehérek szövetsége végül is a Fehérek által kierőszakolt szövetség volt. Mégis azt gondolom, hogy a vadság nem egy tisztán egzotikus társadalom ábrándképe. Történelmileg igen, de egy idegen társadalommal való érintkezés mindennapi gyakorlatában nem lehet a jó, nem-nyugati tradíciót, és a rossz, nyugati modernséget tisztán szétválasztani. Még ha az indián kultúra néhány aspektusát saját környezetemben felismerem is, a konkrét harcok számomra akkor is a vadság integráns részei maradnak.

2. Részvétel

Azok az achék, akiket 1971/72-ben megismertem, többségükben egynyelvűek voltak, és azok is, akik egy új nyelvet megtanultak, nem a spanyolt, hanem az alapelemeit tekintve indián guaranit tanulták. A fehér hivatalnokok és tisztek őket *mburuvixa*-nak, azaz főnöknek és Paraguay német származású diktátorát *tetâ ruvixa*-nak, azaz az ország főnökének nevezték. Ezek az indián szavak mégis egy messzemenően indián szemléletet tükröztek, és egyidejűleg jellemzik egy már nem tisztán indián társadalom politikai realitását. Hasonlóképpen kifejeznek egy, a terepkutatói mitológiában gyökerező látásmódot, amely már nem klasszikus terepmunka, ha azt állítom, hogy minden társadalomban meg kell találnom a saját helyemet. Tehát amennyiben az ősi aché társadalom még létezni akar, hierarchiájában alkalmazkodnia kell Paraguay társadalmi rendszeréhez, melyhez ezer szállal kötődik. Amit én ebben a rendszerben meg tudtam valósítani, az nem a résztvevő megfigyelés klasszikus módja volt, valamiféle elmerülés egy zárt, idegen világban. Valójában lehetséges lett volna?

Az a tapasztalatom, hogy szerepem a terepmunka során nem egy idegen, hanem a saját társadalom megfigyelőjének szerepe volt. Azt gondolom, ez nem újdonság. Az etnológiában

terjedőben lévő felfogás, a belehelyeződés, illetve a második szocializáció egy idegen kultúrában, úgy tűnik eltitkolja, hogy itt az etnológusok szubkultúrájába való belehelyezkedésről van szó. A baráti, megértő segítség, amiben engem az achék részesítettek, számomra semmiképpen sem tűnik egyedinek, még kevésbé új jelenségnek. Az etnológiai irodalomban megemlített számos eset, melyben az okos adatközlők elmagyarázták kultúrájukat a kutatónak, talán nem hasonló példák a bölcs segítségre, melyben az öreg bennszülött tapasztalatlan fehér „növendékét” részesíti, hogy ezáltal megtanuljon etnológussá válni? Nem bennszülötté, hanem etnológussá, egy másik fehér etnológus mintája alapján.

3. Elkötelezettség

Nem azért mentem Paraguayba, hogy az achék üldözése ellen kötelezzem el magamat, melyről a hozzáférhető irodalom „tisztá tudományossága” miatt alig tudtam valamit. Paraguay politikai és szocioökonómiai viszonyairól már volt némi fogalmam, de az irodalomban arra nézve nem volt utalás, hogy ebbe az achék mennyire integrálódtak. Miután az achék helyzetét a helyszínen megismertem, nem volt már kérdés számomra az elkötelezettség szükségessége. Volt azonban néhány bökkenő (és itt most nem akarom a sok gyakorlati problémát taglalni, melyek esetről esetre változtak).

Az achék nem jutottak el a médiáig, vagy olyan nemzetközi emberjogi szervezetekig, mint például a skandináv IWGIA, mely az én tudósításomat publikálta, vagy a német Gesellschaft für bedrohte Völker, mely az achék üldözése ellen fellépő kampányt szervezte. Kötelességemnek tekintettem, hogy az achék szószólójának szerepét játsszam. De vajon lehetséges volt-e ez egyáltalán?

Jóllehet egyetlen achét sem ismertem, aki a gyilkos expedíciókat nyíltan és örömmel üdvözölte volna, annál inkább olyant, aki titokban ellenezte mindaddig, míg nem egy ellenséges csoportról volt szó. Az achék egy része az indiánok befogását és a rezervátumbeli állapotokat elfogadta, sőt maga alakította. Azok az achék, akikhez a legjobban kötődtem, inkább a politika ellenzékéhez tartoztak - de van-e jogom az achék azon nézeteit, melyek nekem a legjobban tetszettek, kiragadni, és magamat mellettük elkötelezni úgy, hogy közben ezt az összes achéért teszem?

A probléma összefügg a bennszülöttek fent említett etnológiai kollektivizálásával, melyről Karl H. Schlesier és ellenfele folytatott kimerítő vitát (*Current Anthropology* 15, 1974:277-303; 16, 1975:487-488). Semmi akadályja annak, hogy a visszás állapotok miatt bosszankodjunk, és azokat megpróbáljuk megváltoztatni. De az ilyen elkötelezettségnél nem szabad elfelejteni, hogy még ha egy idegen etnikumért lép is fel az ember, nem az idegen, hanem saját kultúrája motiválja cselekvésre, mint ahogyan a választást is az idegen vélemények közül döntően a saját szocializáció befolyásolja.

Nem azért utasítottam el az achék lelövését és gyerekeik eladását, mintha az etnológia misztikus második szocializációját az achék kultúrájában undorodva tanultam volna meg, hanem azért, mert az első, európai szocializációm undora erre készítetett. Ha minden aché, akivel beszéltem, ezeket a gáztetteket helyeselte volna, úgy visszariadtam volna minden elkötelezettségtől. Az azonban, hogy az achék egy része ebbe belekeveredett, nem riasztott el, de az achéknak már nem szószólója voltam, hanem európai lelkiismeretemet juttattam kifejezésre. Miközben nyíltan felléptem a paraguayi hatóságok indiánpolitikája ellen, a politikai konfliktusok területére léptem. A paraguayi hatalom az elhibázott indiánpolitikáról szóló jelentésekben tevékenységének megerősítését látta. Ezek a jelentések újabb érveket adtak azok kezébe, akik elleneztek a Paraguaynak nyújtott katonai segítséget.

A politikával való kapcsolat részemről nem volt szándékolt, de nem is utasítottam el. Pontosán tudtam, hogy nem az achék politikai akaratának kifejezésre juttatásáról van szó, ez a Fehérek politikája számára lényegtelen, és amúgy is alig tudtak róla valamit. Ha már valamilyen formában állást kellett volna foglalniuk, inkább tették volna a kormányzat és a hatóságok oldalán. Hogy a paraguayi katonaság az ország demokratizálódását fékezi, az achék számára érdektelen, és ha tudnák, hogy a demokrácia mit jelent, valószínűleg nem is lenne a szemükben olyan kedves dolog... - ezt nekik, az ő politikai éretlenségük dacára elmagyarázni az Európa-centrikus gondolkodás mintapéldájának tűnt. Jelentéseim integrációja a Fehérek politikai játékaiba - ez elkerülhetetlen volt, ha egyáltalán tenni akartam valamit - idegen maradt az achék számára. Újra megjegyezném: az, hogy kiálltam az achék mellett, nem jelenti azt, hogy aché lettem.

Nem szeretném elhallgatni azt sem, hogy az achék esetének felhasználása a politika boszorkánykonyhájában annál problematikusabbnak tűnt, minél messzebb történt ez az achéktól. A paraguayi újságírók, akik az esetet felkapták, városiak voltak ugyan, akik számára az achék őserdeje túlon túl egzotikus maradt, de mégiscsak paraguayiak, akik ismerték az összefüggéseket. Végül pedig ugyanahhoz a szocioökonómiai rendszerhez tartoztak, mint az achék, amit ezért meg is értettek. Ezzel szemben nekem Európában a félreértésekkel és a téves interpretációkkal kellett harcolnom. Így például leírásom az indiánok rettenetes helyzetéről újra és újra - akaratom ellenére - Latin-Amerika európai-északamerikai lenézésének részévé vált: a vad indiánok embervadászok általi lelövése bizonyítékul szolgált egy világrész elmaradottságára.

Éppenséggel a fejlett országokból származó külföldiek tevékenységére vonatkozó utalásaim (az embervadászok tevékenysége összefüggésben van a külföldi telekspekulációkkal, néhányan támogatóik közül nem paraguayi állampolgárok, a rezervátumot külföldi üzletemberekből álló „segélybizottság” Public Relations célokra használta) voltak eredmény nélküliek, mert gyors ütemben integrálták őket a politikai sémákba. Ezek az utalások vagy politikai egyoldalúságom, vagy a fejlett és fejletlen világ szétválasztásának bizonyítékai, melyek kifinomult módon ismét csak tagadják a fejletlen országok nagykorúságát.

Tehát idáig jutottam a kutatási eredmények feldolgozásának és publikálásának kérdésében. Ez nehezebb volt, mint maga a terepmunka.

Hivatkozások:

CLASTRES, PIERRE 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris, Plon, 348. p.

CLASTRES, PIERRE 1984

COCHRANE, GLYNN 1981:106

ENZENSBERGER 1980:62

JAULIN, ROBERT 1970:263-266

MONOD, THEODORE 1971:239

MÜNZEL, MARK 1980

MÜNZEL, MARK 1983. *Die Geschichte der Aché*. In: *Gejagte Jäger. Aché- und Mbía-Indianer in Südamerika*. Tiel 1. Frankfurt am Main, Museum für Völkerkunde. 4. fejezet. 53-173. Roter Faden zur Ausstellung 6.

SCHLESIER, KARL H. 1974. Action Anthropology and the Southern Cheyenne. =*Current Anthropology* 15, 277-283. p., valamint vitája R.A.White-tal, ugyanitt 284-303. p.

SCHLESIER, KARL H. 1975. On Action Anthropology and the Southerne Cheyenne. Reply. =*Current Anthropology* 16, 487-488. p.

Szerkesztői jegyzetek:

A tanulmány fordítása az ELTE Kulturális Antropológia alapozó képzés keretében készült el, **fordította Varga Gabriella.**

* **Mark Münzel** a frankfurti Néprajzi Múzeum munkatársa és a frankfurti egyetem Latin-Amerika Tanszékének professzora. Frankfurti, coimbrai és párizsi tanulmányai után 1970-ben avatták doktorrá. Brazíliában, Paraguayban és Ecuadorban folytatott kutatásokat.

Meglehetősen sok időt és energiát áldoztam arra, hogy a Münzel-szöveg eredeti lelőhelyét pontosítsam, mert ez - sajnálatos módon - a fordítás készítésekor a gépiratról lemaradt. Próbálkozásaim sajnos nem jártak eredménnyel. A szerző, saját szerény megfogalmazásához képest, amely szerint akaratlanul is az achék szószólójává vált, az igazság inkább az, hogy (feleségével együtt) mintegy másfél évtizeden át, fáradhatatlanul, konferenciák, sajtókampányok, tanulmánykötetek és propaganda-kiadványok tucatjaiban foglalkozott a megismert nép és szélesebben a genocídiumtól szenvedő dél-amerikai törzsek kiszolgáltatott helyzetével, joghátrányaival, kulturális túlélési stratégiáival, s írásai voltaképp egy konzekvens kutatói magatartás reprezentálói lettek, bárhol is jelentek meg. Az általa hivatkozott források közül sem mindegyikre akadtam rá. Mindeme kutakodásom melléktermékeként azonban számos kitűnő, a témával szorosan összefüggő írásra, könyvre találtam, melyek jegyzékét szívesen osztom meg alább az olvasóval. Még bővebb forrásanyag kínálkozik Münzel 1983-as könyvének jegyzetanyagában (295-301. p.). Maga a kötet a Néprajzi Múzeum Könyvtárában, E 54.630/1-es jelzet alatt található. A Münzel által hivatkozott források pontosításáért, minden felvilágosításért hálás lennék. Kiadványunk későbbi korrekciója tehát várható, amennyiben újabb adalékokra találunk.

Kiegészítő bibliográfia:

BAUDIN, L. 1962. Une Théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay. Paris, Génin.

CLASTRES, PIERRE 1962. Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. = *L'Homme*, vol. 3. no. 1.

CLASTRES, PIERRE 1974. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. Paris, Seuil.

CLASTRES, PIERRE 1974. Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani. *Collection Recherches Anthropologiques*, 132 ff.

CLASTRES, PIERRE 1974. La société contre l'État. Editions de Minuit, Paris, 187 p.

CLASTRES, PIERRE 1980. Recherches d'anthropologie politique. Paris, Le Seuil. 248 p.

CLASTRES, PIERRE 1966. A guayakik barbárságáról. *L'Homme*, VI. (2).

COMBES, I. 1992. Tragédie cannibale chez Tupi Guarani. PUF, Paris.

ENZENSBERGER Culture ou mise en condition? Paris, Inédit, 10/18. No. 783.

ESCOBAR, TICIO 1989. Ethnocide: Mission Accomplished? IWGIA Document No. 64. Copenhagen, 1989 august.

HOGG, GARY 1966. Cannibalisme and Human Sacrifice. New York, 1966.

JAULIN, ROBERT La mort sara. Paris, Inédit, 10/18. No. 542.

- JAULIN, ROBERT** Gens du soi, gens de l'autre. Paris, Inédit, 10/18. No. 800.
- JAULIN, ROBERT** 1970. La paix blanche. Introduction à l'ethnocide (I-II.). Paris, Inédit, 10/18. No. 904, 905.
- JAULIN, ROBERT** ed. 1972. L'ethnocide à travers des Amériques. Textes et documents réunis par -. Paris, Fayard, 431 p. /Néprajzi Múzeum Könyvtára, 41.439 jelzeten/.
- JAULIN, ROBERT** 1977. Les Chemins du vide. Éd. Bourgois. Paris.
- MÉTRAUX, A.** 1928. La Civilisation matérielle des tribus Tupu-Guarani. Paris, P. Geuthner, 277 p.
- MONOD, THEODORE** 1968 (?) Les barjots. Paris, Inédit, 10/18. No. 579.
- MONOD, THEODORE** 1969 (?) Un riche cannibale. Paris, Inédit, 10/18. No. 691.
- MÜNZEL, MARK** 1973. The Ach'e Indians: Genocide in Paraguay. IWGIA Document No. 11. Copenhagen.
- MÜNZEL, MARK** 1974. The Aché: Genocide Continues in Paraguay. IWGIA Document No 31.
- MÜNZEL, MARK** 1974. Südamerikas Tiefland Indianer - ein Überblick. (The Plains Indians of South America). = Pogrom 5. (28), 74:5-10. p.
- MÜNZEL, MARK** 1974. Völkermord? (Genocide?). = Pogrom 5. (28) 1974:10-13. p.
- SCHLESIER, Karl H.** 1974. The Strategy of Southern Cheyenne action Anthropology. In: Atti del XL Congresso Internazionale Degli Americanisti, vol. 2. Genova, Tilgher. 113-117. p.
- VELARD, JEHAN** 1934. Les Indiens Guayaki. = *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. Paris.
- WHITE, R. A.** 1974. Value Themes of the Native American Tribalistic Movement. = *Current Anthropology* 15, 284-303. p.

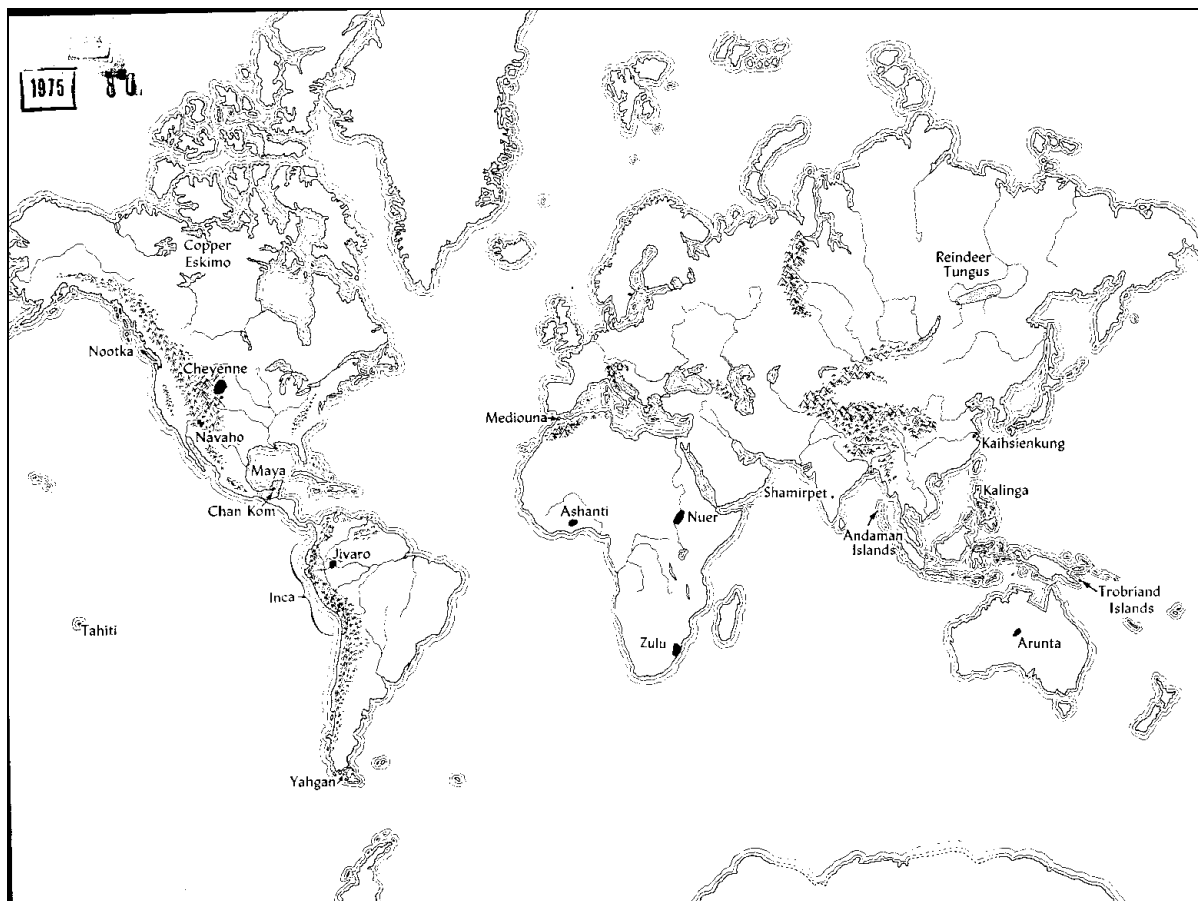
Service, Elmen R. A dél-amerikai yaghanok (jamanák)

Dél-Amerika legvégsőbb pontja: a Tüzföld hatalmas szigetének déli tengerpartja, valamint a Horn-fok felé déli irányban húzódó kis szigetek, egyike a Föld legzordabb lakóhelyeinek egy meztelen, primitív népcsoport számára. A Föld e legtávolabbi része, ahol az Andok hegy-láncai belemerülnek a Déli Jeges-tengerbe, egy hatalmas labirintus, szigetek, alagutak, fjordok és meredek, sziklás hegynyúlványok útvesztője. Nehéz lenne kellemetlenebb, nyomasztóbb éghajlatot találni. A sziklás, félelmetes táj nagy részét gyakran áztatja eső, havas eső, vagy pedig köd és felhő árnyékolja. A szigetek partvonalát a világ legviharosabb tengere csapdossa, és még a legvédelettebb területeken is szüntelenül üvölt a szél. A hőmérséklet ritkán esik fagypont alá, de a klíma annyira nedves, dermesztő és viharos egész éven át, hogy az ember eltűnődik, hogyan tud egy gyakorlatilag védtelen nép fennmaradni. Ezzel kapcsolatban gyakran említik Cook kapitány két emberét, akik 1769 januárjában fagytak halálra ennek a területnek a felvidékén, amikor pedig a déli félgömbön nyár van.

A yaghan indiánok birodalma a térség többi részéhez képest még egy jóindulatú mikroklima, de ennek ellenére az európaiak mindig elámultak az indiánok tűrőképességén. Általában teljesen meztelenül jártak és egyetlen menedékük kezdetleges lombkunyhók voltak, a yaghanok mégis szemlátomást jól érezték magukat. Az indián nők még a legrosszabb időben sem haboztak a velőig ható jeges vízbe lebukni a kagylókért, amelyek szokásos táplálékukat képezték.

A yaghan népességet összesen 3000-re becsülték, mielőtt az európai betegségek majdnem teljesen kipusztították őket a múlt század utolsó negyedében. Abban az időben szétszóródva éltek a szövevényes tengerpart mérföldjein és kis csoportokban vándoroltak, melyek magvát 2-3 nukleáris család alkotta, vagy még gyakrabban egyetlen család egyedül. Ez a fejezet, bár jelen időben íródott, úgy beszél a yaghan társadalomról, ahogy az a népesség hanyatlása előtt létezett.

A yaghan indiánok önmagukat yamanának (*embernek*) hívják, de a yaghan kifejezés, ami valójában birodalmuk egy bizonyos részét jelöli, annyira rögződött a szakirodalomban, hogy nincs más választásunk, mint folytatni használatát. Nem alkotnak szervezett törzset, szomszédaiktól elsősorban nyelvükben és bizonyos fokig kultúrájukban különböznek. Nyelvük egyedülálló, bármifajta rokonsága más nyelvekkel ismeretlen. A yaghanok legközelebbi szomszédai az *onák*, akik elsősorban vadászok és a Tüzföldnek, az egyetlen nagyobb szigetnek a belső vidékét lakják. Északnyugatra tőlük az *alakaufok* élnek, akik a partvidéket birtokolják és akik kultúrájukban igen, nyelvükben nem hasonlóak a yaghanokhoz.



1. ábra: a yaghanok élettere Dél-Amerika déli csücskén

A yaghanok közötti egyetlen összekötő kapocs az a tudat, hogy ők, mint csoport különböznek szomszédaiktól, és közös területen élnek. Ez azt jelenti, hogy minden yaghannak meg kell védeni vagy segíteni más yaghanokat az idegenekkel szemben. Ez az elv pusztán érzéseikben létezik, ugyanis nincs semmiféle szervezet közös cselekedetek végrehajtására. A törzsön belül öt kisebb csoport létezik, amelyek ugyanazon yaghan nyelvjárást beszélő, azonos területen élő csoportokból áll. Azonban emlékeznünk kell arra, hogy semmi állandó szerepe nincs ennek az egységnek, csupán a tagok közti rokonság érzését fejezi ki.

A közlekedés és a szállítás majdnem teljesen vízi úton zajlik. A yaghanok számára olyan fontos a kenu, hogy gyakran nevezik őket a Tűzföld „csónakos” indiánjainak, szemben az onákkal, a „gyalogosokkal”.

A yaghanok fizikai megjelenése teljesen különböző az onákétól. Az utóbbiak azokhoz a vadászokhoz hasonlítanak, akik valaha bejárták Argentína nagy részét, és akik magas, robusztus termetükről váltak híressé. A yaghanok az alakaufokra és a csonókra hasonlítanak, akiknek lakhelye túlnyúlik a chilei szigetvilágba északi irányban. Mindannyian alacsonyak és zömökek. Az idelátogatók és a fényképek szerint európai mértékkel nézve közéről sem mondhatók jóképűeknek. Arcuk nagyon széles és testükhöz képest nagy, törzsük szintén nem keskeny, gyakran terebélyes, míg karjuk és lábuk rövid és vékony, amitől kissé manóyszerű a megjelenésük.

Ezen szigetek erdői a tengerpartokon meglehetősen sűrűek és áthatolhatatlanok, ezért a yaghanok életük nagy részét vizen vagy pedig a ritka homokos, kavicsos partszakaszokon töltik. A legfontosabb állat, amire vadásznak: a fóka. Ez szolgáltatja a húst, ami étkezésük

legfontosabb meghatározója, bőrét köpenyek, mokaszinok, sátrak alapanyagául használják, inából pedig szíjat készítenek.

A bálnának különleges értéke van a parti emberek között, mivel olyan hatalmas, hogy sok ember élelmét biztosítja hosszú időn keresztül. Ha partra vetett bálnát találnak, az ünnepi alkalomnak számít. Ez az az alkalom, amikor sok ember összegyűlhet, felszabadulva a mindennapi halászat és vadászat terhe alól. Az indiánok nem vadásznak bálnára a nyílt tengeren, pusztán várják, amíg a gondviselés néhanapján kisodor egy döglött példányt. Ritkábban, de előfordul, hogy egy élő bálna feneklik meg a sekély vízben, amit aztán az indiánok megölnek és partra vontatnak.

Annak ellenére, hogy a tengerben bőséges és sokféle hal található a parthoz közel, a yaghanok nem szerkesztettek vagy szereztek be sok egyszerűbb halászfelszerelést, pl. csapdát, hálót vagy horgot, amelyek pedig a világ legtöbb tengerparti népénél megtalálhatóak. A dárda az egyetlen fegyver, amit halászhoz használnak, és néha csupán csalival a felszínre csalják a halakat, hogy aztán a puszta kezükkel fogják ki őket.¹ Mindennapi nélkülözhetetlen táplálékuk, amely nélkül nem tudnának élni, a tengeri puhatestűek: különböző kagylók és csigák. Ezen táplálékok felkutatása határozza meg az egyes családok helyváltztatását, jobban, mint bármely más tényező. Az egyedüli növények, amiket gyűjtenek: néhány bogyófajta és egy bizonyos fán élő gomba.

Madár bőségesen akad, köztük testes libák és kacsák is, de az indiánok nem tudják őket megfogni, mivel nincs megfelelő felszerelésük, például hálójuk. Egyszerű, de gyakorlatilag hatástalan hurokcsapdát használnak, valamint természetesen íjat, nyilat, parittyát és bunkósbót is. Egy szokatlan módszert alkalmaznak sikerrel azokkal a madarakkal szemben, melyek esténként nagy csoportokban a sziklákon térnek nyugovóra. A vadász sötétedés után hozzájuk lopakodik és ügyesen egyik kezével a madár szárnyát, másikkal a gigáját szorítja le, nehogy csapkodni vagy rikoltani tudjon, ezután leharapja a fejét és folytatja a következővel. Ezzel a módszerrel néha egész rajokat sikerül elpusztítani.

A Tüzföld sok tekintetben kegyetlenül zord, azonban biológiai adottságaival nem fukarkodik. Az indiánok egyszerű életmódja nagymértékben technikájuk fejletlenségének tulajdonítható. A yaghan kultúra a legprimitívebbek egyike. Ezek az indiánok nem művelnek földet, nincsenek mezőgazdasági ismereteik és háziállataik (kivéve a kutyát, ami valószínűleg kései szerzemény). Természetesen hiányoznak a letelepült életmódhoz elengedhetetlen eszközök, de még más nem termelő népektől is elmaradnak, mivel hiányzik számos olyan eszközük, pl. dárdavető, fejsze, horog és főzőedények, amelyek pedig általánosan megtalálhatóak más zsákmányoló csoportoknál az egész világon. Rendkívüli egyszerűség jellemzi társadalmi felépítésüket, ünnepeiket és rítusaikat, művészetüket és játékaikat.

Az elsődleges fegyver mind a hadviselésben, mind a vadászatban a dárda. Bár a yaghanok ismerik az íjat és a nyilat is, ritkábban használják, mint az onák, akik elsősorban szárazföldi vadászok. Ezen kívül még a bunkósbót és a hurkot alkalmazzák. A nők bottal vagy kétágú villával szedik fel a csigákat, rákokat és tengeri uborkákat. Edényekből, amelyekben az ételt raktározhatnák, csak kevés durván megmunkált darabbal rendelkeznek, a gyékénykosár kivételével, amely a yaghan kézműipar legfejlettebb terméke. Bizonyos kagylófajták héját késként vagy baltafejként használják, és durva megmunkálású kéregvödrökben hordanak vizet. Pattintott kőkések, kő bőrkaparók és csont árák (a fűrőt nem ismerik) teszik teljessé eszköztárukat.

¹ Junius Bird antropológus kipróbálta ezt a technikát a yaghanok között, és személyes közlése alapján ez csaknem olyan sikeresnek bizonyult, mint a horgászás.

A yaghanok gyakorlatilag kenuikban élnek, még egy agyagból készült tűzhelyet is állítanak a csónak közepébe, ahol folyamatosan ég a tűz. Mégis, bármilyen fontos is számukra a kenu és bármilyen viharos is általában a tenger, az indiánok nem építenek kimondottan tengerre való hajókat. Pusztán lehántolt bükkfakéregből készül, bordáit fiatal husángokból hasítják és sokkal törékenyebb, mint az észak-amerikai nyírfakenuk. A hajó félhold alakú, körülbelül 15 láb hosszú, könnyen beázik és nem elég stabil. Az oldalhajót nem ismerik, de gyakran használnak főkabórt mint durva vitorlát, ha kedvező a szél. (Az első vájt kenu 1880-ban készült fém eszközök segítségével, és hamarosan ezt másolták az egész környéken).

Az asszony evez a kenuban, mialatt a férfi a hajó orrában áll, készen arra, hogy szigonyt vessen a halba, ha észreveszi erről az előnyös pontról. A partraszállás komoly probléma a kéreg-kenuval, mivel a durva, kavicsos vagy köves aljzat könnyen megsérthetné a törékeny bárka alját, ha azt partra húznák. A kenut a fövény felé irányítják, az orrban álló férfi és az utasok kiszállnak belőle, még mielőtt feneket érintene. Ezután feleség kivez a hínármezők szélére, ahol a nyílt tenger kezdődik, kiköti a csónakot, majd partra úszik. Ha újra használni akarják a csónakot, ismét a feleségnek kell érte mennie. Azt mondják, hogy míg a nők kitűnő úszók, a férfiak közül csak kevesen tudnak. Elképzelhetjük, mennyire nem vágnak megtanulni.

A yaghanok, férfiak, nők és a gyerekek is gyakran járnak teljesen meztelenül. Az egyetlen védőruha egy foka vagy tengeri vidra bőrből készült köpenyszerűség, ami annyira rövid, hogy nem éri körbe a testüket és ha a mellkasukon megkötik, csak csípőig ér. A bőr cserése vagy lágyítása teljesen ismeretlen, ezért a köpeny olyan hideg, merev és nehéz, hogy az indiánok inkább nem hordják, ha aktív mozgást végeznek. Nehézkedő, szalmával töltött főkabór mokaszinokat használnak szárazföldi közlekedésre, de ezek nem túl használhatóak. Mind a férfiak, mind a nők olajjal vagy zsírral kenik be testüket, hogy így védekezzenek az erős szél és különösen a sós víz maró hatása ellen.

A test és az arc dekorációja egyszerű és hasonlít a világ más marginális kultúráiban találhatóéhoz. A nők gyakran hordanak kis, háromszögletű, préméből vagy madárbőrből készült ágyékvédőt. Egyik nem sem fordít különösebb figyelmet a hajviseletre, nem hordanak fejfedőt, a haj lazán, kócosan lóg, kivéve a frufrut elől. A test szőrzetét eltávolítják, kagylóhéjat használnak csipesszként. A testen nem ejtenek sebeket dekoratív céllal, csak a gyász jeléül, és a tetoválás csak egy kis része a pubertáskori beavatása szertartásnak. Nyoma sincs a bonyolult csonkításoknak, amelyeket gyakran megtalálhatunk más amerikai indiánok között, mint például a fej eltorzítása vagy a fül, az ajak és az orr átlyukasztása. Különleges alkalmakkor egyszerű alakzatokat festenek a testre vörös, fekete vagy fehér festékekkel. A vörös, melyet égetett földből nyernek, a békét jelképezi, az agyagból előállított fehér szín a hadviselést, a fekete pedig, amihez faszenet használnak, a gyász színe. Bőrből vagy ínből készült boka- és karlancokat hordanak ékszer gyanánt, valamint kis kagylókból és madárlábszárcsontokból készült nyaklancokat, amelyeket ínra fűznek.

Hajlékaik, mivel csak időleges használatra készülnek, egyszerű szerkezetek. Kétfajta kunyhó létezik. Az egyszerű méhkas formájúnak domború keretét hajlékony faágak alkotják, amelyeket fűvel, páfránnyal, kéreggel vagy bőrral fednek be. A másik tipikus indián sátor formájú, kúpalakban elrendezett botok alkotják a vázát. A szüntelenül égő tűz füstjének nincs más kiútja, csak a tetőn át szivároghat ki a szabadba. A vörös, gyulladt szem a yaghanok egyik jellemzője, különösen télen, amikor a kunyhókat kevésbé levegősre építik.

A munkamegosztás vagy gazdasági specializáció egyetlen formája a nemeken alapuló. A férfiak végzik a fontosabb halászatot, vadászatot, a fegyverek és a kenuk készítését, a házépítés nehezebb részét. A nők elsősorban a gyerekekért felelősek, valamint a házimun-

kákat végzik, a főzést, varrást, a táskák és kosarak készítését. Mivel annyi időt töltenek a kenuban, hogy az már szinte lakóhelyüknek számít, az is a nő hatáskörébe tartozik, leginkább ő evez és kormányoz. Más zsákmányoló társadalmakhoz hasonlóan a nők gyűjtögetnek, mivel ezt a tevékenységet a táborhelyhez közel is végezhetik, és nem igényel sem különösebb ügyességet, sem fürgeséget. Ha mindent egybevetünk, a nők egyetlen legfontosabb feladata a tengeri puhatestűek gyűjtése.

Az élelemszerzésben játszott döntő szerepük miatt a yaghan nők kiváltságos helyzetben vannak. Valószínűleg az is lényeges, hogy a munkamegosztás ellenére a legtöbb gazdasági feladatot közösen végzik. Ha a férfi halászik vagy tengeri emlősre vadászik, a feleség irányítja a kenut, a házépítésnél pedig együtt dolgoznak. Elméletben a férfi parancsol, de szemtanúk számos olyan esetről számolnak be, amikor a feleség irányított. Az általános társadalmi érintkezésben nem várják el a feleségtől, hogy hallgasson vagy szerényebben viselkedjen, mint a férje.

Különösen jól jelzi a nők helyzetét egy adott társadalomban a házasságtörés kérdéséhez való viszonyulás. A yaghanok a házasságtörést bármely fél részéről súlyosan elítélendőnek tartják, gyakori a kölcsönös féltékenykedés. Prostitúció vagy feleség-kölcsönzés nem létezik. Szétköltözés vagy válás előfordul, annak ellenére, hogy ezt a kérdést komolyan kezelik. A leggyakoribb válóok a férj durvasága vagy a feleség lustasága.

A poligámia ritka, de ha mégis előfordul, a levirátus az oka, amely szerint az özvegy az elhunyt fivérével él együtt. Ez abból következik, hogy a yaghan gondolkodásmódban az elárvult unokahúgok és unokaöccsök nagybátyjuk tulajdonát képezik. Még ha az özvegy újra férjhez is megy, a gyerekekről továbbra is a nagybácsi rendelkezik.²

Annak jele, hogy a társadalomban a férfiak játszanak fontosabb szerepet, a házasság utáni letelepedés szabályaiban tükröződik: a pár mindig a férfi eredeti lakhelyén marad. Így a feleség gyakrabban érintkezik a férj családjával, mint az az övével. A patrilokalitás másik vonása, hogy az azonos területen szétszórta élő csoportokban (ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről) a tagság apai ágon öröklődik, mint a legtöbb vadászó-gyűjtögető társadalomban, ami azt jelenti, hogy a felnőtt fiúk apjuk családjával maradnak, csak a nők hagyják el csoportjukat.

A lokális csoportok kialakulása az egyetlen jele egy, a családnál nagyobb társadalmi szerveződésnek. Ez a szervezet azonban nagyon laza, a különböző családok csak ritkán érintkeznek egymással, mivel olyan nagy területen élnek, hogy csak alkalmanként keresztezik egymás útjait. A lokális csoportoknak sem főnöke, sem bármiféle irányító szerve nincs. Az összekötő kapocs főleg egyfajta rokoni kapcsolat érzése, ami magában foglalja azt a tudatot, hogy a csoport egyes tagjai bármikor segítséget kérhetnek egymástól támadás, birtokháborítás esetén, vagy ha bosszút forralnak egy másik csoport ellen. A lokális csoportok egyetlen másik feladata az, hogy ritka időközönként közösen tartják az ünnepélyes beavatási szertartásokat.

A szervezett hadviselés ismeretlen számukra. Egyének vagy rokonok kis csoportjai között előfordulhatnak csaták, melyek oka rendszerint olyan tett, ami a sértettől vagy családjától vérbosszút követel. A gyilkosság valószínűleg elég gyakori volt a múltban, ellenben az emberáldozat és az öngyilkosság ismeretlen fogalmak. Miután 1829-ben Fitzroy admirális négy yaghant Angliába vitt, akik bizonyos, a kannibalizmust érintő kérdésekre igenlően válaszoltak, emberevőként kezdték őket emlegetni. Thomas Bridges és családja, akik évekig a yagha-

² Az ilyen és ehhez hasonló családi jogoknak rendkívül jó elemzését adja Ruth Benedict: „Marital Property Rights in Bilateral Society”, *American Anthropologist*, 1936/38. szám, 368-374. old.

nok között éltek, tagadják a kannibalizmus létezését. Állításukat ma már bőséges bizonyíték támogatja.

Az árucserét rendszerint ajándékozással kezdeményezik. Az ajándékot később egy hasonló vagy nagyobb értékű dologgal illik viszonzni. Legalább akkora sértésnek tekintik az ajándék visszautasítását, mint azt, ha valaki elmulasztja viszonzni. A szívélyes, bőkezű vendéglátás minden yaghannal szemben kötelező. Mint más primitív társadalmakban, a rokonok és barátok közti nagylelkűséget elvárják és természetesnek tekintik. Nem vall jómodorra, ha valaki szavakban is megköszöni az ajándékot, mivel ez azt jelenti, hogy az ajándék váratlan volt, vagy az ajándékozót kevésbé bőkezűnek gondolták.

A lopást teljesen megvetendőnek tartják. A lopás tiltása azonban nem terjed ki az idegenekre, mivel ők yaghan szemszögből nézve nem egyenrangúak velük és ha gyakorlatilag nem is, de potenciálisan mindenesetre veszélyesek. A Bridges családot végül barátságukba fogadták és valamiféle rokon státuszba kerültek, de előtte sokáig fosztogatták őket és visszaéltek a bizalmukkal.

Az etiketről, vagy arról, hogy a rokonoknak hogyan kell egymással viselkedniük, információink hiányosak vagy ellentmondásosak. Az anya- és apaági rokonokat egyaránt számon tartják és a terminológia is azonos. A nagynéniket, nagybácsikat (az apa és az anya testvéreit) külön elnevezéssel illetik, nem apának vagy anyának hívják. Az unokahúgokat és unokaöccsöket szintén más szóval jelölik, ami megkülönbözteti őket saját gyerekeiktől. Azonban minden unokatestvért testvérnek hívnak. Ezek a rokonok egymással nem köthetnek házasságot. Mivel a yaghanok kis, egymástól független családokban élnek, érthető, hogy megkülönböztetik a szülőket és azok testvéreit, és saját gyerekeiket a testvéreiktől, hiszen különböző helyen élnek. Az, hogy az unokatestvéreket, bárhol éljenek is, egyenlőnek tekintik a testvérekkel, valószínűleg annak a szabálynak a hatása, amely tiltja a velük való házasságot - a társadalom ugyanolyan viselkedést vár el a testvérekkel és az unokatestvérekkel szemben.

Az apai nagybácsi nagyon fontos szerepet játszik unokaöccse életében, különösen annak házassága után, míg az anyai nagynéni dolga a lány jólétéről gondoskodni. A férj felelősséggel tartozik anyósa és apósa iránt, megajándékozza és szükség esetén segíti őket, és tisztelettel adózik nekik. Ezt a kapcsolatot, mint sok primitív társadalomban, itt is olyan fontosnak és ugyanakkor olyan érzékenynek tekintik, hogy számos tabu övezi. A férj viselkedését apósával szemben szigorú szabályok írják elő, amelyeket egész életében be kell tartania. A vő sohasem nézhet egyenesen apósa szemébe, közel sem ülhet hozzá, a beszélgetés is közvetve zajlik, általában a feleségnek keresztül.

A yaghanok ismerik a kapcsolatot a szexuális aktus és a fogantatás között.³ A házaspárok általában nem törekednek születésszabályozásra, mert a gyerekek nagyon fontosak nekik. A leányanyák viszont gyakran végeznek abortuszt, sőt csecsemőgyilkosságot is. A szülésben az anya nőrokonai segítenek, míg a férj a kunyhón kívül marad. A méhlepényt elégetik, a köldökörsínort pedig megszártják és mágikus célokra elteszik. Nem sokkal szülés után az anya és gyermeke megfürdik a jeges tengervízben, amit a modern orvosok talán megdöbbenőnek találnak, de bizonyítékaink alapján sem az anya, sem a gyermek egészségére nincs káros hatással. A szülés előtt és után a szülőknak számos étkezési tabut kell betartaniuk. A szülés után, különösen ha első gyerekről van szó, az apa pár napig nem végez semmilyen munkát, mintha ő is gyermekágyban pihenne.⁴

³ Ezzel ellenkező elképzeléseket ld. az 1. és 11. fejezetben.

⁴ Ezt a rituális viselkedést az antropológusok *couvade*-nak hívják, és bizonyos dél-amerikai törzsek ennél sokkal szigorúbban előírt formában gyakorolják.

A gyermeket általában születési helyéről nevezik el. A névadást nem kíséri speciális rítus, de a név mágikusan privát jellegű marad: nagy illetlenség a nevében szólítani valakit, és még távollevő személyeket sem szokás a nevükön emlegetni. Megszólításként a rokonsági terminológiát használják, a távollevő személyekre pedig körülírásokkal utalnak.

A fiú- és lánygyermek egyaránt játszanak, de nincsenek jellegzetesen csoportos játékaik, mivel azonos területen ritkán található nagyobb számú ember. Körülbelül hétéves koruk után a fiúk és a lányok nem játszhatnak többé együtt. A gyerekeket ritkán büntetik veréssel, de az idősebbek sok időt töltenek azzal, hogy kijavítják őket és megtanítták a helyes viselkedésre.

A világ sok vadász-gyűjtögető társadalmában a csoport legfontosabb vallási ceremóniáit akkor tartják, mikor a gyermekek egy csoportja eléri a kamaszkort. A yaghanoknál ezek a rítusok a társadalmi élet fontos alkalmai a felnőttek számára, ugyanakkor az egyébként informális nevelés során egyfajta felnőtté avatásnak is tekintik őket.

A lányoknál a felnőtté válást az első menzesz jelenti. A lány ilyenkor három napig böjtöl, és orcáit pirosra festi. Több napon keresztül idősebb asszonyok erkölcsi tanácsokkal látják el, majd a menzesz végén rituálisan megfürdik a tengerben és ezt lakoma követi, amelyre minden jelenlevőt meghívnak. A fiúk érését nem jelzik ilyen egyéni rítusok, hanem a lokális csoport összes serdülő fiúját együtt avatják föl a nagy *Čiéxaus* szertartáson. Ezt nem meghatározott időközönként tartják, hanem attól függően, hogy van-e megfelelő mennyiségű élelem és megfelelő számú felavatandó fiú.

Az alkalomra egy speciális, a szokásosnál nagyobb méretű kunyhót építenek. Minden felavatandó mellé kijelölnek egy nevelőt, aki a napokig, sőt néha hónapokig tartó beavatási időszak alatt éjjel-nappal gyakorlati és erkölcsi tanításokban részesíti a fiatalembert. A jelölteknek több próbatételen kell átesniük és rituális tabukat kell betartaniuk. Csak minimális mennyiségű alvást és ételt engedélyeznek nekik, törökülésben kell ülniük, minden éjjel meg kell fürdeniük a tengerben, és csak egy madárcsontból készült szívószálon át ihatnak. A ceremónia kezdetén a fiúk mellkasát kezdetleges tetoválással díszítik.

A szertartás fontos része a csoportos éneklés és tánc, rendszerint késő éjszaka. Ez persze szórakozás is, de emellett fontos célja van. Ezek az énekek *Yetaitá*-hoz, egy ijesztő és gonosz szellemhez szólnak, akit így tartanak távol. Egy utolsó szertartással bevezetik az ifjakat a társadalomba. Egyenként a rituális főnök elé járulnak (aki nem valódi vezető, inkább, akárcsak az *arundáknál*, egyfajta szertartásvezető), aki a társadalom teljes értékű tagjaivá avatja őket. Ezután minden nevelő ajándékoz tanítványának egy speciálisan díszített kosarat, egy ivócsontot és egy kaparóbotot.

Egy másik szertartás, a *Kina*, néha a beavatási szertartást követi. Ez az *ona Klóketen* egyszerűbb változatának tekinthető, és alapvetően egy mítosz dramatizálása, amely szerint valaha régen a nők uralkodtak a társadalomban: szellemek maszkjait viselve becsapták a férfiakat, míg le nem lepleződtek, és ekkor a férfiak átvették az uralmat. A Kina-rítusban csak beavatott férfiak vehetnek részt: elvonulnak egy szertartási kunyhóba, itt a nőktől és a gyermekektől titokban befestik magukat és felöltik a szellemek maszkjait. Szellemnek öltözve előjönnek, énekelnek és táncolnak a nők és a gyerekek előtt, és büntetéssel fenyegetik a nőket, ha azok nem engedelmessé válnak.

A beavatás után a legfontosabb rítus a temetés. A halottakat rendszerint elhamvasztják, és velük együtt személyes tárgyaikat is elégetik. A közeli rokonok gyászuk jeléül böjtölnek, feketére festik a testüket, sőt néha belevágnak a mellükbe. Az elhunyt minden jelenlevő rokona és barátja részt vesz egy rítuson, amely a Kina uralkodó motívumát eleveníti fel: a nők és a férfiak szimbolikus csatát vívnak.

A yaghanok számos szellemben és istenben hisznek. Különösen tartanak a nemrég elhunytak szellemeitől, ezért elhagyják azt a táborhelyet, ahol haláleset történt. Az elhunyt őseket nem tisztelik, nem imádkoznak hozzájuk, és halottak nevét sosem ejtik ki. Viszont mindenkinek van egy védőszelleme, akinek szükség esetén számíthat a segítségére. Úgy tűnik, hisznek egy legfőbb szellemben is, akit néha *Atyám*-nak neveznek; de mivel ezek az indiánok régóta missziós befolyás alatt állnak, nem biztos, hogy ez valóban ősi hitük része.

A yaghanoknak nincsenek papjaik és dogmaik vagy egyéb formális vallási rendszerük. A leginkább vallási specialistának nevezhető személy a sámán, aki mindig férfi, és szerepe azonos az amerikai indiánok között sokfelé elterjedt orvosságos emberével. Úgy válik valaki sámánná, hogy álmában egy bizonyos segítő szellem elhívja és megtanítja a sámándalát. Ezután egy idősebb sámán fogadja tanítványává, különböző próbáknak veti alá, és megtanítja neki a szokásos ezoterikus rítusokat. Hisznek abban, hogy a sámán befolyásolhatja az időjárást és megjósolhatja tervezett tevékenységek kimenetelét, de fő feladata a gyógyítás. Az amerikai indiánoknál szokásos módszerekkel gyógyít: masszázst és keneteket alkalmaz, majd ügyes kézzel eltávolítja a fertőzött területre jutott idegen testet. Hitük szerint a betegséget és halált rendszerint egy gonosz vagy ellenséges sámán tevékenysége okozza. A gyógyító sámánnak tehát egyszerűen ellenmágiát kell alkalmaznia. Mint más indiánok, a yaghanok is hisznek a lélekvesztésben, vagyis hogy egy gonosz sámán elrabolhatja az ember lelkét, és akkor az áldozat megbetegszik és meghal, ha egy másik sámánnak nem sikerül a lelket visszaszereznie.

A yaghanok vallásos mitológiája és kozmogóniája hasonlít más primitív népekére, de kevésbé mély és bonyolult. Néhány mítosz azt magyarázza, miért vannak foltok a holdon, miért kel fel a nap és hasonlók; néhányak erkölcsi tanmesék, amelyekben a rossz mindig elnyeri méltó büntetését és megszégyenül; ismét mások mitologikus hősről szólnak, két fivérrel, akik megalkották a társadalom törvényeit, megtanították az embereknek a kézművességet és elnevezték a dolgokat. Vannak eszkatologikus mítoszaik egy vízözönről, amelyet a nap vagy néha a hold tengerbe zuhanása okozott. Számos mítosz szól rettegett kannibál szellemek vagy rosszindulatú óriások tetteiről.

A yaghanok sem rítusaik alatt, sem szabadidejükben nem használnak narkotikumokat, nincsenek alkoholtartalmú italaik, sőt dohányt sem fogyasztanak. Művészi formáik, mint a tánc és a zene, kevésbé kidolgozottak, és csak ritmushangszerekkel kísérik. Még a szinte mindenütt megtalálható csörgőt, dobót és sípot sem ismerik. Játékaik nagyon egyszerűek, a legkedveltebb a birkózás. Szabadidejüket leginkább beszélgetéssel töltik, de még verbális művészetük is fejletlen - nincsenek közmondásaik vagy költészetük, és dalaik szövege monoton ismétlésekből áll.

A yaghanoknak bőven van idejük beszélgetni. Thomas Bridge úgy becsüli, hogy a civilizált ember munkaidejének körülbelül egyötödét töltik munkával. Más megfigyelők is rámutattak, hogy ezek az indiánok nem gondoskodnak a jövőjükéről: azt eszik, amit találnak, és ha nem találnak semmit, abból sem csinálnak problémát. Minden megfigyelőt elgondolkoztatott az, hogy mennyire hiányzik belőlük a találékonyság. Kultúrájuk minden téren nagyon egyszerű, de hogyhogyan nem találtak fel legalább valami olyan öltözetet és lakóhelyet, amely jobban védene a zord éghajlat ellen? Még egy hivatásos régész, az 1920-as években a Tűzföldre látogatott Samuel K. Lothrop is azt gyanította, hogy valamilyen mentális képességük hiányzik ehhez.

Akik viszont személyesen ismertek yaghanokat, nem találták őket unintelligensnek. Sőt, azok a yaghan fiatalok, akiket Fitzroy admirális 1829 és 1832 között Angliába vitt, meglepő gyorsasággal alkalmazkodtak az angol kultúrához. Érdekes módon hazatérésük után szinte

azonnal visszavették yaghan szokásaikat, az angolok nagy csalódására, akik rajtuk keresztül remélték meghonosítani az angol civilizációt a Tűzföldön.

Nehéz megmagyarázni, hogy a yaghanok miért törődnek bele ilyen passzívan a helyzetükbe, de az antropológusok előtt nem ismeretlen a jelenség a primitív népek között. A nehéz környezeti viszonyok nem mindig váltanak ki kreativitást. A civilizált ember hajlamos magából kiindulni és arra gondolni, ő hogyan rendezné be az életét a yaghanok élőhelyén. De a nyugati civilizáció emberei másként gondolkodnak, hiszen teljesen más kultúra formálja a gondolatainkat, és ezért az ilyen kérdésekre elkerülhetetlenül etnocentrikus válaszokat adunk.

Az antropológus viszont közelebb juttathat a megoldáshoz. Először is, még a legegyszerűbb ősi kultúra is eljut a belső integráció és a környezethez való alkalmazkodás egy olyan szintjére, ahol állandósul, és innen csak jelentős nyomás hatására mozdul el. Egy ilyen kultúrából nehéz kiszakadni: az Angliából visszavitt yaghanoknak nem volt más választása, vissza kellett térniük régi életmódjukhoz. Nyilvánvaló, hogy a pszichológiai és szociális biztonságérzet, amit egy kultúrához való tartozás jelent, fontosabb a fizikai kényelem olyan aspektusainál, mint mondjuk a meleg ruha. Másodszor, a legprimitívebb kultúrák a legmarginálisabb területeken találhatók, nagy távolságok és földrajzi akadályok választják el őket a kulturális fejlődés központjaitól. A yaghanok, más marginális vidéken élő kultúrákhoz hasonlóan, azért nem ismernek bizonyos, egész Amerikában elterjedt eszközöket, mert azok nem jutottak el hozzájuk. Harmadszor, a yaghanoknak azért van annyi szabad idejük, mert semmi hasznosat nem tudnának kezdeni vele. Ha nincsenek tartósítási módszerek, nincs értelme több kagylót gyűjteni vagy halat fogni, mint amennyit egy nap alatt elfogyasztanak. Ha pedig egy bizonyos évszakban kevés a hal, nincs értelme halászni menni. Észak-Amerikában az északnyugati partvidék indiánjai ugyan kifejlesztettek technikákat az élelmiszerek tartósítására (pl. szárítás), és ez hatékonyabb munkát, nagyobb és állandóbb településeket és ezúton gazdag és bonyolult kultúrát tett lehetővé, bár megmaradtak vadász-gyűjtögető társadalomnak. Ezek a találmányok azonban nem jutottak el Dél-Amerika déli vidékeire.

A yaghanok felfedezésük után sem élvezhették az európai technológia vívmányait, mert az európaiak által behozott betegségek (kanyaró, tífusz, szamárköhhögés és himlő) nem sokkal az első találkozás után megtizedelték őket. A körülbelül 3000 fős népcsoport lélekszáma 1884-ben rohamosan csökkenni kezdett, és 20 év múlva már csak 130 maradt belőlük. 1933-ban már csak negyvenen voltak, és a beszámolók szerint számuk azóta is csökken.

Ferdinand Magellán látott néhány tűzföldi indiánt 1520-ban, amikor a ma nevét viselő szorost felfedezte. A hagyomány szerint a Tűzföld név onnan származik, hogy éjjel Magellán a sziget partjain égő tábortüzeket figyelte. A Horn-fok körülvitorlázása nehéz és kockázatos vállalkozás volt, és a Magellán útját követő századokban számos hajótörés történt ezeken a partokon. Az indiánok kifosztották a hajóroncsokat, de a yaghanokról szóló rémtörténetek valószínűleg az európaiak tudatlanságából és félelméből is táplálkoztak; ezekben az időkben ugyanis hasonló történetek keringtek más primitív népekről is, akikkel a hajósok távoli tájakon találkoztak.

Az európaiakkal való állandóbb kapcsolat a XIX. században alakult ki, amikor felderítő expedíciók indultak Dél-Amerikába. A legismertebb ezek közül Fitzroy két expedíciója 1826. és 1832. között. Fitzroy négy indiánt túsul ejtett és végül Angliába vitte őket, ahol három évet töltöttek. A két fiatalabb, egy Fuegia Basketnek elnevezett kilencéves kislány és egy tizennégy év körüli fiú, Jemy (vagy Jimmy) Button, nagyszerűen beilleszkedtek és a kislány még a királyi párt is elbűvölte egy audiencián. A *Beagle* nevű hadihajón vitték őket vissza hazájukba, amelynek fedélzetén ott tartózkodott az ifjú Charles Darwin is. A *Beagle* 1832-ben

érkezett meg a Tűzföldre és pár hétig el is időzött ott, ezalatt Darwin néhány érdekes feljegyzést készített a bennszülöttekről.

A yaghanokról meglévő információink szempontjából rendkívül jelentős esemény volt Thomas Bridges és családja érkezése 1871-ben, akik missziós állomást létesítettek Ushuaiában, a Tűzföld déli partjánál húzódó Beagle-csatorna partján. Bridges élete nagy részét az indiánok tanulmányozásával töltötte, és írt is róluk. Elkészítette a jamana nyelv szótárát, az egyik legintenzívebb tanulmányt, amely valaha is primitív nyelvről született.⁵ A misszionáriusok nagy erőfeszítéseket tettek, de nem tudták megvédeni az indiánokat a területre beszivárgó egyre több európaiktól. Mint már említettük, az indiánok nem tudtak ellenállni az európai betegségeknek, és mára már kihaltak.

Szakirodalom

Bird, J. 1936. Antiquity and Migrations of the Early Inhabitants of Patagonia. *Geographical Review* 28(2)

Bird, J. 1946. The Archeology of Patagonia. In: J. H. Steward ed. *Handbook of South American Indians*. 1. kötet. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

Bridges, E. L. 1949. *Uttermost Part of the Earth*. New York.

Bridges, T. 1866. Manners and Customs of the Firelanders. *A Voice for South America (South American Missionary Magazine)*, 13.

Cooper, J. M. 1941. Temporal Sequence and the Marginal Cultures. *Anthropological Series, Catholic University of America*, 10.

Cooper, J. M. 1946. The Yaghan. In: J. H. Stewart ed. *Handbook of South American Indians*, 1. kötet, Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bull. 143.

Darwin, C. 1845 Journal of Researches into the Natural History and Geology of the countries visited during the voyage of H. M. S. Beagle round the world, under the Command of Captain FitzRoy, R. N. London.

Darwin, C. 1946 Charles Darwin and the Voyage of the Beagle (ed. Nora Barlow), New York.

Gusinde, M. 1937. Die Feuerland-Indianer. 2. kötet: *Die Yamana*. Mödling

Hyades, P. D. J.-Deniker 1891. Mission scientifique du Cap Horn. *Anthropologie, ethnographie* 7. Paris.

Lothrop, S. K. 1928. The Indians of Tierra del Fuego. *Contributions from the Museum of the American Indian* 10. New York: Heye Foundation

Fordította: Berki Judit kulturális antropológia alapozó és Béres-Deák Rita kulturális antropológia II. évf.

A fordítás alapja: „The Yaghan of South America” in: Service, Elmen R. 1963. Profiles in Ethnology. University of Michigan.

⁵ Mr. Bridges gyermekei a yaghanok és az onák között nőttek fel, és egyikük érdekes beszámolót írt ottani életükről. ld. E. Lucas Bridges: *Uttermost Part of the Earth*, New York, 1949.

Niels Fock A matakó jog

A matakó indiánok a Rio Pilcomayo és a Rio Belmejo között fekvő Argentín Chaco nyugati területeit népesítik be. Évszázadok óta kapcsolatban állnak a civilizációval, ám határon élő törzs lévén, úgy tűnik, sajátos tradicionalizmussal válaszoltak a kihívásokra. Különösen a Pilcomayo középső folyásánál élő északkeleti matakók őrzik hagyományaikat mind a mai napig, s foglalkozási rendszerük még mindig az asszonyok gyűjtögetésével és a férfiak halászatával jellemezhető.

A matakó társadalom egyfajta jogrendszerrel bír, a jognak mind szűkebb, mind tágabb értelmében. Adamson Hoebel szigorú meghatározása szerint: „Egy társadalmi norma akkor jogi norma, ha annak elmulasztása vagy megszegése minden esetben, egy társadalom által erre kizárólagosan fölhatalmazott egyén vagy csoport által alkalmazott fizikai erőszakot vagy azzal való fenyegetést vonja maga után”. Így korlátozva értelmét, létezik jog a matakóknál minden olyan esetben, amit Radcliff-Brown magánszemélyek sérelmére elkövetett bűncselekménynek nevez, s melyek a gyilkosság, a házasságtörés, illetve a lopás köré csoportosíthatók. Funkcionális szempontból tekintve, mint pl. Bohannan, a jog egyszerűen viták, problémás esetek rendezési módja, mellyel a társadalom megakadályozza szabályainak közösségromboló megsértését. Ilyen meghatározás mellett szintén létezik matakó jog, jelesül a közösség sérelmére elkövetett bűnökkel kapcsolatos jogszabályok formájában, különösen a vezetők reprezentatív viselkedésével, illetve az orvosságos ember túlzott varázslataival összefüggésben. Mindazonáltal, megpróbálok az ún. magánszemélyek sérelmére elkövetett esetekre szorítkozni, és ezeken keresztül fényt deríteni azokra a közösségi értékekre, amelyeket olyannyira eleminek tartanak, hogy megsértésük büntetendő.

Habár a javak egyenlő elosztása alaposan kidolgozott egy matakó faluban, a lopás ennek ellenére nem ritka. Az ültetvények terményeinek eltulajdonítása a leggyakoribb, különösen a dohányé. A tettes rendszerint fölfedi kilétét azáltal, hogy hátrahagyja lábnyomait; minden matakó állítja ugyanis, hogy ezekről összes falubeli társát föl képes ismerni. Ezért aztán, mikor az ültetvény tulajdonosa már gyanakszik egy bizonyos személyre, lesben áll, hogy tetten érje. Ez néha összezapássá fajulhat, ám a sértett fél általában megelégszik azzal, hogy megérintse a tolvajt, s ezt úgy fejezi be, hogy fölszólítja, hozza vissza azt, amit ellopott. Azt is mondhatja: „Elmegyek hozzád, s megmondom, mennyivel tartozol”. Jól példázza ezt az az eset, mikor egy fiatalkorú lopott, emiatt a károsult az ifjú apjához fordult követelésével, aki kárpótolta is őt két kecskével, melyek értéke jóval meghaladta az elorzott javakét. Az apa azután megrótt a fiát, hogy legközelebb ne lopjon, mert a tulajdonos megharagszik és több kártérítést kér majd, további veszteséget okozva ezzel a családnak. „Ha szükséged van valamire, nem veheted el, hanem kérned kell valakitől, akinek van belőle. Mikor betakarít valaki, nemcsak magának dolgozik, hanem az egész közösség számára”.

Az esetek másik csoportjában, mikor a tolvaj személyazonosságára anélkül derül fény, hogy tetten érnék, megtörténhet, hogy míg a tettes vadászni megy, a károsult elküldi családjá egyik tagját, hogy hozzon egy kecskét vagy juhot annak nyájából. Az egyik hasonló alkalommal is - mint minden ilyen esetben -, míg ezt az állatot hazavitték és leölték, a sértett házában többen összeverődtek, talán a bűnös családjából is néhányan. Itt a házigazda megragadva az alkalmat, igazolta tettét: „Rendes körülmények között nem ölöm le más ember jószágát, most azonban tiszta lelkiismerettel teszem ezt. Ha van valamink, az nem csupán a sajátunk, hanem az egész

közösségé. Azért cselekedtünk így, mert egyetlen családot sem akartunk megsérteni, harc sem folyt, vért sem ontottunk”. Később, a nap folyamán, mikor a tolvaj már hazaért, s a hús is elkészült, a sértett küldött belőle neki egy darabot, s ő persze nem tudta, hogy a saját állatából származik. Ez a rendreutasítás egy igen kifinomult formája. A bűnösnek csak később beszélt családja a történekről, s apja azután is arra buzdította, hogy harag helyett inkább tanulja meg megteremteni, amire szüksége van. Az ilyen gyakorlati tanácsok hatására a fiatalok abba-hagyják a lopást.

A visszaesőkkel való bánásmód kevésbé elnéző. Egy ültetvényes, aki fölfedezte, hogy egy ilyen ember lopott a földjéről, megkeresve a helyet, ahol a tettes átmászott a kerítésen, egy rendkívül veszélyes mérgeskígyót tett oda, amit előtte ezért fogott. Nyaka köré egy zsineget tekerve egy bothoz kötötte, s fölé néhány gallyat rakott. Mikor a tolvaj megérkezett és matatni kezdett a kerítés közelében, fölizzgatta a kígyót, s miután átugrotta a kerítést, az megmarta őt. A tulajdonos a részéről ezzel befejezettnek tekintette az ügyet, a bűnöst viszont közvetve megbüntette azzal, hogy annak el kellett mennie az orvosságos emberhez, s meg is kellett fizetnie a segítségét. Más, hasonló esetekben a gazda kaktusztüskéket is használhat, melyeket egy kis csapdában lazán a földbe rejt ott, ahol a tettes rendszerint bemászik. A birtokost sohasem teszik felelőssé bosszújáért, azonban ő sem kér jóvátételt káráért. A többiek nem avatkoznak az ügybe, csak megvitatják és egyetértenek a tulajdonos tétével.

Három alapelv tűnik meghatározónak ezekben a lopásellenes szankciókban: a kompenzációs elv, mikor a sértett elmegy a tolvaj apjához és kártérítést kér; a büntető elv, mikor a károsult egy vagy több rokona hoz el valamit az elkövető vagyonából; s végül a megtorló elv, mikor a bűnös fizikailag is szenvedhet. Az, hogy a matakók között a lopást magánszemély sérelmére elkövetett bűncselekményként lehetne meghatározni, kétségesnek tűnik. Nem a magántulajdon jogát sértik meg, mivel belátható, hogy akkor csupán néhány, az ellopottakhoz hasonló értéktárgyat követeltek és szereztek volna meg a sértettek. Valójában a lustaság az, amit büntetnek, mert megfelelő szorgalommal mindenki maga megtermelheti, illetve csere útján megszerezheti azt, amire szüksége van. Ezért itt inkább arról van szó, hogy az igazságszolgáltatást az egyes emberek kezébe adták, saját boldogulásuk érdekében; a társadalom gazdasága elleni tettek ezek, s így jobban köthetők a közösség sérelmére elkövetett bűncselekményekhez.

A matakók között a törvényszegésnek két másik fajtáját büntethetik megfelelő gazdasági szankciókkal. Ezek a gyilkosság illetve a nemi erőszak. Az utóbbi esetében, ha a férfi nő, elszenved a házasságtörésért járó büntetést is, s ráadásul a sértett családja is elvehet vagy levághat pl. egy kecskét vagy juhot az elkövető nyájából. Ha a tettes vagy annak családja dühösen megkérdezné, hogy mindez miért történik, a lány rokonai eleinte hallgatnak, ám később fokozatosan mindent megmagyaráznak. Ezzel az ügyet lezárják.

A matakóknál a monogámia szigorúan kötelező, a házasságon kívüli szexuális kapcsolatok semmilyen formáját nem tűri a társadalom. Hűtlenség esetén különbséget tesznek férfi és nő tette között azáltal, hogy az utóbbi vétke súlyosabbnak számít. Ilyenkor, mikor a feleség rájön, hogy megcsalják, családja néhány női tagjával megtámadja a csábítót. Ezért a lányok, különösen régebben, soha nem vágták a körmüket, azért, hogy véres sebet ejthessenek bármely riválisukon. Figyelemre méltó, hogy míg a feleség igénybe veszi női rokonainak segítségét, addig a szerető nem. Családja kijelenti: „Ezért nem érdemes harcolni”. Ismerve azonban az ottani családok között fennálló hagyományos szolidaritást, ez valójában azt jelenti, hogy a lány magatartását a társadalommal összhangban helytelennek tartják.

Ha egy férfi megszökik a szeretőjével, a feleség női rokonaival üldözőbe veszi és megpróbálja erőszakkal visszahozni. Ez rendszerint sikerül, mert a többi férfi nem avatkozik az ügybe,

mondván az kizárólag a nők dolga. Mikor egy férj megcsalja a nejét, és úgy gondolják, hogy ő volt a kezdeményező, azt is kockáztatja, hogy félholtra veri asszonya illetve annak társai. Senki sem avatkozna közbe a faluból. Az olyan férfit pedig, aki kitart a szeretője mellett, a közvélemény elítéli, s a felesége a megbélyegzés terhe nélkül elhagyhatja őt.

A nők házasságtörésének rendszerint sokkal súlyosabb következménye van, mint a férfiakénak. Először is, a férj el sem gondolkodik azon, hogy ki volt a kezdeményező, azonnal a nőt vádolja, akinek további sorsa csak a férje vérmérsékletén múlik. Mikor rájön a nő tetteire, meg is verheti, hogy megjavítsa magatartását; ilyen esetekben riválisával szemben semmit sem tesz. Legtöbbször azonban a férj rögtön elválik és elzavarja őt. Az asszony családja nem is tiltakozik ez ellen, rendszerint maga is becsmérli helytelen viselkedése miatt. Azt mondják, azért akar a férfi azon nyomban elválni, mert azt gondolja, hogy felesége újra és újra megcsalja majd, s ő elvesztve a fejét, megpróbálja őket megölni. Számos ilyen eset történt.

A matakóknál egyébként igen sűrűn előforduló válások egyik fő oka a házasságtörés. Ha saját hűtlensége miatt a férjtől válnak el, ő hagyja el a házat, s csak olyan személyes ingóságait viszi magával, mint a halászháló, tűzgyújtó szerszám, íj, nyíl, stb. Először szülei házába költözik, később új feleségének családjához. Ebben az esetben gyermekeit is régi asszonyánál hagyja, s csak akkor viheti őket magával, ha azok már elég nagyok s maguk is apjukkal akarnak élni. Ha a feleség hűtlensége a válás oka, akkor neki kell elhagynia otthonát, s a saját családja csak a későbbiekben hozza el onnan személyes használati tárgyait, jelesül agyagedényeit, „yicas”-át, erdei gyümölcsseit, néhány juhot vagy kecskét. Ilyenkor a gyerekek az apával maradnak, s annak anyja vagy egyik női hozzátartozója neveli föl őket. Általános szabályként elmondható, hogy a válásoknál a sértett félnél maradnak a gyerekek, az otthon, és csak a személyes tárgyakat osztják el.

Bármi legyen is az oka egy matakó válásnak, az minden esetben mind erkölcsileg, mind anyagilag súlyos csapást jelent a válófelek számára. Az anyagi kárt csak újraházasodással lehet helyrehozni, s ez majdnem mindig be is következik. Az elhagyott, vagy magát egy boldogtalan kapcsolat áldozatának érző ember öngyilkosságot is elkövethet, ami egyébként ennél a népcsoportnál legtöbbször csakis ilyen összefüggésben fordul elő. Ha ez történik, mindig az elhunyt hitvesét teszik felelőssé. Ennek következtében a halott családja sokszor hadjáratot indít, hogy véres - vagy ami még valószínűbb - anyagi elégtételt vegyen.

Az itteni íratlan törvények szerint a házasságtörést szigorúan büntetik a gyermekek, illetve az otthon elvételével. Nem okozhat meglepetést az sem, hogy a törzsek exogámiája következtében a hűtlenség a vérbosszúk, valamint a falvak közötti háborúk legfőbb oka. A házassági rendszernek így mélyreható politikai következményei is vannak.

Láttuk, hogy a hűtlenség hogyan vonja maga után a sértett fél által kivetett szankciókat, rendes körülmények között, mikor el kell hagynia otthonát, gyermekeit. Ezt a büntetést azonban már túl szigorúnak tartják abban az esetben, ha a házasságtörés végül féltékenységi gyilkosságba torkollik. S azon nyomban egy másik váltja föl: a vérbosszú, vagy az elégtétel valamely egyéb formája. Az ilyen jellegű emberölések esetében a nagyobb bűn teljesen megsemmisíti a kisebbet, s a közösség ezután a volt szerető családjának bosszúját tekinti jogszerűnek.

A gyilkosokkal szemben - s az öngyilkosságot okozókat is ide sorolják - az alkalmazott szankciók három csoportba oszthatók. A legegyszerűbb - s ma már ritkábban előforduló - a megtorló gyilkosságok csoportja: ilyenkor a halott rokonságának egy vagy több tagja fölfegyverkezik, s a hozzátartozók támogatásával családi háborút indít a gyilkos családja, illetve az őket támogatók ellen. Ennek azonban csak az a hatása, hogy a családi ellentét számos helyi csoportosulás közötti általános viszályá fajul. Sokkal gyakoribb azonban, hogy

az áldozat rokonai harci jeleket festve magukra elmennek a gyilkoshoz (annak falujába), és követelik a „vérdíjat”. A falu lakói tisztában vannak vele, hogy az ilyenfajta különítmény jogos igényeiért jön, ennek következtében, habár igen szigorú óvatossági rendszabályok közepette, de azt meg is kapja. Az áldozat néhány közeli hozzátartozója odalép a gyilkoshoz, megragadja a mellkasánál fogva, miközben lándzsákkal fenyegetik. A többiek ezalatt baljós-latúan közelítenek, egyikük a másik után átkozza a bűnöst, s ezzel egyidőben meg is üti. Ilyen feszült helyzetben az asszonyok gyakran ingóságaikkal az erdőhöz szaladnak, ám amikor észreveszik, hogy a szembenálló felek a gyilkosságért járó kártérítés méltányos összegéről alkudoznak, visszatérnek a falu néhány kecskéjével, birkájával egyetemben. A tettes följáánlhat tíz kecskét, amelyből ötnek kicsinye is van, s a büntetőkülönítmény ezzel meg is elégszik. Amint átadták a fizetséget a halott családjának vezetője kezébe, a csoport azonnal beszüntet minden ellenségeskedést, azt mondva például: „Nos, barátom, minden halad a régi kerékvágásban. Bárki mondhat rólad rosszat, nem hisszük el neki. Felejtsük el az ügyet!”. Mikor a katonák elhagyják a falut, az ott élők integetnek nekik, s mindenki megkönnyebbül, hogy az ügyet sikerült békés úton rendezni. A kapott állatokat már a hazafelé úton eloszthat-ják azok között a rokonok között, akik segédkeztek az akcióban. Az áldozat családja például megtarthat magának hármat, ám ezeket nem elfogyasztják, hanem a családi nyájba terelik, s utódaikat fokozatosan elosztják azon családok között, akik előszörre semmit sem kaptak.

S végül egy érdekes, harmadik fajta procedúrát is alkalmaztak régebben, ha egy részeg megölt valakit. A gyilkos ekkor elmehetett a „harci ösvényen”, hogy szerezzé meg egy ellenséges szomszéd törzs egyik tagjának skalpját. Habár az áldozat családja ezzel nem bocsátotta meg teljesen a bűnt, az ilyen elrendezés a közösséget kielégítette, s ez rendes körülmények között visszatartotta az elhunyt családját a további szankcióktól.

A gyilkosságot követő helyzet enyhítésének három módja: a „vérdíj” fizetésével történő anyagi kártérítés, a vérbosszúért folytatott családi háború, mely hajlamos más nemzetségekre is kiterjedni, s egy ellenséges scalp megszerzése az ellentétes álláspontok kialakulásának különböző szintjeit tárja elénk; így a rokonság, több nemzetség vagy falu, végül az egész törzs érdekelt az ügyben. Ahogy a konfliktus kiterjed, a gyilkos személyének veszélyeztetettsége csökken. Az a tény pedig, hogy egy idegen scalp megszerzése megfelelő jóvátétele egy gyilkosságnak, azt sugallja, hogy - akárcsak a lopás esetében - az emberölés is inkább közösség sérelmére elkövetett bűncselekménynek tekinthető. A csoport egyik tagjának halála korrigálható az ellenség egy tagjának halálával - azaz: az egyensúly helyreállított.

A matakóknál - úgy tűnik - mindig a közösség elleni tettek a büntetendők, s tartoznak ily módon a jogrendszer keretei közé. A lopás, mely annak vagyonát, a házasságtörés, mely annak erkölcsi rendjét, illetve a gyilkosság, mely annak fönmaradását veszélyezteti.

Bibliográfia

Bohannan, Paul 1967. The Differing Realms of the Law. In Bohannan, P. ed. Law and Welfare: Studies in the Anthropology of Conflict. American Museum Sourcebooks in Anthropology, pp. 43-56. Garden City, New York, The Natural History Press.

Hoebel, Edward Adamson 1964. The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Radcliff-Brown, Alfred Reginald 1965. Structure and Function in Primitive Society. London, 5th edition.

Szerkesztői jegyzet:

A fordítás forrása: In: Patricia J. Lyon de. Native Soth Americans. Ethnology Least Know Continent. 20. fejezet, 221-225. p. Kiadó: Little, Brawn and Company, Boston - Toronto. Library of Congress Catalog Card Number: 73-16694.

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia szakos, alapozó évfolyamos hallgatók munkái közül való.

A szerző tanulmánya eredetileg megjelent az *Actas y Memorias, XXXII Congreso Internacional de Americanistas, España*, 1964, vol. 3., (Seville, 1966), 349-353. p., majd egy 1972-es tanulmánykötetében.

A szerző e témakört szélesebben is érintő, regionális társadalmi kontextusok közé helyező kötete:

Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. Copenhagen, 1963. National Museets Skrifter Etnografisk Raekke 8. The National Museum, 316 p.

A témakörben érdekes fogalmi háttérrel rajzol meg a következő mű is: Bohannan, Paul (ed.) 1967 Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict. American Museum of Natural History Sourcebooks in Anthropology 1. Garden City, New York. Doubleday & Co. Inc. XIX+441 p.)

Otto Zerries: A trópusi őserdők nomád gyalogosai

Az őserdei marginális kultúrákhoz tartoznak a nomád vagy félnomád törzsek azon csoportjai, amelyek a folyómenti nomád népekkel és a térség fejlettebb csoportjainak nagy részével ellentétben a vízfolyásokat nem használják értékes közvetítő csatornaként, hanem nehéz természeti akadálnak tekintik. A trópusi őserdőket járják, gyakran változtatják időszakosan elhelyezett szálláshelyüket vadász vagy gyűjtögető útjaik során. A mezőgazdaság kezdeti állapotú, vagy teljesen hiányzik náluk, a halászatnak pedig teljesen másodlagos szerepe van. A nomád gyalogos népek északnyugati képviselője az Andok keleti lejtői, az Orinoco középső folyása és a Rio Negro felső folyása között letelepedett népek számos csoportja. Ilyen típusúnak tekinthetjük a *guahibokat*, akik kolumbiai területen élnek (velük egy másik részben /lásd a szerző kötetében a IX. fejezetet/ foglalkozunk). Ugyanez vonatkozik a *goajírokra*, akiknek kulturális helyzete teljesen sajátos, mert csak vadász és gyűjtögető életmódot folytattak a fehérekkel való kapcsolat kezdetén, majd a kolonizáció ideje alatt spanyol hatásra állattenyésztő tevékenységre tértek át, ami a mai napig is gazdaságuk alapját képezi.

Északnyugat Amazóniában, a Rio Negro és a Yapurá folyó között élnek még elnyomva és függőségben egy ősi népcsoport maradványai, néhány őserdei nomád csoport, akiket az aruaca nyelvű későbbi hódítók és az ezen a területen élő *tucanok* is becsmérő kifejezéssel *macúnak* hívnak; ők *nadöbön*ek (délkeleti csoportok) vagy *ubde neher*nek (északnyugati csoportok) nevezik magukat, ami azt jelenti, hogy „emberek”. Köztük eltérő alcsoportokat különböztethetünk meg, amelyek a terület vezető népének felsőbbrendű mintájához való akkulturáció mértéke alapján különböznek egymástól. A kultúra tekintetében legvisszamaradottabbak a Rio Curicuriary-i csoportok valamint a Rio Tiquié és a Papury közötti területen élők. Kiváló vadászok, íjjal és fűvócsővel felfegyverezettek, ez utóbbit nagy valószínűséggel a szomszédos népektől vették át, mesteri ügyességgel készítenek egyfajta különlegesen hatásos kuráremérget, amely nyilaikat halálos fegyverré változtatja. Mezőgazdasági tevékenységet nem folytatnak, de a vadászatot és a halászatot kiegészítik a terménygyűjtögetéssel. Egyszerű tetők alatt alszanak a földön, levélből készített fekvőhelyen, és nincsen csónakjuk, úszva vagy a sekélyes helyeken kelnek át a folyókon. Kerámiájuk kezdetleges, de értékes szállító kosarakat készítenek, amelyek a szomszédos törzsek által is nagyon keresettek. Minden macú megrögzött kokacserje-rágcsáló.

A Cajary-Uaupés vidékén élő macúk a kokacserjén kívül nagymértékben természetnek keserű maniókát és banánt, mint a Yapurá baloldali mellékfolyóinál élő macú-guaribák is, akik más macúktól eltérően harciasak maradtak az utóbbi időkig. Tágas, ferde tetejű kunyhókban élnek, függőágyban alszanak és nagy mennyiségben termesztik a „pupunha” pálmát (*Guillielma gasipaes*), melynek gyümölcseinek begyűjtését rituális szertartás követi. Ennek során - tukán és aruako hatásra - fakéreg-trombitákat fújnak, amelyeket a nők elől gondosan elrejtnek. Egyébként a macú kultúra társadalmi és vallási oldala teljesen ismeretlen.

Délkelet Venezuela és Északnyugat Brazília hegyvidékes területének egyenlítői őserdeiben (északi szélesség 5°30', nyugati hosszúság 62°-67°30'), az Oronico forrásvidékén és a Rio Negro baloldali mellékfolyóinál, a Casiquiare és a Rio Branco között számos harcias félnomád bennszülött csoport él, akikre alig hatott más népek kultúrája. Mostanáig különféle-képpen nevezték őket, *shiriakának*, *guaharibonak* (bögőmajom) vagy *waikának*. Az utóbbi 15 évben végzett alapos kutatások kimutatták, hogy egyetlen, kulturálisan és nyelvi szempontból homogén népről van szó, akiket *yanomaminak* neveztek el, abból a névből, amit tagjai

magukra használnak. Mintegy 20 ezer főre becsülik őket (Wilbert 1963), ez a legnépesebb trópusi őserdei törzsi csoport, amelyre nem volt hatással más népek kultúrája. Szétszóródási területük központjában, az Orinoco felső folyásánál és baloldali mellékfolyóinál telepedett le a yanomamiknak a waika (gyilkosok) néven ismert csoportja; számos önálló helyi csoportra oszlanak, amelyek a legnagyobb politikai egységet alkotják és neveik, mint más yanomamiké is, „tedi”, „teri” vagy „tari” végződésűek, melynek jelentése nagyjából a spanyol pueblo fogalmának felel meg.

Ma alapvető gazdasági tevékenységük a mezőgazdaság, azzal ellentétben, ahogy régebbi megfigyelőik állítják. Legfontosabb a banán termesztése (*Musa paradisiaca normalis*), a termesztés egyszerű volta miatt, ami a szomszédos karib csoportoktól származik, ahogy a nyelvi emlékek is bizonyítják. A waikák mégis gyakran elhagyják ültetvényeiket és állandó falvaikat, hogy a régi zsákmányoló nomád életformához térjenek vissza a vadász és gyűjtögető utakkal, amelyek akár hetekig is eltarthatnak. Ennek a népnek életszemlélete szerint a vadászszákmány a táplálkozás lényeges eleme: az erre használatos „ni” szó világosan összefügg a „niai” szóval, ami azt jelenti, hogy „íjjal lőni”, s ez az egyetlen általuk alkalmazott fegyver. Viszont a gyakorlatban kevésbé eredményes a vadászat erdőikben, sokkal kevésbé fontos, mint a vadon termő gyümölcsök begyűjtése, amelyek közül a „pijiguo” pálmát (*Guilielma gasipaes*) termesztik is. A banán meghonosítása előtt ennek a pálmának gyümölcsei - amelyek az év háromnegyedében megtalálhatók - alkották a waikák alapvető növényi táplálékát és még ma is jelentős fontosságúak januárban és februárban, a növény fő érési időszakában. Erről kapta nevét (lasha) a nagy évenkénti ünnepség, amelyben társadalmi és vallási életük minden eleme egyesül, és egyúttal az eredeti vadász-gyűjtögető életforma megnyilvánulása is. A halászat teljesen másodrangú fontosságú, olyannyira, hogy a waikáknak, mint jellegzetes nomád gyalogosoknak, nincs is csónakjuk.

Kalandozásaik során minden elemi család háromszög alapú kis kunyhót épít magának a fák közé. Ezekből különböznek a falvak tágasabb, négyszögletű kunyhói, de mindkét esetben egyszerű lapos vagy ferde tetőt használnak. A falvakban a lakhelyek egymás mellett helyezkednek el egy tisztáson, ovális alakban, s befelé néznek. A falu különböző családi csoportokat foglal magába, amelyek a régi nomád hordáknak felelnek meg, melyek széles körben rokoni viszonyba kerültek egymással, emiatt a helyi csoportok exogámiára törekszenek. Ha effajta házasság nem jöhet létre békés úton, akkor a nők elrablásához folyamodnak alkalmi harci vezetők irányítása alatt, s ez gyakran válik különböző falvak lakosai közti fegyveres összecsapások indító okává. A liánból készült függőágy ősi a gyapothálósznál, amely a szomszédos karib népektől származik a növény termesztésével együtt. A félhengeres szállítókosarak és a tál alakú, lapított és gömbölyű kosarak sodrás-technikával készülnek, mint a macúknál. Kerámiájuk a fazekak készítésére korlátozódik, amelyek kúpszerű alakúak, elég vastag falúak és törékenyek. Az eszközök és fegyverek főként fából és csontból készülnek; vágóeszközként egy fanyélre rögzített rágcsláló-fogat használnak. Fényűzési cikként kezelik a dohányt, amelynek hamuval kevert és szívásra sodort leveleit az alsó ajak mögé helyezik. Nem ismerik a szeszes italokat. Ahhoz, hogy az állat- és növényfajok szellemeinek világával (hekula) kapcsolatba lépjenek azok, akik az orvos-varázsló teendőket látják el, szívószállal az arcukba szívznak egy, különböző növényi anyagokból (*Myristacea*, *Piperacea*, *Mimosa acacioides*, stb.) álló kábító hatású port, ami a lasha-ünnep egyik csúcspontját képezi, mint a muráknál is. Az ünnep során el is fogyasztanak egy banánlevest, amelyben a falu terén elégetett, előző évben elhunytak csontjainak hamvai vannak összekeverve. Minden yanomami közös hite, hogy a halott lelke az égbe száll, az égi bíróhoz a máglya füstjével, miután újra egyesült az elhunyt másik lelkével, ami a földi létezése során alteregóként egy erdei állatban öltött testet.

Az Orinoco felső folyásánál élő waikáktól délre és északra telepedtek le - néhány, a fejlődésben visszamaradottabb yanomami csoporton kívül - más csoportok is, akik nagyobb mértékben foglalkoznak a manióka-termesztéssel, kéregsajkát (piroga) vagy egyszemélyes kenut készítenek, ferdetetős kunyhóban élnek és nagytekintélyű öröklődő vezetőik vannak.

A Mato Grosso északnyugati vidéken, a déli szélesség 11-14° és a nyugati hosszúság 58°-61° között él egy primitív nép öt csoportja, akiket *nambikvarának* neveztek el a szomszédos *tupí* nevű népek és ma kb. 1500 főt számlálnak.

A száraz évszakban a nambikvarák nomád, vadász-gyűjtögető életmódot folytatnak a szavannán; az esős évszakban letelepült földművelőkké válnak és a folyók mentén galéria-erdők felégetésével nyerik földjeiket, édes és keserű maniókát, különböző kukoricákat, gyapotot és dohányt termesztnek. A férfiak az íjon kívül varsát, mérget használnak a halászhoz. Lakóhelyeik a száraz évszakban egyszerű spanyolfalak, az esős évszakban méhkaptár alakú kunyhók, amelyek néha igen nagy méretűek; a fekvőhely mindkét esetben a pusztaság föld, ugyanis nincs függőágyuk, ahogy csónakjuk sincs. Férfiak készítenek a harang alakú, nagy hatszög kötésű szállítókосarakat és szövik a keskeny szalagokat vagy gyapotszíjakat. Egy *Strychnos*-féle cserje gyökeréből vonnak ki egy rendkívül hatásos mérget, amit a nyilakhoz használnak; néhány csoportnál ez a főnök feladata, aki gyakran azonos a sámánnal, és főleg a keleti nambikvaráknál igen fontos funkciója van a közösség szívében: azonosává válik a tapírral, amit a legerősebb földi állatnak tartanak. A főnökkel és a kultúrhérosszal kapcsolatban állnak a szent furulyák, amiken egy különleges kunyhóban játszanak a termés begyűjtése idején, a nőktől távol. Étellel-itallal kínálják az állandóan jelenlevőknek tartott őseket, ami bizonyosan a közeli aruaca nyelvű *paresíktől* származó vonás. A legfőbb isteni megnyilvánulásnak a mennydörgést tekintik, amivel a sámán látomás útján személyes kapcsolatba kerülhet. A halált összekapcsolják egy mitikus lény (atasu) megjelenésével, ami egy jaguár külsejét öltheti magára.

A kelet-bolíviai mélyföld érintetlen erdeiben élnek szétszórta hordákban a *sirionok*, akik egy archaikus nép maradványait képezik, és egy tupí nyelvet beszélnek, amely a szomszédos *guarayúkéval* szoros rokonságban áll. A sirionok a száraz évszak végén felégetéssel készítik elő földjeiket, ahol kukoricát, édes maniókát, dohányt és gyapotot termesztnek, ez utóbbit főleg a gyermekszállító zsákok készítéséhez használják. De a termés éréséig és az egész elkövetkező időszakban visszatérnek a nomád életmódhoz, a nők által gyűjtögetett pálmárugyekkel, vadon termő gyümölcsökkel, és főleg vadhússal táplálkoznak, amit a férfiak ejtenek el íjaikkal - melyek a világon a legnagyobbak, a három métert is elérhetik -, és mindezt nagy matrilineáris családszervezetük tagjai között osztják szét. A lakhelyek rudakból állnak, amiket egy vagy több fához rögzítenek és pálmalevelekkel (*Attalea* sp.) fednek, s a rudakra akasztják az ugyanennek a növénynek kötöző rostjából készülő függőágyaikat. Néha ezek az egyszerű kunyhók igen nagy méretűek is lehetnek, elszállásolhatnak egy egész hordát is, amit különböző rokonsaládok alkotnak, és ami egy korlátozott hatalmú vezető befolyása alatt áll. Nincs semmiféle csónakjuk: a vízfolyásokon kezdetleges liánhidakkal kelnek át. Holmijukat pálmalevelekből font egyszerű szállítókосarakban a vállukon viszik. Kerámiájuk eléggé kezdetleges, rövid agyagpipákat foglal magába. Eszközeik között, az ásóboton kívül megtalálható ugyanaz a kés, aminek éle rágcsáló fogából készült, majomcsont nyéllel ellátott és ami sok őserdei nomád csoport jellegzetessége.

Nagyon fontosak a vadászatot engesztelő rituális szertartások: a sirionok a vadászat előtt egy hajnali éneket szentelnek a vadnak, hogy odacsalogassák, és megőrzik koponyáját valamint a megölt állat más részeit azzal a szándékkal, hogy megbékítsék őket. Az egyetlen szertartásos ünnepük is (Hidai idakwa), amelyen a résztvevők átszúrják karjukat, hogy vér csorduljon belőle, főként arra szolgál, hogy a vadászat sikerességét biztosítsák. A gyermek születésekor

kerül sor a gyermek névadásához kötődő rituális vadászatra; mihelyst megkezdődnek a fájdalmak, az apa elmegy az erdőbe, hogy megöljön egy lehetőleg nagy és erős állatot - például egy tapírt, jaguárt vagy vaddisznót -, amiről a gyermek a nevét kapja. Az elhunytak koponyáit egy bizonyos ideig a kunyhókban őrzik, aztán áthelyezik - ugyanis a halál elleni oltalomnak tekintik és nagyfokú gyógyító hatást tulajdonítanak neki: a betegek fájó testrészükhöz dörgölik, hogy így enyhülést találjanak.

Paraguay keleti részének őserdeiben él egy másik guarani nyelvű zsákmányoló nép, a *guayakí*, vagy ahogy magukat nevezik: *aché*, akik az utóbbi időkig elhúzódtak mindenfajta rendszeres etnológiai kutatás elől, ellenséges viselkedésük és szélsőségesen nomád életformájuk védelmében. Egykor valószínűleg kukoricát termesztettek, de még zölden gyűjtötték be és így fogyasztották; ma étrendjük alapvető növénye a vadválma „pindó” (*Cocos romanzoffiana*), melynek ligeteit a teljes kimerülésig használják. Miután elfogyasztják a gyümölcsöt és a cserjét, elpusztítva így a növényt, a törzsből hasonló lisztet készítenek, mint a warrauk a „morighe” pálmából, de ez annál kevésbé tápláló. Előszeretettel fogyasztják a nagy lárvákat, amiket ennek a növénynek rohadt törzsében találnak. Második fontos táplálékuk a méz, amit úgy szereznek meg, hogy - állatszörrel és emberhajjal kevert növényi rostokból készült kötéllel - felmásznak arra a fára, ahol a méhek letelepedtek, és kiszedik kaptárukból a lépet kőfejsze segítségével, aminek nyelvébe, annak elvastagodó részébe rögzítik az élét.

Főként az év kedvezőbb felében, szeptembertől februárig halásznak és gyűjtögetnek, míg a kedvezőtlenebb évszakban márciustól augusztusig íjjal és veremcsapdákkal vadászva szerzik táplálékukat. A guayakik az ellenségektől való félelem miatt az őserdő sűrűjében, a vízfolyásoktól távol táboroznak le, családok közt felosztott, körülkerített tisztásokon, melyeknek közepén ég a tűz, esős napokon pedig egyszerű tetőfelék alá húzódnak. A földön vagy a pindópálma leveléből készített gyékényen alszanak, ezt az anyagot használják a széles homlokpántos nagy szállítókosarak készítéséhez is. Viasszal vagy gyantával bekent kosarak szolgálnak a víz tárolására, de kis gömbölyű agyagedényeket is használnak. Itt is fontos eszköz a rágcsáló-fogazatú éllel ellátott kés, amit gyakran kötéllel a nyakra akasztva hordanak.

Születés és halál, ember és állat, vadászat és kannibalizmus - ez utóbbit az elmúlt évekig folytatták - a legújabb tudományos kutatások szerint egységes társadalmi-vallási komplexumot alkotnak, ami a guayakik szellemi kultúrájának magját képezi. Az újszülöttet arról az állatról nevezik el, amit az anya terhességének utolsó időszakában fogyasztott, és aminek húsa létrehozta a gyermek húsát. A betegséget és a halált az állatok húsa lenyelésének tulajdonítják, amelyek bosszút akarnak állni az emberen, aki megölte őket; ugyanez érvényes a jaguár-támadás által okozott halálra is, ami a vadász valamilyen túlkapása megbüntetésének gondolnak. Másfelől a jaguár egy elhunyt személy megtestesülése is lehet; ezzel kapcsolatban említésre méltó az a tény, hogy a jaguárszörből készült, kúp alakú sapka - ami ahhoz hasonló, amit a nambikvarák és a guatok hordanak - a vadász és a harci öltözék legfontosabb darabja. Gyilkosság és vérbosszú esetén a gyilkos az áldozattal szemben ugyanúgy viselkedik, mint a vadász a zsákmányával szemben: azaz nem kell megköstolnia a húsát, és ugyanakkor nem kell tiszteletben tartania azokat a táplálkozással kapcsolatos tabukat, amiket betart néhány más vadászott állatfajtaival szemben. Különbözik minden más, saját vagy másik csoport halottját mindenféle gátlás nélkül megeszik. A terhes nők is részt vesznek az emberevési lakomán, az újszülöttek pedig annak a halottnak a nevét kapják, akit az anyjuk megevett. Mégis van különbség az állatok viselkedéséhez képest: ugyanis a halottak csontjait elégetik, hogy lelkük jobbik fele a füsttel az égbe szálljon, miközben a rosszabb, amiből a gonosz szellem születhet, amennyire lehetséges, elpusztul.

Szerkesztői jegyzet:

A tanulmányt **fordította Schiller Ágnes**.

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia szakos, alapozó évfolyamos hallgatók munkái közül való. Az eredeti szöveg megjelenésének adatai:

Otto Zerries: *Popoli e culture della foresta tropicale*. In: *Popoli e culture marginali del Sudamerica*. Estratto da *Razze e popoli della terra* di Renato Biasutti. Vol. 4a edizione. Torino. Tipografia sociale Torinese, 1968.

Paul Henley
A panare-ok. Tradíció és változás az amazóniai határon

Az Orinoco forrásvidéke az Egyenlítőtől kb. két fokkal északra található, és az első pár száz kilométeren át a folyó északnyugati irányban folyik. Miután érinti a Guineai Pajzs nyugati szegélyét és keresztül folyik Ayacuchón, északkelet felé fordul, s végül egy széles ív lezárása után eléri a tengert. Azon a területen, amit ez az ív körbezár, lakik az indián népcsoport, akiket a helyi kreol lakosság és az etnográfiai irodalom *panare*-oknak nevez. [Itt az eredeti szövegben térkép - a szerk.]. Nem lehet pontosan megállapítani, honnan származik ez az elnevezés, ők magukat *e'nyëpa*-nak hívják. Ezt az elnevezést alkalmazzák az összes indián csoportra, déli szomszédai, a *hotik* kivételével, akiket ők *onwa*-nak neveznek. Az „*e'nyëpa*” terminus a „tato” ellentéte, amivel a nem-indiánokat jelölik általában. Ezek közé sorolják pl. a kreolokat.

A panare-ok által lakott terület földrajzilag az északi szélesség 5-8° és a nyugati hosszúság 65-67° között terül el, s ez geopolitikailag a jelenlegi Venezuela Bolívar Államát jelenti, még közelebbről Cedeño tartomány egy részét. Ha a térképen körbekerítünk az összes létező panare települést, egy nagyjából háromszögletű, kb. 20.000 km²-nyi területet kapnánk. Azonban ennek az adatnak kevés jelentősége van, mivel településeik nem folyamatosan fedik ezt a területet: nagy része lakatlan, más részeken pedig kreolok laknak, akik már legalább a 19. század eleje óta paraszti közösségeket képeznek a Caicara vonzáskörzetéhez tartozó területeken. Azóta a panare és a kreol népesség fokozatosan közelít egymáshoz. Míg a kreolok dél felé terjesztették ki gyarmatosító tevékenységüket, a panare-ok észak felé vándoroltak, egyre távolodva eredeti szállásterületüktől, a Cuchivero forrásvidékétől. Jelenleg a legtöbb panare település alig fél napi járásra van a kreolokétól. Csak azok a panare-ok nem érintkeznek túl gyakran a kreolokkal, akik még mindig a Cuchivero felső folyásánál élnek, de még ők is lelátogatnak időnként a kreolok településeire, hogy kereskedjenek velük.

A kreolok közelsége ellenére a panare-ok továbbra is őrzik a kreolokétól jelentős mértékben különböző társadalmi és kulturális szokásaikat. Ez a tény nagy hatással volt számos antropológusra, akik az utóbbi húsz évben látogatták meg a panare-okat. Johannes Wilbert, aki 1958-ban járt panare területen, látogatása után a következőkről számolt be: „meglepett bennünket, mikor láttuk, hogy a panare-ok, annak ellenére, hogy a civilizáció közvetlen közelében élnek, és azzal állandó kontaktusban állnak, mennyire megőrizték ősi kultúrájukat - bár kissé módosulva -, s ebben is főleg anyagi jellegű okok játszottak közre”. Tíz évvel később Jean-Paul Dumont jegyezte meg, hogy ennek a populációnak a legmeglepőbb jellemvonása az, hogy nagyon erős ellenállást fejt ki az akkulturációval szemben, s különösen meglepő az akkor, ha az Isla Ratónon élő áttért piaroákkal hasonlítjuk őket össze, akiknek a kultúrája igen gyenge ellenállást fejtett ki a kreolok hatásával szemben. Maria Eugenia Villalón, aki 1969 és 1978 között többször meglátogatta a panare-okat, nemrég megjegyezte: „eltekinthetünk attól, hogy a fehérek technológiai komplexumából átvesznek bizonyos cikkeket, az *e'nyëpák* szinte hihetetlen érzéketlenséget mutatnak a nyugati világ hatásával szemben”.

Ha tekintetbe vesszük, milyen változások mentek végbe nemrég a kreol társadalomban, a panare-ok ellenállása a kreolok kulturális befolyásával szemben még inkább szembeötlő lesz. Az elmúlt 10-15 évben, mikor Caicara és körzete gazdasági fejlődésnek indult, a kreolok és a panare-ok közötti társadalmi és technológiai különbség még inkább láthatóvá vált. Wilbert látogatásának idején, 1958-ban Caicara álmos kisváros volt kb. 3000 lakossal, ahol a század

eleje óta jórészt semmi sem történt. Húsz évvel később már 15.000 lakosa volt, széles utcái és országútjai. Sok új ház épült, légkondicionált szupermarketek jelentek meg, bárók, és egy kávéház, ahol a helybeli aranyifjúság a wurlitzerből helyi cowboyzenét, karibi salsát, vagy éppen angol-amerikai rockzenét hallgathatott. Első találkozásom a panare-okkal nem ott zajlott le, ahol képzeltem: valami eldugott folyóparton, egy kikötőhelyen, vagy egy erdei tisztáson. Az első panare fiatalember, akit láttam, ragyogó vörös ágyékkötőt viselt, és a bőrére fekete geometriai minták voltak festve. A kávéházban találkoztunk, mikor odalépett az asztalomhoz, s a pincértől parancsoló hangon üdítőitalt kért.

Amazónia jelenkori története hozzászoktatott bennünket ahhoz az elképzeléshez, hogy a régió indián társadalmi az ipari civilizációval való találkozás után szétesésre vannak ítélve, úgyhogy a panare kultúra ellenállását mint kivételt feltétlenül érdemes nagyító alá venni, ámbar ennek a könyvnek nem elsődleges célja, hogy ilyen magyarázatokkal szolgáljon. Mindenesetre sort fogok keríteni arra, hogy ismertessem mind a panare-ok belső társadalmi kapcsolatainak rendszerét, mind azon külső kapcsolatokat, amelyek a helyi kreol lakossághoz fűzik őket. Két bevezető fejezet után, melyek inkább leíró természetűek, a könyv két részre tagolható: a 3-5. fejezet a panare társadalom belső szerkezetével foglalkozik, míg a panare-ok kreolokkal való kapcsolatát a 6-8. fejezet elemzi. Szándékom szerint a könyv számos részén bemutatásra kerül, hogyan illeszkedik egymáshoz a külső és a belső kapcsolatok rendszere. Úgy gondolom, hogy annak oka, miszerint a panare kultúra ilyen ellenálló a külső hatással szemben, éppen e kapcsolódási mód alapján fejthető meg.

A panare társadalom belső szerkezetével foglalkozó fejezetben látni fogjuk, mint kapcsolódnak egymáshoz a panare társadalmi élet különböző területei, s képeznek egy többé-kevésbé integráns egészet. Az elemzést a leginkább materiális síkokról kiindulva építem fel. Annak bemutatásával kezdem, hogy a panare-ok ökológiai adaptációja közvetlen strukturális kapcsolatban van a gazdasági viszonyokkal, melyben mindkettő kölcsönösen determinálja a másikat. Ezt követi a rokonsági rendszerek részletes elemzése. Úgy gondolom, hogy strukturális kapcsolat van a gazdasági rendszer és a rokonsági rendszer között. Végezetül bemutatom a panare társadalmi életnek azon területeit, amelyek együttesen reprodukálni képesek a társadalom anyagi infrastruktúráját, így pl. a jól felépített képződményeket, mint a politikai rendszer, a hiedelemrendszer bizonyos aspektusai és a ceremóniák.

Bár munkám központi szereplői a panare-ok, a könyv második részében hosszan foglalkozom a helyi kreol társadalommal. Az, hogy tanulmányoztam a Panare territóriumon lefolyó interetnikus kapcsolatok másik, kreol oldalát is, a maga módján reflektálás akar lenni egy általános teoretikus vitában felvetett kérdésre. Vizsgálataim alapján állíthatom, hogy a társadalmi kapcsolatok az indián csoportok és a kreol nemzet Amazóniában élő képviselői között olyan formát vesznek fel, amelyet elsősorban a kreolok társadalmi, gazdasági és más természetű érdekei megkívánnak. Mivel a nem-indiánok vannak számbeli és technikai fölényben, ők azok, akik azt is meg tudják szabni, hol jöhet létre a társadalmi érintkezés. Azon indiánok társadalmi és kulturális jellemzői, akikkel a kreolok érintkezésbe lépnek, befolyásolják, hogy indiánok és nem-indiánok mily módon cselekszenek ezen a színpadon, de arra, hogy az érintkezések társadalmi keretét megváltoztassák, maguk az indiánok általában képtelenek. Számomra ezért nagyon lényegesnek tűnik, hogy a helyi kreol társadalomról készített rajz közvetlenül bekerüljön a szövegbe, annak integráns részét képezze, ahelyett, hogy csak utalnánk rá, mint ahogy az gyakran megtörténik az Amazóniával foglalkozó antropológiai irodalomban, ahol a kreolok a kulisszák mögött jelenlévő, fenyegető, mégis csupán kevésbé körvonalazott és bizonytalan veszedelemként jelennek meg.

Az interetnikus kapcsolatok ezen megközelítését Darcy Ribeiro „Os índios e a civilização” c. könyvéből merítettem. Ez a terjedelmes tanulmány Brazília indián csoportjai és az ország egyéb népei közötti kapcsolatokat tárgyalja 1900 és 1960 között (Ribeiro 1970). Könyvem utolsó három fejezetében megkísérlem alkalmazni Ribeiro megközelítését a jelenleg tárgyalt szituációra. Ribeiro munkája, bár kritikai szempontból kívánnivalókat hagy maga után, és most már kissé korszerűtlen is, mégis használható módszereket tartalmaz, amelyeket az indián csoportok és Dél-Amerika modern nemzeti társadalmai közötti kapcsolatok analízisére fejlesztett ki. Ribeiro könyve elég kevésbé ismert a csak angolul beszélő antropológusok körében, valószínűleg azért, mert könyveihez többnyire csak portugálul lehet hozzáférni. Valamikor régen már közöltem egy kritikai értékelést Ribeiro könyvének központi érveiről és gondolatairól, s így most hely hiányában csak arra szorítkozom, hogy leegyszerűsítve vázoljam azokat a gondolatokat, amelyek munkám utolsó három fejezetéhez az ötletet adták. Ez az összegzés a 6. fejezet végén található.

A panare-okat először Jean-Paul Dumont vizsgálta behatóbban 1967-70 között, aki francia antropológus volt. Kutatásainak eredményeit számtalan cikkben és két könyvben publikálta, melyeket az olvasó megtalál a bibliográfiában. [Jelen kiadványban ez a bőséges bibliográfia terjedelmi okok miatt sajnos nem szerepelhet - a szerk.]. Lehetőségem volt ezek többségét elolvasni, mielőtt még megkezdtem volna terepmunkámat a panare-ok között. Ez arra ösztönzött, hogy munkámmal inkább kiegészítését, mint ismétlését adjam az ő vizsgálatainak. Írásai többségében Dumont a panare-okat radikális, bár kissé idioszinkretikusnak tűnő strukturalista nézőpontból közelíti meg, s végső célja az volt, hogy a panare-ok alapvető kategóriáit meghatározza, és megkeresse, miként manifesztálódik mindez kultúrájukban és társadalmi életükben (lásd Dumont 1976:3). Engem Dumont-nal ellentétben az az inkább materialistának nevezhető terület érdekel, amelyet a családi, gazdasági és interetnikai kapcsolatok határolnak le, módszerem tehát inkább a brit empiricista hagyományhoz köt, amelybe a strukturalista megközelítés is sorolható.

Mikor végiggondoltam terepmunkám programját, úgy döntöttem, hogy időmet két panare település között osztom meg, melyek rendszeres kapcsolatban állnak a kreol népeiséggel, de amelyek mégis különböznek egymástól abban, hogy egyikük az akkulturálódás előrehaladott állapotában van, miközben a másik nagyjából hagyományosnak tekinthető. Reméltem, hogy a két településen gyűjtött adatokat összevetve kideríthetem, miben különbözik egymástól a két csoport érintkezési módja, mert szerintem ez magyarázza a kettejük reakciója közötti különbségeket. Továbbá úgy terveztem, hogy erőm legnagyobb részét annak tanulmányozására fordítom, milyen kapcsolatban állnak ezek a települések a helyi kreol népeiséggel - építve eközben Dumont és mások kutatásaira, melyek számomra a szükséges etnográfiai háttérrel biztosították.

Azonban munkám végül is jelentősen különbözött attól, amit eredetileg elterveztem. Összesen több mint 12 hónapot töltöttem a terepen, 1975 februárja és 1976 júniusa között. Inkább a véletlennek, mint a megfontolásoknak volt köszönhető, hogy minden hónapban legalább néhány napot a terepen töltöttem, kivéve az augusztust, ami itt az esős évszak közepére esik. A Colorado völgyében ütöttem fel főhadiszállásomat, egy olyan településen, amely a leginkább tradicionálisnak tekinthető, legalábbis felületes jellegzetességeit tekintve, de amelynek tagjai rendszeres kapcsolatban álltak mind az észak-amerikai protestáns misszionáriusokkal, mind a helyi kreol népeiséghez tartozó katolikus lelkészekkel. Azok a panare-ok, akik ebben a völgyben éltek, már földrajzilag is jól elhatárolhatók voltak, s ezenkívül genealógiailag szoros kapcsolatban álltak azzal a csoporttal, amelyet néhány évvel korábban Dumont tanulmányozott. (Marquitos, a Dumont által vizsgált csoport főnöke annak az Arcañónak a fia, aki a

századforduló környékén elsőként telepedett meg a Colorado völgyében). Reméltem, hogy Dumont észrevételei használható alapnak bizonyulnak majd a látottak megértéséhez.

Meg kell jegyeznem, hogy ámbár Dumont műve nagyon értékes bevezetőnek bizonyult a panare élethez, nem volt olyan megbízható, mint ahogy azt reméltem. Ha az ember egy indián csoport szellemi életét akarja tanulmányozni, feltétlenül szükséges az, hogy magas szinten értse és beszélje a nyelvet. De azokból a nyelvészeti példákból, amiket Dumont könyvében találtam, látni lehetett, hogy panare nyelvtudása egyszerűen nem volt elegendő ahhoz, hogy alátámasszon egy olyan bonyolult analízis-sort, amelynek felvázolására műveiben vállalkozott. Ez a tény - más gyakorlati megfontolások mellett - bírta rá arra, hogy elhagyjam eredeti tervemet, mely szerint terepmunkám legnagyobb részét a kreol népesség tanulmányozására fordítom. Végül is időm több mint háromnegyed részét a panare-ok között töltöttem. Ámbár gyűjtöttem adatokat a helyi kreol társadalomról is, nem tudtam ezt szisztematikusan végezni, mert ehhez nem állt rendelkezésemre elegendő idő. Ebből kifolyólag jelentős mértékben hivatalos dokumentumokra és más, másodkézből származó információkra voltam utalva, ha a kreol népességet is meg akartam ismerni. Az időhiány volt az oka annak is, hogy más szempontból is át kellett alakítanom a tervemet: nem jutott idő arra sem, hogy két panare közösséget összehasonlító vizsgálatnak vessek alá. Mindenesetre sikerült meglátogatnom a még létező panare közösségek többségét, és ez lehetővé tette számomra, hogy meglássam, mennyire tekinthető jellegzetesnek a többi panare közösségre nézve az az adathalmaz, amit a Colorado-völgybeli panare-ok között gyűjtöttem.

Mint ahogy Dumont, én is komoly nyelvi nehézségekkel találtam magam szembe, mikor a panare-ok között kezdtem dolgozni. A panare-ok nagy többsége csak a saját nyelvét beszéli, és ezt - legalábbis ottlétemkor - még senki sem írta le. A legtöbb panare férfi beszél egyfajta szegényes spanyol nyelvet, fél tucatnál is kevesebben vannak, de ezeket az embereket bizonyos okokból igen kevésszer tudtam tolmácsként felhasználni. Az egyik tényező, ami megakadályozta a tolmácsok használatát, az volt - amit Dumont is leír -, hogy a panare-ok nagyon visszafogottak más közösségekből származó panare-ok jelenlétében (lásd Dumont 1978:24-25). Mivel a Colorado völgyében egyetlen bilingvis panare sincs, ha tolmácsot akartam volna használni, máshonnan kellett volna hoznom. Ez, úgy éreztem, több problémát okozna, mint amennyit megold. Így arra kényszerültem, hogy kutatásaimat panare nyelven végezzem.

Nagy segítséget nyújtott számomra Dr. Marie-Claude Müller, aki akkoriban az Universidad Central de Venezuelán volt alkalmazásban, s aki nemeslelkűen rendelkezésemre bocsátotta összes panare nyelvészeti anyagát. Sajnos abban az időben, amikor én a terepmunkámat elkezdtem, még ő sem foglalkozott túl sokat a panare-okkal, s anyaga elsősorban lexikát tartalmazott, amelyben még ragozott igealak is csak elég kevés volt. Ennélfogva jónéhány hónapot eltöltöttem a Colorado partján, mire többet is tudtam közölni, mint amit egy egyszerű beszélgetés általában tartalmaz. Még azt sem merném állítani, hogy terepmunkám befejezésekor folyékonyan beszéltem a nyelvet. Többnyire megértettem azt, amit nekem mondtak, különösen miután a panare-ok megtanulták leegyszerűsíteni a nyelvtant és lassan, tagoltan ejtették a szavakat, ha hozzám beszéltek. Ez részben annak volt köszönhető, hogy balszerencsémre épp az esős évszak kezdetén érkeztem, akkor, mikor a panare-oknak maguknak is kevés élelmük van. Nyilván nem voltak elragadtatva attól a kilátástól, hogy most még egy éhes szájjal többet kell etetniük, bármennyire is nagyra értékelték az acél szerszámokat és más hasznos technológiai cikket, amiket cserébe adtam nekik. Terepmunkám alatt egy felnőtt férfi védett és segített, aki huszonéves lehetett és uxorilokálisan [aggregénesen, családtól elköltözve - a szerk.] élt a Colorado völgyében. Bár egyike volt a legkompetensebb és legsikeresebb termelőknek, kissé mégis távolabbi rokonságban állt a közösség többi tagjával, mint azok egymással. Terepmunkám vége felé elmondta nekem, hogy a településen töltött

hónapjaim alatt a többiek folyton szidták őt, amiért barátsággal viseltetett irántam. A panare-okkal való kapcsolatomban az jelentette a döntő változást, amikor az özvegy Intyo, akinek a főzőkonyhájában éltem, egy napon kijelentette, hogy a fia fivére vagyok. Erre válaszul anyának, sanë-nak kezdtem szólítani. Ezt a kapcsolatot javak cseréje erősítette meg: a terepmunkám egy-egy újabb szakaszán speciális ajándékokat hoztam neki, és ő ezt a kertjéből származó gyümölcsökkel és más egyebekkel viszonzta. Még a terepmunkám kezdetén kaptam egy panare nevet és becenevet is. Miután „anyám” adoptált, már megvolt a magam helye a rokonsági rendszerben, és ez igen megkönnyítette a genealógiák gyűjtését, hiszen így én lehettem a referenciapont.

Bár nehezen tudtam elmagyarázni a panare-oknak, hogy valójában miért is jöttem közéjük, mégsem volt olyan nehéz, mint ahogy azt előzőleg elképzeltem. A panare-okat érdekli, mi van közvetlen horizontjukon túl, és én felelni tudtam a kérdéseikre: képeket mutattam nekik a családomról és illusztrált magazinokból. Elég érthetőnek találták, hogy meg akarok ismerni egy másfajta életet is. Amit sehogy sem tudtak megérteni, az volt, hogy voltam képes ennyi időt távol tölteni az enyéimtől, csak azért, hogy a szándékomat elérjem. Kevéssel megérkezésem után az egyik idősebb nő megkérdezte tőlem, él-e még az anyám. Igenlő válaszomra tovább kérdezett: „És nem hiányzol neki?” - „De igen” - feleltem ösztönösen. „Akkor mért nem mész haza?” - kérdezte nyilvánvaló zavarral a hangjában. Terepmunkámnak ebben a kezdeti szakaszában, mikor még elég bizonytalan volt a státuszom a faluban, ezt a kérdést úgy értékeltem, hogy most finoman az értésemre adták: jobb lenne, ha hazamennék. Csak mikor már jobban megismertem a panare-okat, éreztem meg, hogy Acim, akinek magának is kilenc gyermeke volt, valóban őszintén sajnálja az anyámat a távollétem miatt. A panare férfiak, akik menyasszonyszolgálatot végeztek máshol, a száraz évszak idején gyakran visszatértek anyjuk közösségébe, s általában hoztak magukkal egy darab szárított vadhúst ajándékba. Acim nyilvánvalóan úgy érezte, hogy nekem is ezt kellene tennem.

Később, mikor Intyo bevett a családjába, a kapcsolataim mindenkivel sokkal közvetlenebbek lettek. De terepmunkám során végig ügyeltem arra, hogy elkerüljem azt a látszatot, mintha el akarnám tőlük rabolni egyik, vagy esetleg több asszonyukat is. A fiatal kreolok beszélgetéseit gyakran fűszerezték nyers szexuális utalások, akkor is, ha maguk között voltak, s akkor is, ha panare-ok voltak a társaságukban. Ez a szokás valószínűleg a férfi-szolidaritás jele volt, és a kreolok feltételezték, hogy ezt a panare-ok is így fogják fel. A panare férfiak azonban, akiket jóval kevésbé foglalkoztatott a szex, mint a kreolokat, nem a férfi-szolidaritás jeleként, hanem veszélyként értékelték ezt. Azt feltételezték - valószínűleg nem teljesen jogtalanul -, hogy ha alkalmat adnának rá, a kreolok fognák magukat, és elragadnák összes asszonyukat. Ezért nem volt szabad azt gondolniuk, hogy efféle motivációim voltak, mikor hozzájuk érkeztem. Így kitaláltam magamnak egy feleséget, akit Angliában hagytam. Úgy véltem, ki kellene találnom néhány gyereket is, de aztán másképp határoztam. Ha a panare-ok megtudnák, hogy ilyen sokáig magukra hagyom a „gyerekeimet”, azt gondolnák, hiányzik belőlem minden emberi érzés. Intyo, panare anyám és a település többi asszonya gyakran kérdezte tőlem, mikor érkezik már meg a feleségem. Elmagyaráztam nekik, hogy nem akar jönni, mert ez „túl messze van”, és mert „szokatlan itt számára az étel”. (Két elfogadható magyarázat volt ez, mivel a panare asszonyok is ezzel magyarázták, hogy ők miért nem mennek Caicarába). De Intyo és társai nem elégedtek meg ezzel a válasszal. „Parancsold meg neki, hogy jöjjön ide” - mondták. „Látni akarjuk. Mondd azt, hogy elvered, ha kell, a machetéd lapjával!”. És mindenki nevetett, mikor elképzelte, milyen hamar megérkezik majd a „feleségem”, ha meghallja ezt a fenyegetést. A férfiak gúnyolódtak rajtam. „Hozd ide, parancsold meg, hogy jöjjön! Valószínűleg nagyon egyedül érzi magát otthon, gyerekek nélkül”. A legjobb, amit tehettem, az volt, hogy megígértem: hamarosan elhozom. Kelletlenül beleegyeztek, de soha

nem szűnt meg teljesen a velem szemben érzett gyanakvásuk. Terepmunkám második szakaszában a férfiak eléggé megbíztak bennem ahhoz, hogy egyedül hagyjanak a feleségükkel, mikor valamennyien elmentek halászni vagy vadászni, vagy a kertben dolgozni.

A másik tény, ami sokkal érthetőbbé tette a panare-ok számára a szándékaimat, az volt, hogy a völgybeli misszionáriusok jelenléte miatt hozzá voltak szokva a szisztematikus nyelvtanításhoz. Körülbelül három évvel a megérkezésem előtt két misszionárius-család rendezkedett be itt, és hozzákezdtek tanulni és leírni a panare nyelvet. A misszionáriusokkal szinte érkezésem után rögtön a kölcsönös be nem avatkozás elvében egyeztünk meg. Bár ha a panare-ok kérdezősködtek felőlük, kifejeztem személyes ellenérzéseimet, mégis tartózkodtam a direkt kritikától. A misszionáriusok ugyan segíthettek volna nekem kisebb logisztikai problémák megoldásában, udvariasan bár, de visszautasítottak bárminemű segítséget. Volt valami feszültség a viszonyunkban, azonban végig nagyon udvariasan viselkedtek velem szemben. Úgy gondolom, sosem befolyásolták a panare-okat ellenem, pedig ezt könnyen megtehették volna.

A panare-ok nem bőbeszédű informátorok. Általában nem beszélnek terjedősen társadalmi és egyéb kulturális intézményeikről, még önmaguk között sem. Ámbár néhányan szívesen mesélnek hosszú anekdotákat napjaik folyásáról, sosem hallottam, hogy mítoszt meséltek volna. A panare-ok arra sem bírhatók rá, hogy hosszabb magyarázatokba fogjanak rokonsági rendszerükről. Nincs kidolgozott társadalmi szokásrendjük, mely a viselkedésüket szabályozza. Nem tudnak semmi természetfölötti vagy társadalmi szankció létezéséről, amely a deviáns viselkedést büntetné, kivéve azt az eléggé ködös fenyegetést, hogy a deviánsok hamarabb meghalnak. Először frusztrált engem az a viselkedés, amit társadalmi intézményeik iránti érdeklődésemre tanúsítottak, mert úgy gondoltam, hogy ez a velem szembeni bizalmatlanságuknak bizonyítéka. De később úgy találtam, hogy igazat mondtak, és hogy valóban társadalmuk különös sajátosságáról adtak hírt. Például amikor genealógiákat gyűjtöttem, néhány panare azt állította, hogy nem tudja, hogy hívják olyan közeli rokonát, mint apjának fivérét. Az egyik férfi még odáig is elment, hogy azt állította: nem tudja, hogy hívták az apját, mivel az meghalt, mikor ő még nagyon kicsi volt. Egész terepmunkám ideje alatt három különböző magyarázatot próbáltam adni erre a jelenségre:

- 1) először, hogy az informátoraim *nekem* nem akarják a neveket elárulni, mert kívülálló vagyok.
- 2) másodszor, hogy az informátorok senkinek sem adnának információt, mert tabu tiltja a halottak nevének említését.
- 3) harmadszor, hogy tényleg nem tudják ezeket a neveket, hiszen láthatóan hiányzik belőlük az érdeklődés a genealógiai leszármazások iránt.

A Colorado völgyében töltött terepmunkám első részében hajlottam arra, hogy az első magyarázatot részesítsem előnyben. Ahogy telt az idő, egyre inkább a második magyarázat felé hajlottam, a vége felé pedig - bár az előzőt nem vettem el teljesen - arra a konklúzióra jutottam, hogy a legvalószínűbb mégis a harmadik magyarázat. Legalább van valami, amiben én és Dumont egyetértünk.

Szerkesztői jegyzet:

A fordítás az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének latin-amerikai fordításgyűjteményéből való. Magán a 18 oldalas gépelt kézirat nem szerepel az ismeretlen fordító neve, akinek azonban a közeli utókor olvasója az itt publikált írás elolvasásával fejezheti ki háláját.

A fordítás alapja: Paul Henley: *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven - London, 1982., Yale University Press. (Introduction XIII-XXVII. p.)

E. Ensering*
A helyi vallási vezetők hagyományos és jelenlegi
szerepe Preangerben, Nyugat-Jáván**

Bevezetés

Nyolcvan évvel ezelőtt, 1906-ban Dr. C. Snouck Hurgronje, a Holland Indiai*** Bel- és Arab Ügyek Tanácsosa figyelmeztetett, hogy az iszlám korántsem olyan statikus, mint azt általában feltételezik. Ez a vallás alapvető változásokon ment keresztül, de ezek oly lassan történtek, oly finom módon és oly távoli vidékeken, hogy 'bár szemünk előtt játszódtak le, azok számára, akik nem végeznek alapos tanulmányokat e témában, rejtve maradnak' (Snouck Hurgronje 1906:280).

A gyarmati kormány a vallás területén formálisan a be-nem-avatkozás elvét követte. A valóságban azonban igencsak „törődött” az iszlám kérdéssel, de saját formális szerepét a *panghuluk* kinevezésében szabta meg. A *panghuluk* hivatalnokok voltak, akik a vallási ítélezést gyakorolták és általánosságban a vallási ügyek felügyeletét végezték. Informálisan azonban a gyarmati kormány a vallási vezetés hagyományosan uralkodó elitjének elidegenítésére és az iszlám politikai mobilizálhatóságának korlátozására törekedett. E második felett azonban a század második évtizedére teljességgel kontrollt veszített. Erre később még visszatérünk.

A dekolonizáció óta, úgy tűnik, az indonéz kormány a régi be-nem-avatkozó politikát folytatja, valójában azonban csak azután, hogy 1945-ben éles harc alakult ki a szekuláris állam szószólói, illetve az iszlám állam támogatói között. 1945 júniusában néhány iszlám vezető beleegyezett, hogy kompromisszumot keressenek. Így jött létre a Jakarta Charta. A legfontosabb mondat a Chartában az volt, mely kiköti, hogy az állam az Istenben való hiten alapulna, 'az iszlám követőinek azzal a kötelességével, hogy az iszlám törvényhozást kövessék' (dengan kewadiban mendjalankan Sjari' at Kslam bagi pemeluk-pemeluknja). Ez a kitétel 'a hét szó' néven vált ismertté (Boland 1971:27). Akkor Sukarno és követői szándéka az volt, hogy ez a hét szó bekerüljön az alkotmány előterjesztés bevezetőjébe. 1945 július 16-án érzelmes és sürgető beszédben kérte az ellenpárt támogatását, hogy ezt a záradékot elfogadják, így módon áldozatot hozva a népnek és az országnak (Boland 1971:33).

Ugyanabban a hónapban azonban, éppúgy a szélsőséges muzulmánok, mint a 'szekularisták' ellenállása révén az illető passzust törölték a bevezetőből. 'A hét szó' ekkor, ismét csak Sukarno ösztönzésére, a muzulmánok részleges kárpótlására, bekerült az Alkotmány szövegébe. Amikor 1945 augusztus 17-én a szükség úgy hozta, 'a hét szót' ismét törölték a szövegből, mivel a van Hatta vezetése alatt folytatott informális megbeszéléseken arra a következtetésre jutottak, hogy Indonézia valójában csak akkor tud egységgé válni és az is maradni, ha az Alkotmány semmi olyat nem tartalmaz, ami közvetlen kapcsolatban van az

* E. ENSERING az Universiteit van Amsterdam Könyv- és Bibliatudományi szakcsoportjának tanára. Szakterülete az indonéziai szociál-ökonómiai változások a parasztok és vezetők körében. Korábbi publikációi: 'Sarekat Iszlám B osztaga; Egy iszlám ellenállási mozgalom'. Elérhető: Langswater 239, 1069 TS Amsterdam.

** E. Ensering De traditionele en hedendaagse rol van lokale religieuze leiders in de Preanger, West-Java, In: Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde, 1987 (143), 2-3, 267-292. pp., Foris Publications Holland/USA.

*** Indonézia (a ford.)

iszlámmal (Boland 1971: 35, 36). Így tehát, a Pancasila* mellett, sem a szövegben, sem a bevezetőben nem maradt hely az Iszlám számára.

A kérdés a Constituante** alatt vált ismét aktuálissá 1958/59-ben. Az iszlám állam kérdése mellett ekkor újra vita alakult ki a Jakarta Charta körül. Sukarno, 1959-es határozatában, melyben bejelentette az 1945-ös Alkotmányhoz való visszatérést, a Charta csak 'történelmi jelentőségénél fogva' van megemlítve. A Jakarta Charta külön megemlítésének az volt a célja, hogy némiképp kompromisszumra jussanak a felkelőkkel (Nyugat-Jáván Kartosuwirjo a Darul Iszlámmal, Sulawesiben Kahar Muzakar és Atjehben Daud Beureu'eh). Sukarno ugyanis ekkor azt mondta, hogy az Alkotmány és a Jakarta Charta bizonyos értelemben 'egy egységet formálnak'. Erre hivatkoztak a muzulmánok, amikor 1968-ban kijelentették, hogy 'a hét szónak' törvényerejű érvényessége van (W. F. Wertheim, személyes közlés). De ez a fajta értelmezés a katonaság erős oppozíciója miatt nem vált elfogadottá.

Ebből is kitűnik, hogy a távolság a katonai elit és az iszlám képviselői között az évek során egyáltalán nem csökkent Indonéziában. Ellenkezőleg, az egymást követő indonéz kormányok igazgatása egyre távolabbinak tűnt a 'be-nem-avatkozás' politikájától. 1960 körül a Masjumi pártot már száműzték, elsősorban mert támogatást nyújtott Szumátrán a Nyugati-parti felkelőknek (1958) és Sulawesiben a Permesta mozgalomnak, és valószínűleg azért is, mert egyes vezető személyiségek titkon támogatták a Darul Iszlámot, azt a mozgalmat, mely erőszakos módon törekedett egy iszlám állam létrehozására. Suharto Új Rend kormánya tovább megy ennél. A politikai pártok elnémítása mellett nyomást gyakorol a vallási és állami iskolarendszerek összeolvasztása érdekében (McVey 1981:283; Steenbrink 1974:82), és újkeletűen egy olyan törvényt nyújtott be, mely alapján az összes szervezetnek, így a vallásosoknak is, az államideológiát, a Pancasila-t, mint egyetlen vezérfonalat kellene elismerniük.¹ Az öt oszlop, melyen a Pancasila nyugszik: hit Istenben, humanitárizmus, konszenzusos-demokrácia, nemzeti egység és szociális igazságosság. Az Új Rend valóban képviseli az 'öt alappillért', de csak szóban és írásban! A legújabb jelentések szerint az 'Ormas-törvények' az összes szervezet számára érvénybe léptek a parlamentben. A lázadásokat, amik legutóbb Indonéziában megjelentek, a hatóság ezen beavatkozó intézkedéseivel szembeni növekvő iszlám ellenállásnak tulajdonítják.

Ami a hatalmi oldal részéről az oktatásra gyakorolt nyomást illeti, Geertz már 1965-ben figyelmeztet az erős és aktív iszlám iskolarendszerbe, a *pesantrenek* (hagyományos vallási iskolák) és a *madrasahok* (modern iszlám iskolák, melyek a vallási oktatás mellett az állami vizsgákra is felkészítik a diákokat) tevékenységébe való beavatkozással kapcsolatban. Abból indul ki, hogy az iskolarendszer egy iszlám országban és Indonéziában egész biztosan, nem ellensége, hanem éppen hogy szövetségese a szekuláris modernizálódó elitnek. Ennek oka nem az, hogy az iskolarendszer egy militarista, totalista szekularizmus ideáljait támogatja, hanem az, hogy erősít egy szilárd vallásos hagyományt, mely jelentős hatással van a népesség világképére, hogy az egyetértésre jusson a modern világgal, sem egyszerűen el nem vetve, sem egyszerűen el nem fogadva azt, hanem részévé válva annak. Így Geertz, aki aztán hozzáfűzi: 'Ha levágják az ummát* erről a kritikus megújuló intézményről, az állam által támogatott és irányított nem vallásos iskolához való szigorú ragaszkodással és homályos ellenségeskedéssel a „Koráni” iskolák ellen, azt „fejletlennek”, „feudálisnak” vagy „fanatikusnak” titulálva, azt

* az egyedül érvényes államideológia Indonéziában (l. később, a ford.)

** Alkotmányozó Gyűlés (a ford.)

¹ 'Muzulmán vezetők Jakartát lázítják', NRC 1984. IX. 15.

* a tradicionális iszlám világ (l. később, a ford.)

biztosítják, hogy az iszlám intézmények általában, és mint következmény, az iszlám gondolkodás megmerevedik. Ma, csakúgy, mint a múltban, az iskola az iszlám tradíció továbbhordozója és a megreformált iskola [madrasah, EE] e tradíció útja a jelenhez. Alapvető, hogy ez az út nem blokkolható sekélyes és rövidlátó „modernizációs” politika által, mely a nyugati világhoz való felzárkózást annak felszínes jegyeinek esztelen utánzásával kísérli meg elérni’ (Geertz 1965:107).

Most, húsz évvel később, a fentebb megemlített szabályzatok arról tanúskodnak, hogy a kormány olyan modern, nem vallásos politikára törekszik, mellyel a szilárd, hagyományos vallásos csoportosulások nem tudnak egyetérteni. Az iszlám szerepe politikai, szociális és ideológiai téren egyre inkább visszaszorul. Az a tény, hogy a Pancasila nemcsak mint az egyedüli államideológia van előírva, hanem törvényes előírást is képez a magánszervezetek számára, számos tiltakozást váltott ki, ma már nem csak az iszlám oldalról, bár kétségtelen az innen érkező reakciók a legerőteljesebbek.

Jelenleg, a tradicionális iszlámnak, mint a hatóságok elleni szócsőnek hosszú történelme van, de ebben a cikkben fejtegetéseimet a 20. századi Nyugat-Jáva néhány fejlődésére fogom korlátozni. Két preangeri ellenállási mozgalom kapcsán megpróbálom bemutatni, hogy a helyi iszlám vezetők, a nagy szociális és gazdasági krízisek időszakában folyamatosan képesek arra, hogy mobilizálják a nép ellenállását a status quo ellen. Szó lesz a Sarekat Iszlám B Osztagáról (1919) a gyarmati időkből és a Darul Iszlámról (1948-1962) a posztkolonializmus időszakából. Itt most nem teszem vizsgálódás tárgyává az iszlám szerepét abban a tekintetben, ahogy az szörnyűséges módon jelentkezett az 1965-ös államcsíny idején. Bár akkor úgyszintén a legkevésbé látszott eltűnni a hagyomány radikális jellege. Ez az erő, nagy külső nyomás alatt, gyorsan és váratlanul tud újra manifesztálódni, anélkül, hogy az előre megjósolható vagy megelőzhető lenne, mint azt az 1965-ös történések is megmutatták.

Gazdasági függetlenség

Hogy az alább kifejtendő fejlődést a saját kontextusába helyezzük, először egy rövid vázlatot nyújtunk az érintett területről, Nyugat-Jáva délkeleti részéről, szociális és vallási tekintetben, a helyi vallási vezetők szerepére kiélezve vizsgálódásunkat. 1674-1870-ig ezen a területen az úgynevezett Preanger rendszer uralkodott, mely úgy tűnik, hogy maradandó nyomot hagyott ezeken a területeken. Létezett egy politikai egyezmény, mely szerint a Preanger régensek megtarthatták autonóm erejüket a Társasággal* szemben. Egy későbbi időszakban, a 18. század elején ezt kötelező kávészállítmányok feltételéhez szabták. A helyi igazgatás nem a kormányzóságtól kapott fizetést, hanem joguk volt adókat kivetni. A falusi szintű vallási tisztviselők voltak azok, akik ezen a területen nem csak az öntözés és a mezőgazdaság felügyeletével voltak megbízva, hanem, mint adószedők is funkcionáltak. Ebből az időből származik az anyagi és lelki tulajdon szoros összeshívódése. A régensek azon szuverén jogát, hogy adót szedjenek, így a padi** termés tizedét és kereskedelmi adót a vallási tisztviselők hajtották be. A mecsetszemélyzetnek itt szintén jobban ment a sora, mint Jáva egyéb kormányzóságaiban, minek révén ezt a személyzetet jobb osztályokból, elsősorban régenscsaládokból toborozták. Ez magával vonta azt, hogy nekik így még nagyobb befolyásuk lett a népre, miáltal az adókat még rendszeresebben tudták behajtani. Így olyan kölcsönhatás jött

* Kelet-Indiai Társaság (a ford.)

** rizs (a ford.)

létre, ami a mezőgazdaságnak, a régensek kasszáinak és a vallási hivatalnokoknak egyaránt javára vált (Ensering, 1982:42).

Ez a tény szolgáltatja a kulcsot ahhoz a furcsa koalícióhoz, mely a helyi vallási hivatalnokok és a régensek között jött létre Preangerben. Ez a kapcsolat később a régensek és a *panghulu* nemzetség közötti házasságok révén még szorosabbra fonódott. Abban az időben tehát a vérrokonságon keresztül egy iszlám oligarchia jött létre, mely meglehetősen abszolút erőt képviselt a nép fölött. Egy olyan hatalom, mely az alacsonyabb rendű földbirtokos nemes-ségen keresztül érezte erejét, egészen a legkisebb településekig (Ensering 1982:45). Ez egy olyan szociális struktúra volt, mely egészen a 20. századig hatott², sőt feltehetőleg jelenleg is kimutatható.

1870-ben megszüntették a Preanger rendszert. Törvényileg meghatározták, hogy a régenseknek nincs joga adót szedni sem pénzben, sem természetben, sem munkában. Szintén elvették tőlük a tisztviselők kinevezésének jogát (*Staatsblad van Nederlandsch-Indië* 1870, 122, 1. cikk). A helyi vezetőket ezentúl a kormányzó-generális nevezte ki és bocsátotta el és a kormány fizette őket. Nagyon fontos, hogy ettől kezdve a vallási tisztségviselők tartózkodtak mindennemű fáradozástól, ami a mezőgazdasággal bármilyen nemű kapcsolatban állt. De legalább három módon informálisan megtartotta befolyását a muzulmán papság.

Elsőként ott voltak a *panghuluk*, a vallási ítélkezéssel megbízott mecsetvezetők, akiket a gyarmati hatalom nevezett ki. Általánosan ismert volt, hogy a papságot az örökségek felosztásában végzett fáradozásáért földdel kellett megfizetni, 'természetesen titkosan, s így ezek a földek a faluközösségek (*desa*) földbér-oklevelein is strómanok neve alatt szerepeltek', írja Scheltema (Scheltema 1927/28:300).

Másodszor: mivel a papi elit, a fentnevezett szabályzatok miatt fontos erőpozícióját elvesztette, meghagyták neki azt a jogot, hogy vallási adókat szedjen: a *djakatot* és a *pitrahot*, 'a Koránnal és az uralkodó helyi szokásokkal összhangban'. A helyi és gyarmati tudósítások szerint ezek elméletileg önkéntes adományok voltak, de a valóságban fenyegetések révén jelentős összegeket csikartak ki, mivel a falusiak ezeket továbbra is mint kötelező adókat tekintették és a pénzt is ilyen módon szedték be (m.v.o. Boissevain kormányzó). A régens-családokkal való rokonsági kapcsolatok révén a papság a Preanger-rendszer megszűnése után továbbra is képes volt arra, hogy a népet nagy mértékben a hatása alá vonja.

Egy harmadik faktor, hogy a hivatali földek, a régenseké éppúgy, mint a papságé 1870 előtt örökölhetőek voltak. Preangerről már 1800 körülről tudjuk, hogy az örökölhető magántulajdon megszokottnak számított (De Haan 1910/12 I:371) és Crawford 1813-ban azt írja erről a területről, hogy a sawahoknak* csak akkor volt értékük, ha magán- vagy örökölhető tulajdonként voltak megszerezhetőek (Scheltema 1927/28:277). Jáva más területeivel szemben az örökölhető személyes földtulajdon jelenléte jellemző vonás Preangerben. Épp ezért nem tűnik lehetetlennek, hogy miután 1870-ben a hivatalnoki földtulajdont megszüntették, a vallási vezetők az igen tetemes vallási adókat földbe fektették. Annál is valószínűbbnek látszik ez, mivel Boissevain kormányzó az Átadás Emlékeiben, 1911-ben, azt írja, hogy a terhek, melyek a nép vállára nehezedtek valamivel elviselhetőbbek lehettek volna, ha a bevétel egy részét a népnek szentelték volna jótékony és hasznos célokra. A bevételek azonban kizárólag a papság

² Ilyennek tűnik Garut régense, Raden Adipati Aria Wiratanoedatan VIII., aki 1871-től 1915-ig töltötte be posztját, megházasodva egy ismert garuti *panghulu*, Raden Hadji Moehamad Moesa lányával (m.v.o. De Steurs kormányzó).

* beültetett rizsföld (a ford.)

kezében maradtak, mely ily módon képessé vált, hogy 'fényűző életmódot folytasson' (m.v.o.** Boissevain kormányzó).

Mégis egy 1876-ban, 'a Preanger Régensségi tulajdonjogok átadását illetően', végzett vizsgálat szerint még szó sem volt egy jómódú földbirtokos réteg létrejöttéről (Scheltema 1927/28:293). Úgy tűnik, a nagyföld-birtokosság csak az 1870-es újrászerveződés után jött létre. A földbirtokosok, többségükben hadjik, általában egyidejűleg rizskereskedelemmel is foglalkoztak, és ők voltak azok, akik kiugróan magas kamatokért hiteleket nyújtottak a parasztoknak. A nagy pénzeket kölcsönzők ezen a módon jelentős mennyiségű földhöz jutottak. Scheltema kijelenti, hogy a 19. század második felében a feudál-arisztokratikus földbirtok mellett, az uzsoráspraktikák révén a hadjiból és más jómódúakból létrejött egy új nagyföld-birtokos osztály (Scheltema 1927/28:395).

Ez a fejlődés mutatja, hogy Preangerből, a Preanger rendszer alatt, de különösen azután, gazdasági tekintetben nemcsak a gyarmati igazgatás húzott hasznot, hanem nagymértékben a saját vidéki elit, a *menak* (nemesség), a jómódúak, a hadjik és a kereskedők is. Hogy a földkoncentráció folyamata a későbbiekben tovább folytatódott, az kitűnik az 50-es évek tanulmányaiból (H. ten Dam 1956; Adiwilaga 1953). Sajnos az nem derül ki az írásokból, hogy a nagybirtok milyen arányban volt a vidéki vallási elit kezében. De egy még frissebb terepmunka-kutatásból (1973), mely a *kiai* és az *ulama* szerepét vizsgálta Nyugat-Jáván, nemcsak az tűnik ki, hogy Cipariban, a vizsgált faluban Garut közelében, 'a hagyomány alapján a falu földjeinek legnagyobb részét' az *ulama* családja birtokolta, hanem az is, hogy minden aratásnál félretettek a régi földtulajdonok visszavásárlásához. A századforduló óta a népesség növekedése és a beépíthető földek hiánya miatt egyre nehezebbé vált az eredeti földtulajdon megtartása. Az örökösök nagy száma szintén a föld további felosztását jelentette. Hogy ezt tendenciát elkerülje az *ulama* család, a földet, amit ma 'intézményi tulajdonnak' hívnak, ezzel kifejezve, hogy ez nem osztható tulajdon, hagyományosan egyetlen örökösnek adja, aki ezen kegyes adomány felügyeletével lesz megbízva. Ez az eljárás meglehetősen általános azok között a családok között, melyek hatással vannak az iszlám intézményekre. Ily módon elejét veszik annak, hogy a föld idegen kézre kerüljön és megőrzik a családi vállalkozásokhoz szükséges tulajdont, ebben az esetben a *pesantrent*, a *madrasaht* és a *mecsetet*. Ezt a földet továbbra is kiadják részmegművelésre. Hogy a földtulajdont, ami a korábbi felosztások révén jóval kisebbé vált, most ismét megnagyobbítsák, az *ulama* család mindent megtesz annak érdekében, hogy minden olyan földet, ami valaha a család tulajdona volt, visszavásároljon, sőt arra is hajlandóak, hogy ehhez kölcsönöket vegyenek föl (Horikoshi 1976:76, 220, 221). Ebből kitűnik, hogy a kapcsolat a helyi vallási vezetők és a földtulajdon között a mai napig semmit sem veszített erejéből.

Sokáig időztünk a preangeri földtulajdonviszonyoknál, hogy a helyi vallási vezetők gazdasági függetlenségét bemutassuk és ezzel magyarázatot adjunk arra a tényre, hogy ők egészen a mai napig meg tudják találni a módját, hogy kivonják magukat a gyarmati és a posztkoloniális állami kontroll alól.

Szellemi fölény

Már rámutattunk az anyagi és szellemi javak összefonódására ezen a területen. A kapitalizáció folyamata a Sundase-i gazdaságban, az örökölhető magán földtulajdonon alapulva, úgy tűnik, az iszlám erős növekedésének egyik legfontosabb feltétele a 20. század elején. A Preanger

** *memorie van overgave*, az átadás emlékei (a ford.)

állam ősidőktől fogva úgy ismert, mint egy általánosságban véve gazdag és ortodox iszlám terület.³ Ez a két tényező nagy hatásúnak fog tűnni a későbbi politikai történések vonatkozásában.

A Korán az összes muzulmánról megkívánja, hogy az életük során elvándoroljanak Mekkába, ami után 'hadji'-nak nevezhetik magukat. Ezek a hadjik megerősödött hittel tértek vissza a földműveléshez és a kereskedelembe. Néhányan további tanulmányoknak és vallási vezetésnek szentelték magukat visszatérésük után, miáltal mint *kiaik* le tudtak települni a falvakban és *pesantrent* alapíthattak. A 19. század végén, 20. század elején a *pesantren*ek száma gyorsan emelkedett. 1912-ben Preangerben 1900 *pesantrent* regisztráltak, összesen 48.650 tanulóval (m.v.o. Oudemans kormányzó). Az 1876 és 1888 között elinduló és visszatért hadjik száma egy egész Jávára vonatkozó lista alapján eléri a 40.000-et, melyből Nyugat-Jáva a maga 18.113 főjével messze a többséget képviseli. Ebből is 8.833 fő a Preanger régensségekből indult útnak (Svensson 1983:116). Több mai adatból is, történetesen 1950-ből és 1951-ből származókból kitűnik, hogy a legtöbb zarándok Nyugat-Jávából kerül ki. Az Indonéz vallásügyi minisztérium minden évben provinciákra lebontva meghatározza a zarándokok maximális számát, akik megtehetik az utat Mekkába. Egy tízezres összlétszám alapján a következőképp néz ki a provinciánkénti eloszlás:

Nyugat-Jáva	1950-ben: 2200;	1951-ben: 2750
Közép-Jáva	1950-ben: 1900;	1951-ben: 1650
Kelet-Jáva	1950-ben: 2100;	1951-ben: 2300

(Vredembregt 1962:111).

A fentiekből kitűnik, hogy a hadjik egy része, mint helyi vallási vezető, nemcsak gazdaságilag maradt független, hanem szellemi fölényüket is meg tudták őrizni a népesség fölött. Most már nem az öntözésbe és a mezőgazdaságba való közvetlen beavatkozáson keresztül és nem is mint adószedők, mint a Preanger rendszer idején, hanem elsősorban földtulajdonuk, szociális, illetve vallási státuszuk, valamint a széles körben elterjedt *pesantren*-hálózatuk révén.

Geertz várakozásával szemben, miszerint a *kiai* presztízsét és erejét a jövőben nagyobb mértékben fogja a helyi rendszer és a külső világ közötti közvetítőfunkcióban hasznosítani (Geertz 1960:225, 229), Horikoshi 1976-ban arra a konklúzióra jut, hogy az *ulama* pozíciója mélyen be van ágyazva a helyi közösségi rendszerbe. Kijelenti, hogy az *ulama*at intézménye, néhány család által monopolizálva, az *ulamák* pozíciójának megtartása fényében a falusi iszlám közösségekben, új megvilágításba kerül (Horikoshi 1976:374).

Összefoglalva kijelenthetjük, Preanger szociális struktúrájából kitűnik, hogy itt az anyagi és szellemi javak erőteljes összefonódása jött létre, a nép körében éppúgy, mint a tradicionális vallási vezetők tekintetében. Ez a szociális struktúra, az osztálykülönbségek ellenére, mégis csak egy szimbiotikus karaktert visel.

³ Preanger megpecsételése, mint *ortodox* iszlám terület, kérdéseket vethet fel. Hiszen az 1955-ös választásokból kitűnt, hogy Nyugat-Jáva éppen hogy a *modern* Masjumi védőbástyája. Ezzel Kahin (1970:326) szembeállítja, hogy: 'A Darul Iszlám mozgalom Nyugat-Jáva középső és kelet-középi területein (röviden Preanger területén Tasikmalaja, Garut és Tjiamis és körülötte Mamalengka és Kuningan vidékén) emelkedett föl, ott, ahol a Modern Iszlám gondolkodás hatása soha nem vált erőssé és ahol az inkább régimódi muzulmán vezetők keményen ellenezve a nyugati tanulást és ideákat, régóta rendkívül sikeresek'. Horikoshi (1976:186) kijelenti, hogy: 'A Sunnite Indonéziai falusi muzulmánok között az ortodox *ulama* megvédte az iszlám ortodoxitást és az *ulama* intézményeit a misztikus aliran (kultikus mozgalom) és a modern reformosodás befolyásával szemben'.

Az iszlám iskolarendszer az egyik tartóoszlop, melyen a helyi vallási vezetők szociális státusza nyugszik. Ezért a következőkben az iszlám oktatásügyet érintő állami politikát tárgyaljuk meg.

Az iszlám oktatás megosztottsága

Az előző fejezetben megvizsgáltuk a vallási vezetők és a régensnemzetség közötti kölcsönös házasságokkal létrehozott koalíciót. Ez a szövetség a gazdag családokkal és a helyi nemességgel, úgy tűnik most is fennáll. Különösen Észak Preangerben, *pesantren*-alapítások segítségével, a *kiaik* gyakran gazdag földbirtokosok az öröklött- vagy adományföldről révén. A tőke, amit ezekből a földekből nyernek, elsősorban arra szolgál, hogy a saját mecsetet, *pesantrent*, vagy *madrasaht* fenntartsák, mert az iszlám tan szerint ilyen célra nem lehet pénzt kérni a közösségtől. Emellett gyakran üzleti tranzakciókba fektetik a pénzt. Manapság gyakran szükség kérdése, de a hagyományé is, a gazdasági függetlenség megőrzése. Ráadásul, a gazdasági aktivitást a vallás jóváhagyja és bátorítja. *Ichtiar*, törekedni, megtartani, ez kötelesség is egy muzulmán számára, hogy lelkét megerősítse, tőkéjét mobilizálja és keményen dolgozzon egy jobb pozícióért. Úgy illik, hogy a *kiai* gazdasági viselkedésével példát mutasson a parasztok számára (Horikoshi 1976:220).

Pontosan ez a gazdasági függetlenség az, ami a helyi oktatási intézményekkel rendelkező falusi szellemiségnek egy meglehetősen megtámadhatatlan erős pozíciót kölcsönzött az idők során. Politikai rezsimek, gyarmatiak vagy posztgyarmatiak, ezért a mai napig alig tudtak hatást gyakorolni a falusi iszlámra. Ez oknál fogva külső nyomás, az állam részéről vagy máshonnan, könnyen nagyobb szolidaritáshoz és kölcsönös segítségadáshoz vezethet a *kiaik* között és szintén megnövekedett támaszhoz a nép részéről a *kiaik*, mint az elnyomó autoritás elleni előharcosok irányába. Erről a következő fejezetben lesz szó.

Úgy tűnik, a jelenlegi rezsimek teljes mértékben tudatában van ennek a helyzetnek. A valóságban az Új Rendszer megalakulásáig az iszlám oktatás összes intézménye, kezdve az egyszerű *pengadjan* Koran-on (imagyűlések), egészen a legnagyobb *pesantrenekig*, gazdaságilag teljesen független volt (Steenbrink 1974:101). Hogy jobban a kezükben tarthassák az iszlám oktatást, és ezzel nagyobb állami kontrollt gyakorolhassanak az iszlám fölött, manapság megkísérik a hagyományos és a modern oktatás közötti szakadék áthidalását. A rezsimek ösztönzi az iszlám értelmiséget, hogy továbbfejlesszék tudásukat nyugati oktatási intézményekben, mivel ez táplálná a nyugat iránti és a technológiai megközelítések iránti nagymérvű csodálatot, de azért is, mert ez arra is ösztönözne, hogy az iszlám értelmiségiek egy 'objektívebb' álláspontot tegyenek magukévá a vallás vonatkozásában, miáltal több megértést tudnának tanúsítani abban a szükségszerűségben, hogy alkalmazkodjanak egy szekularizált modern világhoz (McVey 1983:208).

Az oktatás területén a rezsimek jelenleg egyfajta konvergencia-politikát igyekszik keresztülvinni, mely azonban az eszközökben és vallástanároknak meglévő hiány miatt késlekedik. 1956. szeptember 1-én a vallásügyi minisztérium oktatásügyi osztálya kiadott egy jegyzéket *Islám Oktatás Indonéziában* címmel, melyben a következő igazgatási irányvonalak voltak előterjesztve:

- vallásoktatás az általános köz- és magániskolákban;
- túlnyomóan vallásos jellegű általános oktatás bevezetése és támogatása az iskolákban (*madrasah*);
- iskolák létesítése a vallásoktatók és a vallási ítélelhozók számára (Steenbrink 1974:30).

Az általános köz- és magániskolákat, amint azokat eredetileg a holland kormányzat bevezette, 'sekolah-rendszernek' nevezték. Ezek mellett már a 20-as évektől létezett a *madrasah*-rendszer (Steenbrink 1974:80). A fõnt említett jegyzékbõl komoly munka lett. Ez formálja most a jelenlegi valláspolitikai alapjait, arra irányulva, hogy megszüntesse a különbséget a két rendszer között. Az elsõ rendszerbe annyi vallásoktatást kellene beépíteni, amennyit csak lehetséges, míg a másodikba minél több általános tantárgyat. Ezzel a konvergencia-politikával kísérlik meg a két egymástól különbözõ rendszert, nevezetesen a szekuláris és a vallásos irányvonalat ismét egy egységgé összeolvasztani.

Feltûnõ, hogy a *pesantren*-rendszert ebben a jegyzékben egyáltalán meg sem említik. A minisztérium mindõssze a *madrasah*-oktatás irányába történõ modernizálásra ösztönöz. Kitûnik ebbõl a minisztérium erõtlenése, hogy képtelen hatással lenni a *pesantren*ekre, melyek egyszerûen a *kiaik* tulajdonát képezik? Vagy csak a falusi iszlám lekicsinylõ alulbecsülését fejezi ez ki, amit gyakran illetnek a 'kolot', azaz 'régimódi' kifejezéssel a szó lekicsinylõ 'fejletlen' értelmében.

Néhány év óta erõs tendencia van jelen a *pesantren*-oktatás modernizálása érdekében, de „saját módon”. Egy jelentõs személy e tekintetben Abdurrahman Wahid, aki jelenleg az N.U. (Nahdatul Ulama) vezetõségének tagja. A kérdés az marad, hogy hogyan kell interpretálni ezt a 'saját módot' - a Nyugat felé irányultságot, vagy inkább a Közép-Kelet felé orientálódást jelzi?

Ebben az összefüggésben még egy feltûnõ jelenség van: az N.U. úgy tûnik, részben Abdurrahman Wahid erõfeszítéseinek köszönhetõen, a 70-es évektõl kezdõdõen megszabadította magát a szociális konzervativizmussal és a falusi Jávával való azonosulástól. Ez a szervezet gyorsan nõ, mivel a vidéki és városi elégedetlenség egyaránt csatlakoznak hozzá. Ruth McVey szerint a fiatal muzulmán értelmiség számára pontosan abban rejlik az iszlám intézmények vonzereje, hogy ezek mások, mint amit a jelenlegi indonéz uralkodók korrupciójának és az értelmiség elárulásának tekintenek, ami a kapitalista fejlõdés szociális terheit és a nyugati materializmusát, vonja maga után (McVey 1983:211).

Akárhogy is van, abban az esetben, ha az állam jelenlegi konvergencia-politikáját helyi szinten is keresztûlviszik a több szekuláris és kevesebb vallásoktatás irányába, az egyszer könnyen fonák hatáshoz vezethet. Mint említettem, az oktatás egy azon pillérek közül, melyeken a helyi vallási vezetõk szociális státusza nyugszik. Az *ulamák* a mecset, a *madrasah*, a *pesantren* és a középiskola funkcionáriusai. Mivel minden muzulmán, jelen esetben egy falusi, aki magát az *umma* tagjának tekinti, *santri*-diák vagy *ulama*, naponta ötször imádkozik és mivel a vallási oktatás a *madrasah*-ban folyik, a *madrasah* és a mecset a vidéki közösségekben az iszlám intézményeinek a magját alkotják. A *madrasah* az a hely, ahol a falu felnõttjei és gyerekei a vallási doktrínákat tanulmányozzák és személyes oktatást kapnak az *ulamától*. A heti imagyakorlatokra az asszonyok az *ulamák* házaiban ételeket készítenek a vendégek és a nap szónokai számára, míg a fiatalok elõkészítik a hangszórókat, gyékényeket fektetnek a *madrasah* padlójára és kitakarítják a kertet (Horikoshi 1976:236). Úgy tûnik a *madrasah* többféle szociális funkciót is betölt.

Hogy valamelyest betekintést nyújtsunk a vallásos oktatás kiterjedtségébe, bemutatunk itt néhány adatot Garut körzetére vonatkozóan. 1973-ban 32 P.G.A. (Pendidikan Guru Agama, középszintû oktatási intézmény a vallásoktatók számára), 5 P.G.A.A. (Pendidikan Guru Agama Atas, felsõszintû oktatási intézmény a vallásoktatók számára) és egy I.A.I.N. (Institut Agama Islam Negeri, az iszlám nemzeti intézménye) volt itt. A magán és informális szektorban 262 *madrasah* létezett a felsõbb oktatás számára, 273 kezdõ osztály volt, 203

formális *pesantren* és rendszeres imádkozó-összejövetel a kerület 256 helyén működtek (Horikoshi 1976:15).

A vallási kötelek, a vallásgyakorlatok nagy szociális fontosságú ügyek a kerület lakói számára. A *madrasah*-iskolák tanárai a közösség tiszteletben lévő tagjai, az *ulama* és a *kiai* pedig vitathatatlan tekintélyt élveznek. A helyi vallási vezetők karizmája a követők azon hitén nyugszik, hogy ők transzcendentális erők fölött rendelkeznek. Preangerben a szociális-vallási struktúra lényegét az a tekintély és vezetés formálja, mely a *kiai* és tanítványai és/vagy követői közötti kapcsolatban személyesítődik meg.

A vallási oktatási intézmények nagy számát Horikoshi a következőképp magyarázza: 'Az iszlám jelenlegi megújulása bizonyos tekintetben válasz a politikai klíma változására' (Horikoshi 1976:15).

Az iszlám, mint mobilizáló erő

A két ellenállási mozgalom, gyarmati és posztgyarmati, megtárgyalása előtt röviden bemutatjuk a Sarekat Iszlámot, mintegy bevezetőül a B osztag-ügyhöz, illetve a Garut-, vagy Tjimareme-afférnak nevezett esethez.

A Sarekat Iszlám, 1911-1920

A Sarekat Iszlám (S.I.) ténylegesen 1920 után is létezett, de akkorra egy egészen más jelleget kapott. Ezt az utolsó periódust nem tesszük megfigyelésünk tárgyává. Itt most a kezdeti időszakról lesz szó, mely részben a B osztag-ügyhöz vezetett.

A Sarekat Iszlám a kolonializmus végéig az egyetlen nemzeti tömegmozgalom volt Indonéziában. A mozgalom az Iszlámnak köszönhette hatalmas népszerűségét, miáltal a közösség különböző szintjein élő indonéziaiak egyaránt azonosulni tudtak vele. Ekkor szintén az Iszlám képviselte az egyetlen alternatívát a gyarmati kormány által a szociális és gazdasági területen ható egyre növekvő nyomással szemben. Az etikai politika célja az volt, hogy a liberalizmus 'laissez-faire' politikáját, mely a nép nagymérvű elszegényedéséhez vezetett, felváltsa az állami intervenció a gazdasági ügyekben és a jóléti törvények ambiciózus programjának keresztülvitele. Ez a politika azonban megakadt a nyugati magánvállalkozók ellenállásán és a konzervatív európai vezetők merev opposícióján, akik ebben a politikában saját erőpozíciójuk fenyegetését látták. Politikai téren kezdetben szabadon engedték a gyeplőt; így szintén ebben az időszakban jöttek létre az indonéz politikai pártok, akkor még szövetség néven.

A Sarekat Iszlám, eredetileg Raden Mas Tirto Adhisoerjo által Buitenzorgban Sarekat Dagang Iszlám (Iszlám Kereskedelmi Szövetség) néven létrehozva, 1913-ban Raden vezetősége alatt egy rendkívül gyors növekedést élt meg, a városokban csakúgy, mint vidéken, és hamarosan több mint két millió tagot számlált (Van Niel 1960:105, 106). A mágnes az iszlám volt.

A szervezet egy elnökségből állt Surabájában, és emellett az egész Jávára és a többi szigetre kiterjedő Sarekat Iszlám osztagokból és csoportokból. 1914-ben csak a Garut-i S.I. osztag 10.000 tagot számlált (Yong Mun Cheong 1973:16). Ezek a helyi osztagok és csoportok a saját helyi sajtójukban rengeteg panaszt emeltek helyi vezetőik ellen. Ez kiváltotta a helyi tisztviselők haragját és elindított egy anti-S.I. mozgalmat. Ez vezetett 1918-ban a Madjalajai lázadáshoz Preangerben, melyet később De Stuers kormányzó a Garut-ügy előjátékának nevezett (Ensering, 1982:42).

A szabályzat alapján a Sarekat Iszlám céljai a következők voltak:

- egyfajta kereskedelmi lelkesedés előmozdítása a lakosság körében;
- segély azoknak a tagoknak, akik saját hibájukon kívül kerültek problémás helyzetbe;
- előmozdítani az indonéz szellemi fejlődését és anyagi gyarapodását, ezáltal megemelni az általános színvonalat;
- ellenállás az iszlám helytelen értelmezéseivel szemben és előmozdítani az indonéz vallásos életét a szokások és a vallás törvényei alapján.

De a harmadik kongresszus idején, 1918-ban a követelések már olyan mértékben radikalizálódtak, hogy az önkormányzat és a választójog kérdése is napirenden volt. Egy, az I.S.D.V. (Indiai* Szociál-Demokrata Szövetség) hatása alatt álló baloldali jellegű radikális mozgalom, mely magába az S.I. elnökségébe is benyomult, a vallást egyre inkább a háttérbe szorította. Ennek jelentős következményei vannak Preangerre nézve.

Az S.I. egy kemény politikai párttá vált. Az eszközök, melyekkel a politikai céljait elérni kívánta, kizárólag politikaiak voltak. Nyugati politikai, szociális és szekuláris eszmékkel foglalkoztak, s így módon elidegenült a követők azon nagy táborától, akik szigorúan az Iszlámhoz ragaszkodtak.

1921-ben a pártelv alapján a kommunistákat arra kényszerítették, hogy elhagyják az S.I.-t. Az S.I.-n belül ismét az iszlámot akarták hangsúlyozni, hogy gátat vessenek a taglétszám megfogyatkozásának. De ez már túl késő volt. A B osztag-ügy lett az indoka a Sarekat Iszlám diszkreditálásának.

A B osztag-ügy

Ez az ügy Tjimareme faluban kezdődött egy incidenssel, Garut körzetében, ahol egy bizonyos hadji Hasan megtagadta az engedelmességet a wedana azon parancsának, hogy a kötelező 42 pikolnyi padit beszolgáltassa a kormánynak. Ezt elsősorban az illető helyi tisztviselő modortalan viselkedése miatt tette, de azért is, mert Hasannak nem csupán népes családját kellett ellátnia, hanem ugyanakkor gondoskodnia kellett arról az összesen nyolcvan emberről is, akik a sawahjait és kertjeit művelték (Ensering 1982:27).

Hadji Hasan egy öreg, jómódú paraszt volt, aki vallásoktatása révén falujában tekintélynek örvendett és szent ember hírében állt. 1919 július 7-én fegyveres ütközet alakult ki egyrésről a krisekkel* és törökkel felfegyverzett hadji Hasan és családja, akik a házban sáncolták el magukat, másrésről a régens, De Stuers kormányzó és negyven főnyi gyalogság között. Végül három sortűz dördült el, miáltal négyen, köztük hadji Hasan életüket veszítették.

Ez adja az indokot egy nagyszabású vizsgálathoz, mely során a Sarekat Iszlám B osztaga napvilágra kerül. Ezen szervezet tagjai támogatni akarták hadji Hasant a kormánnyal szembeni ellenállásban. A B osztag, így nevezték a gyarmati vezetők, 1917-ben 'a második SI' megjelölés alatt hozta létre hadji Ismail, egy *sereh*-olaj gyáros Malangbongban, aki a Tasikmalaja S.I. osztag alá tartozva, az S.I. elnöke volt Manondjában. Tizenkét barátjával, többnyire gazdag hadjikkal és *kiaikkal* hozta létre az új szövetséget, kezdetben azzal a céllal, hogy a vallást támogassa - feltehetőleg reakcióként az S.I. elnökségének szekuláris vezetésére. De igen hamar egy *tarekat* (misztikus testvéri társaság, militáns arculattal) jellegét kapta a

* értsd: Indonéz (a ford.)

* kétélű jávai tör (a ford.)

csoport. A helyi S.I.-n belül - és tudtán kívül - nagy titokban egy védőbástyát képeztek jómódú hadji és *kiai* vezetők kezdeményezésére.

Valójában a B osztag nem több, mint egy incidens. Kern, Hazeu utódja, mint a Bel- és Arab Ügyek tanácsosa, 1920. november 20-án azt írta, hogy a titkos B osztag semmi különös nem volt. Mindig is léteztek ilyesféle összeesküvések (mr. 43x/1921, vb. 2-5-1923, D 6).

A B osztag azonban különböző okoknál fogva nagyon fontossá vált és ezért szokatlanul jól dokumentált a birodalmi archívumban. Elsősorban azért, mert a bírói kivizsgálás alatt kiderült, hogy az elnökség egyik tagja, Tjokoaminoto személyi titkára, Raden Mas Sosrokardono, aki ugyanakkor a megszervezője és elnöke volt a zálogházi tisztviselők szervezetének és szoros kapcsolatban állt a radikális I.S.D.V.-vel, tanácsokkal látta el a B osztagot és támogatta azt. Ez formálta az indokot egy nemzeti szintű ellenséges kampány megindításához az S.I. ellen. Egy kritikai hullám jött létre a kormányzó-generális Van Limburg Stirum etikai vezetése és az általa pártfogolt S.I. ellen. De Stuers kormányzó úgy tekintette a B osztagot, mint a *kiaik* összeesküvését, egyfajta 'maffiát', saját vezetőkkel, ami az összes nem S.I.-tag ellen irányul általánosságban és amennyire szükséges még a kormányzat ellen is. A fő cél a törvényes hatalom megdöntése lenne (mr. 510x/19, vb. 11-10-1919, nr. 27).

De Steurs kormányzó, a régensek és az európai magánvállalkozók támogatását élvezve, úgy festi le a B osztagot, mint egy államra veszélyes összeesküvést. A gyarmati európai és a helyi vezetők az etikai politika által fenyegettetve érezték magukat erőpozíciójukban, de különösen az S.I. gyors növekedése által. A B osztag-incidens alkalmat adott az éles kritikára a sajtóban az egész Sarekat Iszlámmal szemben. Ez volt a háború előtti első és egyetlen indonéz politikai tömegmozgalom töredezésének és szakadozásának kezdete. Továbbá a B osztag szerepe jelentős, mivel így napfényre került, hogy a vidéki tiltakozás az egyenlőtlenségek és adók ellen, nem a szegény vagy földnélküli parasztok által, hanem gazdag *kiaik*, a vidéki független magánvállalkozók által szerveződött.

Ch. Welter az általános titkárság akkori titkára erre már 1919-ben rámutatott. Miután kijelenti, hogy egy harmadik osztály kialakulása kezdődött el, 'melynek a helye a nemesség és a nép között még nem alakult ki', többek között a következő szavakkal folytatja jelentését az S.I. jelenlétéről: 'A Sarekat Iszlámban a néptömeg csak a rojtot képezi, de *a lényegét tekintve ez a szövetség, meggyőződésem szerint, egy középosztályi szervezet*, mely abból a szükségszerűségből született, hogy ennek az osztálynak helyet foglaljon, amit az érvényes hatalmi berendezkedés nem ad meg' (Kwantes 1975:246).

Ez volt a középparasztok és kereskedők csoportja, akik a helyi vallási vezetők irányítása alatt akartak ellenállásba helyezkedni a gyarmati kormánnyal szemben. Összhangban az S.I. elnökségének politikájával, a B osztag tevékenysége helyi szinten a helyi tisztviselők ellen irányult, akik a gyarmati kormány végrehajtói voltak. Ezek a tisztviselők voltak felelősek azért, hogy behajtsák az adókat, a kötelező rizsszállítmányokat, a még meg nem fizetett szolgáltatásokat, mint az utak, hidak, épületek, öntözőberendezések karbantartását, és így tovább. De szemben az elnökséggel, mely a céljait kizárólag nem vallásos, politikai eszközökkel kívánta elérni, azok az eszközök, melyeket a B osztag vezetői akartak alkalmazni, sokkal radikálisabbak voltak. A *tarekatok*, melyekben a B osztag szerveződött, elsősorban szigorú titoktartást biztosítottak, például az erőszakos eszközök alkalmazásával végrehajtandó jövőbeni ellenállással kapcsolatos megállapodások tekintetében.

Egy harmadik ok, amiért a B osztag jelentős, mert itt most először tűnt ki, hogy a helyi vallási vezetők az állammal szembeni ellenállásukhoz a városi aktivisták támogatását keresték és azt meg is kapták.

Néhány évvel a B osztag-ügy után ismét felütötte a fejét az iszlám ellenállás Preangerben. Az S.I. meggyengülése után a P.K.I., a Partai Kommunis Indonesia lett az, amely a vidéki támogatást szervezte Jáván számos S.I.-osztagon keresztül, melyek a Sarekat Iszlám elnökségén belüli szakadás után a baloldali szárnyat követték és most a Sarekat Rakjat nevet viselték. Formálisan ezek az osztagok a kommunista mozgalom egy integrált részét képezték (Van Niel 1960:212), de informálisan ismét létrejöttek helyi szinten az itteni vallási vezetőkől és követőikből álló csoportok.

1923 körül az adókulcsok Preanger nagy részén megváltoztak. Ez magába foglalta azt, hogy a legtöbb esetben a földadó 100%-kal emelkedett. Ez egy ellenállási hullámot keltett, egészen nemzeti szintig. Természetesen ez ismét a Sarekat Rakjat-osztagok megnövekedett aktivitásához vezetett Preangerben. Ugyanúgy, mint a B osztag esetén, ezek az akciók nem az európai ültetvények urai ellen irányultak, hanem a helyi vezetők ellen, a falubírók ellen, akik az adókat szedték be és a vallási tisztviselők ellen. 1924-ben a Sumedangi *patih* (helyi vezető) kezdeményezésére egy ellenmozgalom szerveződött, a Sarekat Hidjau (Zöld Szövetség), azzal a céllal, hogy védőbástyát formáljanak a kommunizmussal szemben. Ezt a mozgalmat magától értetődően támogatták a helyi vezetők, akik gyakran kapcsolatban álltak a konzervatív Politikai Gazdasági Szövetséggel (Sutherland 1979:95). A két Sarekat csoport közötti néhány erőszakos összecsapás után 1925 első felében, a Sarekat Rakjat hirtelen összeomlott, mivel a tagok tömegesen beszolgáltatták tagsági igazolványukat. Ezt feltehetőleg azért tették, mert a helyi vezetőket a Sarekat Hidjau aktivistái elűzték a szervezetekből. A P.K.I.-val szövetkezett Sarekat Rakjat-osztagok feltűnéséről, gyors növekedéséről és bukásáról 1923 és 1925 között Preangerben, nemrég egy kitűnő cikket jelentetett meg Th. Svensson (1983) és ennek kritikáját Wertheim (1985).

Svensson fejtegetésének lényege az, hogy az ellenállás nem a földnélküliek, hanem a földtulajdonosok között alakult ki. Leírja a Sarekat Rakjat ellenállási mozgalom jellemzőit, melyek szerint kizárólagosak lennének Preangerben, nevezetesen a magánföldtulajdon jelenlétét. Wertheim cáfolja ezt, rámutatva egy ellenállási mozgalomra Blora körzetében, Közép- és Kelet-Jáva határán, a század elején. Ez a Samin-mozgalom a földtulajdonosok, feltehetőleg a városi kapcsolatokkal rendelkező középparasztok ellenállása volt, s szintén az adók ellen jött létre. A 20-as években a Samin-mozgalom bizonyos körzetekben egyenesen közvetlen kapcsolatban állt a Sarekat Rakjat szövetséggel (McVey 1965:176,177).

Ami Preangert illeti, úgy tűnik, hogy a Sarekat Rakjat helyi vezetői, mint a *kiaik* a B osztagban, elsősorban mint földbirtokosok, a saját tulajdonukat védelmezték. Ily módon a nemzeti kommunista vezetés szándékait és irányvonalait saját meglátásuk szerint interpretálták és transzformálták.

A fentiek rámutatnak arra, hogy a B osztagban csakúgy, mint a Sarekat Rakjat mozgalomban a konfliktus nem a földnélküliek és a földesurak, szintén nem a kommunisták és a nem-kommunisták között volt, hanem a helyi elitesz csoportok között, nevezetesen a helyi vezetők, ez esetben a jómódú *kiaik* és gazdag középparasztok, valamint a gyarmati erő képviselői, a hivatalnoki vezetők és vallási hivatalok vezetői között.

Ha a konfliktus ezen elitesz csoportok között kizárólag az anyagi tulajdonokon alapult volna, talán mint a 'konzervatív ellenállás' egy formáját tekinthetnénk, de ez a kijelentés túlságosan árnyalatlanul tűnik. Egy mélyebbre ható vizsgálódás szükséges, hogy megtudjuk, mennyiben

lehetséges, hogy a *kiai*k, mint helyi vallási vezetők éppúgy a B osztagba, mint a Sarekat Rakjatba, legalábbis részben nem az ellen kerültek-e, amit az Iszlám és a vallási értékek háttérbeszorításának tekintettek. Mint előbb már kijelentettük, az iszlám ezen a területen a szociális-vallási struktúra lényegét képezi. A hivatalnoki vezetők és vallási hivatalok vezetői a hitetlenek, a szekuláris, gyarmati állam intézményét képezték, nem hagyva teret a *kiai*knak és a középparasztoknak, hogy kialakítsák az iszlám középosztályt.

A kormányzó-generális Focknak írott 1922 május 2-i jelentésében, a belügyek helyettes tanácsosa, E. Gobée szót ejt 'a modern munkásosztály megjelenéséről' és hozzáteszi: 'a régimódi belügyi vezető tisztviselők, akik egy régi világkép hordozói, megpróbálják visszakényszeríteni őket a régi igába, ahol számukra nincs hely, de ugyanakkor az új közösség sem talált még új helyet számukra...' (Kwantes 1975:426). Preanger esetében úgy tűnik, helyesebb lenne a 'modern munkásosztály' terminust felcserélni a 'megjelenő iszlám kereskedőelit' kifejezéssel.

Körülbelül harminc évvel később létrejött ugyanebben a körzetben ismét egy iszlám ellenállás, de ekkor már modern harci eszközökkel.

A Darul Iszlám mozgalom, 1948-1962

C.A.O. van Nieuwenhuyze és George McT. Kahin már a mozgalom jelenléte alatt ideológiai és gazdasági magyarázatát adták a Darul Iszlám létrejöttének. C. van Dijk 1981-es disszertációjában nem egy kizárólagosan vallásos mozgalomnak tekinti a Darul Iszlámot. Annak létrejöttét különböző faktorok közötti kölcsönhatásnak tulajdonítja, különös hangsúllyal az államformálás folyamatára (Horikoshi 1975:59; Van Dijk 1981:391, 396). Horikoshi ellenben úgy látja, a Darul Iszlám (Iszlám Állam) mozgalmat, mint egy kísérletet arra, hogy iszlám ideálokat megvalósítsanak a jelentős politikai káosz idején és mint egy forradalmi háborút a függetlenség elnyerése érdekében. Egy olyan mozgalmat, mely kezdetben a nép erőteljes támogatását élvezte, de lassanként elvesztette ezt a támogatást, amikor majdnem észrevétlenül átlépte azt a határt, ami után a vallási vezetők visszavonták a segítségüket, az Indonéz egységállammal érzett szolidaritásukból kifolyólag, amelyet 1950. augusztus 17-én proklamáltak (Horikoshi 1975:59).

Hivatalosan Kartosuwirjo, egy jávai az, akit a Darul Iszlám mozgalom vezetőjének tekintenek. De kezdetben a vezetőség *kiai* Jusuf Tauziri kezében volt, és csak a későbbiek során vette át lassanként a vezetést a muzulmán politikus, S. M. Kartosuwirjo (Van Nieuwenhuyze 1958:167; Van Dijk 1981:13). Tauziri tűnt a valódi szellemi vezetőnek az első fázis alatt és ő volt az, aki gazdaságilag és fegyveresen egyaránt támogatta ezt a mozgalmat. Családja a Sarekat Dagang Iszlám (1911) ideje óta aktív volt az iszlám politikában. A B osztag-üggyel kapcsolatban 1919-től az apja és testvére, éppúgy mint a legtöbb *ulama*, három és fél évet börtönben töltött. Nagybátyja, aki Garutban a B osztag vezetője volt 1918 és 1919 között, Szingapúrba tudott menekülni, ahol elrejtőzött a függetlenségi egyezményig. Jusuf *kiai* a Partai Sarekat Islam Indonesia (P.S.I.I.) központi tanácsának tagja volt 1931 és 1938 között. Ebben az időszakban találkozott Kartosuwirjoval, mint párttag-társsal és vált egyik mentorává (Horikoshi 1975:61).

Kartosuwirjo politikai karrierjének kezdete egybeesett az egykor oly erős Sarekat Iszlám hosszas és keserű bukásával. Orvostudományt tanult Surabájában, ahol 1923-ban a Jong Java* ifjúsági szövetség tagja lett, melyet aztán 1925-ben elhagyott, hogy továbblépjen a Fialtal

* Fialtal Jáva (a ford.)

Muzulmánok Szövetségébe. Radikális baloldali tevékenységénél fogva eltávolították az orvosi egyetemről. Ekkor Umar Sayed Tjokroaminotohoz ment, akit 1927 és 1929 között mint magántitkár segített. 1929-ben megbetegedett és felgyógyulása idejére Bodjongba, felesége falujába ment, Malangbongba, Preangerben. Ugyanabban az évben Nyugat-Jáva P.S.I.I.-megbízottja lett és 1931-ben, 26 évesen, titkár-generálisa ennek a pártnak, mely tisztséget 1936-ig viselte. Olyan tüzes szószólója lett a feltételen doktrinális radikalizmusnak, hogy 1936-ban a kongresszus felkérésére egy brosúrát írt a *hijrah*, visszahúzódnak, muzulmán eszméről. Ebben a párt politikai vezetését határozta meg a gyarmati kormány viszonylatában, de a fiatal Kartosuwirjo számára ez egy alapvető kérdés volt: ő a *hijrah*-on Mohammed és követői fizikai visszavonulását értette Mekkából Medinába 622-ben. Más szavakkal: nem a gyarmati kormányhoz való 'alkalmazkodást', hanem a teljes visszahúzódnak, hogy később annál erősebben lehessen támadni.

Kartosuwirjo ezután néhány követőjével, köztük *kiai* Jusuffal, létrehozott egy szövetséget Komité Pembela Kebenaran (K.P.K., komité az igazság megvédésére) néven. 1940 januárjában a pártkongresszuson Surabajában kizárták a pártból és ugyanazon év márciusban a K.P.K., amit néha P.S.I.I. 2-nek is neveztek, új politikai párttá vált.

1940. március 24-én Sundase-i felesége, Wiwek Ardiwisastra szülővárosában, Malangbongban létrehozta a Suffah Intézetet, egy kommunát, mely rendelkezett egy modern *pesantren*nel. Mint korábban említettem, 1919-ben itt volt a B osztag bölcsője a Malangbongi hadji Ismail vezetése alatt (Horikoshi 1975:63).

A japán megszállás 1942 márciusától 1945 augusztusáig két szempontból is hozzájárult a Darul Iszlám megalakulásához. Először is megerősítette az iszlám állam ideáját az iszlám vezetők között és másodsor sok indonéz számára biztosította az alkalmat katonai kiképzésre.

A japán megszállás ideje alatt *kiai* Jusuf megerősítette politikai és vallási befolyását Dél-Kelet-Preangerben. A japánok építettek egy kényrárt Wanarajában, ahol a *kiai* élt, Garuttól 15 km-re délre, és egy utat ettől a várostól Tegalabodasba, egy faluba a hegyekben, ahol a japán mérnökök laktak. Ily módon fellendült Wanaraja gazdasági tevékenysége; a *kiai* kiterjesztette befolyását és utat tört későbbi katonai Hezbollah-egységének, mely 1945-ben egy zászlóaljat képzett, egész Preangerből összegyűlt férfiakból (Horikoshi 1975:65). Minden péntek reggel japán oktatók masíroztak át Garutból a *kiai* Jusuf *madrasah*ja előtti térre és katonai kiképzést tartottak egészen a déli ima kezdetéig. A csütörtöki napokon az ima-összejövetelek jó alkalmaknak tűntek a japán és indonéz propagandisták számára, hogy kampányt folytassanak.

Kartosuwirjo a japán időszakot a prominens nemzeti vezetőkkel való együttműködésre használta, nyilvánvalóan egy, a korábbi radikális elképzeléseinél nagyobb terven dolgozva. A japánok próbálták az erős muzulmánokat aktiválni, hogy támogassák a háború folytatását; ehhez két iszlám áramlatot, a Muhammadiyahot és a Nahdatul Ulamát (N.U.) olvasztották össze egy szervezetté: a Masjumivá (Iszlám Tanács-testület), ami ezzel a szekuláris nacionalista áramlatok komoly konkurensévé vált. Kartosuwirjo a Masjumi megbízottja lett egész Nyugat-Jáván és továbblépett a Hökökai-ba, kevéssel azután, hogy ezt 1944 márciusában a japánok létrehozták. A Hökökai egy, a japánok által megszervezett tömegmozgalom volt, azzal a céllal, hogy Indonézia teljes lakosságát mobilizálja és bevesse a japán háborús erőfeszítések érdekében.⁴ A Hökökai-időszak alatt jakartai főhadiszállásukon együtt dolgozott más iszlám és nemzeti vezetőkkel, olyanokkal, mint Sukarno, Hatta, Mansur és Abikusno

⁴ A Hökökai-időszakkal kapcsolatban a japán megszállás ideje alatt utalunk Rodney de Bruin (1982) disszertációjára, p. 119-163.

(Horikoshi 1975:66). A háború vége felé Kartosuwirjo Bantenben, Nyugat-Jáva legnyugatibb részén volt Hökökai gerilla-kiképzőfelügyelő, és ugyanekkor egy helyi katonai Hezbollah-egység élén állt Malangbongban, Suffah Intézetének székhelyén. A Hezbollah-egységek muzulmán harci csoportok voltak, amelyek a japán megszállók engedélyével alakultak. Fontos megjegyezni, hogy Kartosuwirjo folyamatos utazása egész Nyugat-Jáván keresztül, nagymértékben hozzájárult a vidéki *kiaik* hálózatának megszervezéséhez, amelyek később majd a Darul Iszlám-mozgalmat fogják támogatni. Sokan az ő Hezbollah-egységéből váltak követőivé és később a D.I.-szervezet kemény katonai magját alkották.

1947. július 21-én indult az első policionális* akció, mely a hollandok átütő sikerét hozta. 1947 novemberében Kartosuwirjo egy konferenciát tartott Cupu hegyén, Garut és Tasikmalaja határán. A Masjumi által támogatva a konferencia úgy döntött, hogy létrehoz egy Dewan Pertahanan Ummat Islam-ot (a Muzulmán Közösség Védelmi Tanácsa) Garutban, hogy a helyi Hezbollah és Sabili'llah csapategységeket koordinálja, valamint megalakít egy Madjelis Ummat Islam Indonesia-t (a muzulmán közösség tanácsa Indonéziában) Tasikmalajában, hogy a mozgalmat vezesse.

A holland sikerek 1948 január 19-én a Renville-i egyezményhez vezettek, és február 6-án a hollandok felállították a Pasundan-kormányt Nyugat-Jáván, összhangban az akkor uralkodó gondolattal, hogy Indonéziából államok föderációját hozzák létre. A Renville-i egyezményben azt is elhatározták, hogy visszavonják a Siliwangi-hadosztályt Nyugat-Jáváról, miáltal a muzulmán csapategységek, melyek hátramaradtak, szabad mozgást kaptak.

Valójában a Darul Iszlám-mozgalom 1948-ban nemcsak - a Renville-i egyezménytől való eltérés okán - Nyugat-Jáva katonai védelmére jött létre, hanem az ismét bevezetett gyarmati kormányzás kihívására is, melyet Nyugat-Jáván a Pasundan-állam szimbolizált az iszlám nevében.

Az iszlám állam kikiáltása, Kartosuwirjo részéről 1949. augusztus 7-én egy jól átgondolt reakciónak tűnt a május 7-i Van Royen-Roem egyezményre, melyben formálisan elismerték a köztársasági kormányt Jogjakartában és az erre bekövetkező augusztus 1-i fegyverszüneti egyezményre a hollandok és a Köztársaság között. Mindenesetre ez a proklamáció még több támogatást hozott Kartosuwirjo számára a helyi iszlám csoportok részéről. Amikor a valódi függetlenségi egyezmény létrejött 1949. december 27-én, a Darul Iszlám a Nyugat-Jáva déli részén lévő hegyes vidék legnagyobb részét, Bantentől Preangerig a befolyása alatt tartotta.

1948-ban a D.I.-mozgalom sok indonéz szemében legitimnek számított, mivel az abban az időben még a gyarmati rezsim által Nyugat-Jáván létrehozott Pasundan, és nem a Köztársaság ellen irányult. A hollandok második policionális akciója, 1948 december 19-én, olyan nyugtalanságot ébresztett, hogy a vidéki *kiaik* és *ulamák*, akik addig távol tartották magukat, most csatlakoztak a D.I.-mozgalomhoz, vagy támogatták annak a hadmozdulatait, mivel a D.I. most a népi ellenállás valódi magját képezte (Horikoshi 1975:71). Amikor a Köztársaság 1950-ben, a függetlenségi egyezmény után, a Hollandia által bevezetett szövetségi rendszert elvetette, pont akkor a D.I. gyorsan növekedett és a mozgalom az éppen megszületett Köztársaság rákdaganata lett. Számos *kiai*, köztük *kiai* Jusuf, az Indonéz Köztársasággal való szolidaritásból visszavonták támogatásukat a D.I.-tól. 1950 októbere és 1951 februárja között Kartosuwirjo két titkos levelet küldött Sukarnonak, azzal a sürgető kéréssel, hogy kikiáltsa az iszlám államot (Horikoshi 1975:76). Mivel azonban a Köztársaság egy szekuláris állam

* Így nevezik a holland hadsereg akcióit, melyeket az indonéz szabadságharcosok ellen indítottak 1947-ben és 1948-ban (a ford.)

maradt, nem maradt más a D.I. számára, mint hogy területeit kivonja a köztársasági kontroll alól, mint tette azt Kahar Muzakkar Dél-Sulawesiben és Daud Beureu' Atjehben.

Majdnem mindenki, akit Horikoshi 1973-ban meginterjúvált, egyetértett azzal, hogy a Darul Iszlám céljai igazságosak voltak, de az eszközök ellenkeztek a vallási tanokkal. Kartosuwirjo egy fontos tekintetben hibázott, miáltal a legtöbb faluközösséget maga ellen fordította. Engedett seregének - vagy már nem tudta többé kezében tartani a fejleményeket -, így a helyzet nagymértékű mézárlassá alakult át: sok falut több alkalommal kifosztottak és felégették, ezeket gyilkoltak meg és még többen menekültek a városokba. Az interjúalanyok azonban azt is elismerték, hogy Kartosuwirjo karizmája és agresszív karaktere nélkül, valamint azon képessége nélkül, hogy hűséges támogatókat szerezzen, a D.I. soha nem tudta volna magát életben tartani.

Mik voltak a Darul Iszlám létrejöttének okai 1948-ban? Abban a véletlen tényben keresendő-e az ok, hogy egybeesett a köztársasági csapatok jelen nem léte és a felfegyverzett iszlám Hezbollah és Sabili'llah egységek jelenléte ugyanazon a területen Preangerben, ahogy azt Van Dijk javasolja (Van Dijk 1981:18-20)? Vagy inkább rejlik az ok abban a véletlen egybeesésben, hogy *Preangerben* már az előző század vége óta nagymértékű földkoncentráció alakult ki, egy folyamat, mely az 1950-ben és 1951-ben bevezetett új bevételi adók által meggyorsult (Van Dijk 1981:372)? Történetileg a földbirtokos *kiaik* és középparasztok nyugtalansága és kritikája nem annyira a földkoncentráció ellen irányult, mint inkább az állam nevében, a helyi hivatalnokapparátus, a szekulárisabb *prijajik* által bevezetett adók ellen, akik csak névlegesen vallották az iszlámot és a valóságban egyre inkább a luxus nyugati életmódhoz alkalmazkodtak. A földkoncentráció révén a már kisajátított földű parasztok mellett, a kevésbé módos *kiaik* és középparasztok egy része is feltehetőleg el fogja veszteni a földjét, mivel az új bevételi adót többé nem tudják majd megtermelni. Nagyon valószínű, hogy ezek a csoportok kerültek ellenállásba és legalábbis részben csatlakoztak a D.I.-hez.

El lehet tűnődni azon, hogy a D.I.-mozgalom mélyebb okaiként nem az agrárstruktúra és a Iszlám kapják többé a hangsúlyt, hanem a köztársasági hadsereg újraszervezése és a fiatal Indonéz állam formálásának folyamata.

Ami az agrárstruktúra kérdését illeti, Van Dijk disszertációjának bevezetőjében kijelenti, hogy kiindulópontja Wolf megjegyzése, mely szerint a föld státusz-attribúciójának megváltozása a rokonsági csoport-tulajdonból magán-(eladható) tulajdonná, alapvető tényező a paraszt-lázadáshoz (Van Dijk 1981:8). Mégis csak az utolsó fejezetben tér vissza részletesen erre a magánosítási folyamatra. A földtulajdon koncentrációja és a Darul Iszlám megjelenése közötti kapcsolat tekintetében ismerteti Kahin elméletét, aki arra a konklúzióra jut, hogy a széleskörű nyugtalanságot - mely azáltal jött létre, hogy sok paraszt kölcsönök miatt a helyi földesurak/pénzkölcsönzők javára elvesztette a földjét - a Darul Iszlám vezetők hasznosították és abból nagy mértékben 'politikai tőkét' kovácsoltak. Van Dijk megemlíti továbbá, hogy abban az időben létrejött egy csoport újdonsült földnélküli Preangerben, mégsem tárgyalja mélyebben ezt a kérdést (Van Dijk 1981:371-371; Kahin 1970:327, 328).

Mégis a D.I. követők nyilván nem kizárólag földművesek voltak. Wertheim, 'The forgotten ones'* c. cikkében leírja egy, a D.I.-vel kapcsolatos 1957-es személyes tapasztalatát, mely szerint Cibodas faluban a szegény földmunkások házaikat kifosztották és megrongálták, míg a gazdag hadji háza megkímélték! (Wertheim 1984:50, 51). Horikoshi szintén rámutat, hogy a helybeliek véleményével szemben, akik Kartosuwirjo követőit, mint hülyéket, kommunistákat és jávaiakat ábrázolják, a D.I. egészen másmilyen összeállítású volt. Sokan az úgynevezett

* 'Az elfelejtettek' (a ford.)

D.I.-miniszterek közül a K.P.K. és a Suffah Intézet idejéből való személyek voltak, amit 1940-ben az öreg, korábban gazdag földesurak támogattak (Horikoshi 1975:74).

A fentiek alapján jogosnak tűnik a feltételezés, hogy a D.I. tizennégy éven keresztül azért tudta tartani az ellenállást, mert nemcsak a helyi vallási vezetők egy része támogatta, hanem a régi és új földbirtokosok is, vagyis a gazdagabb középparasztok. Ebben párhuzamot látunk a B osztag-üggyel 1919-ben és az utána következő Sarekat Rakjattal 1923 és 1925 között. Mindig a gazdagabb középparasztok és a jómódú *kiaik* azok, akik saját helyi erőpozícióikat fenyegetve érzik a nemzeti szintű erős politikai fejlődés miatt, miáltal többé már nem tudják, mit várhatnak el és ezért sorsukat saját kezükbe veszik, vagy hűséges támogatást nyújtanak egy ellenállási mozgalomnak, mint például a D.I.-nak.

Ha ezt továbbvisszük, nem látszik lehetetlennek, hogy az 1955-ös választások idején, az intézményi földekkel rendelkező Sundase-i földbirtokosok és vallási vezetők, ortodox attitűdjük ellenére, a modern Masjumira szavaztak, pontosan azért, mert a jávai politikai dominanciában nem bíztak és azt semmi módon nem akarták erősíteni. A Masjumi védőbástyája 1955-ben, úgy tűnt, Nyugat-Jáva volt. Az ortodox Nahdatul Ulama Közép- és Kelet-Jáván bizonyult a legerősebbnek az 1955-ös és 1971-es választásokon.

A fentiek rámutatnak arra, hogy a japán megszállás korszaka - amikor az indonézek kötelezve voltak katonai kiképzés folytatására - és az utána következő posztgyarmati időszak részben hozzájárultak, hogy az Iszlám mint mobilizáló erő, nagy változásokon ment keresztül abba az irányba, hogy egy konkrét célt fegyverekkel és gyakran igen kemény eszközökkel valósítson meg. A D.I., mely kezdetben, a Sarekat Iszlámhoz hasonlóan, mint egy (iszlám) függetlenségi mozgalom indult, úgy tűnt, a végére egy tisztán terrorisztikus mozgalommá alakult. De ennek az ellenállási mozgalomnak az alakulásából kitűnhet, hogy a vidéki Iszlám messze nem olyan 'kolot', mint azt sokan talán még ma is kívánnák.

A fundamentalizmus megjelenése

Átment-e az iszlám olyan alapvető módosulásokon és még most is olyan lassan alakulnak-e ezek, hogy 'bár szemünk előtt játszódtak le, azok számára, akik nem végeznek alapos tanulmányokat e témában, rejtve maradnak'? Helyi szinten, nevezetesen Preangerben, megpróbáltuk bemutatni, hogy milyen nagy mértékben változott meg az Iszlám, mint mobilizáló erő, összehasonlítva a kolonializmus idején elért helyzetével.

De nemzeti szinten hasonlóképp nagy változások történtek. Ősidőktől fogva a *pesantrenek* és azok helyi vallási vezetői képzik az *umma*, a tradicionális iszlám világ, centrumát. Politikai téren elvileg az 1926-ban létrehozott N.U. képviseli őket. Az 1971-es választások alatt ez a párt, mely gyorsan növekszik és jelenleg éppúgy a vidéki, mint a városi elégedetleneket tagjai közt tudja, bizonyult egyszerre, teljesen váratlanul, a kormány által erősen támogatott, túlerőben lévő Golkar-szervezet egyetlen kimondott konkurensének. Nyilvánvalóan ez a párt vált a szekularizmusra, modernizációra és tárgylagosságra törekvő jelenlegi diktatórikus magatartású rezsim alternatívájává.

A *pesantrenek* azon sikerületlen törekvése ellenére, hogy a hagyományos oktatáson keresztül a diákoknak munka- vagy karrierlehetőségeket nyújtsanak, a fiatal iszlám értelmiségiek jelenleg nagy érdeklődést tanúsítanak a *pesantrenek* iránt a jelenlegi Indonéziában. Talán, mivel a *pesantren*-oktatásban a hangsúly az emberen, mint egészen van, és nem a sikeres, hanem éppen a morális emberen (McVey 1983:211).

Ezért nagy, ha nem fatális tévedés a tradicionális iszlám intézményeket, mint a *pesantreneket* és ezek helyi vallási vezetőit, akik a népesség nagy része számára, beleértve akár a nem hívő muzulmánokat is, az iszlám jelentős értékeit képviselik, nem komolyan venni és kihagyni a játékból. Itt találunk egy párhuzamot a gyarmati kormányzással. Mohammed Natsir, 1950-51-ben miniszterelnök és az 1961-ben betiltott Masjumi, a Sukarno időszak legnagyobb muzulmán pártjának vezetője, most 76 éves és nem sokkal ezelőtt a következőt mondta erről: ‘Sukarno politikája az Iszlám ellen pontosan olyan, mint a Holland-Indiai kormányzás volt: Snouck Hurgronje [a kormányzó-generális tanácsadója a muzulmán-lázadások elfojtásakor] tanának megvalósítása: hagyd a muzulmánokat imádkozni, böjtölni és hadjra menni*, de tartsd őket távol a politikától’.⁵ Mégis vár még Suharto azzal, hogy az egész Iszlámot maga ellen bősztse. Politikai téren az iszlám egyre inkább visszaszorul, de ugyanakkor Suharto nevében minden hónapban fenntartanak 300.000 US \$-t hivatalnokfizetésekre, hogy ebből Suharto nevében mecseteket építsenek a *desak*** -okban és a *kampong**** -okban - mely összeg havi hat mecsetre elég. Meglehetősen ironikus, hogy így egyidejűleg a vidéki iszlám gyorsan erősödik, ami felveti a kérdést, hogy ezzel nem a fegyvereket erősítik-e, melyek egy adott pillanatban a hatalom ellen fordíthatóak.

Pénzügyi-gazdasági viszonylatban Indonéziának, mióta a világpiacon esik az olaj ára, nem megy különösebben jól. A hatalmas külföldi hitelek és kamatokat nem tudják többé visszafizetni. A munkanélküliség és a korrupció ijesztően növekszik, miáltal nő az elégedetlenség száma. A gazdasági és szociális krízisek idején az emberek alternatívákat keresnek, s mivel az indonéz népesség túlnyomó többsége muzulmán, kézenfekvő, hogy az emberek ebben az irányban fognak keresni. Így jelenleg az iszlám újjáéledését láthatjuk, mely egyrészt az N.U. növekedésében mutatkozik meg, másrészt a fiatal muzulmán értelmiség az iszlám hit élhető formáit keresi; innen érdeklődésük a *pesantrenek* iránt. Ezt most a hit alapvető értékeiben keresik. Nem ez lenne az első alkalom, hogy a városiak, a mély szociális és szellemi nyugtalanság érzelmei által sodorva, a vidéki iszlámhoz fordulnak. Éppúgy a B osztagban, mint a Darul Iszlámban láttuk, hogy a városi aktivisták ideáljaikat, gyakran radikális terminusokban, a mecsetekben és a *pesantrenekben* fejtik ki nagy közönség előtt.

A helyi vallási vezetők szerepe

A Darul Iszlámnál láttuk, hogy mennyire katonáivá fejlesztette magát a vidéki iszlám. A veszély nem tűnik képzeletbelinek, hogy abban az esetben, ha a városi aktivisták kapcsolatokat találnak a helyi vallási vezetőkkel, akik most talán ismét fenyegetve fogják érezni megalapozott, gazdaságilag független pozíciójukat, akár a gazdasági pangás, akár egy, a fentiekben ismertetett modern, szekuláris oktatási rendszer, akár a Pancasila, mint egyetlen ideológia megkövetelt elismerése miatt, létrejön a vidéki népesség mobilizációja. Egy mobilizáció, melyet aztán feltehetőleg a gazdagabb középparasztok is támogatni fognak. Az *umma* veszélyeztetése visszavonhatatlan reakciókat vált ki, reakciókat, melyek egy bizonyos ponton többé már nem lesznek lefizethetőek havi hat mecsettel!

* a zarándokút Mekkába (a ford.)

⁵ Van Kemenade, ‘Törvénytervezetek a parlamentben, melyek az Iszlámot, mint politikai tényezőt akarják visszaszorítani. Ellentétek Indonéziában a Pancasilaáról.’ NRC 22-9-1984.

** indonéz faluközösségek Jáván, Madoreán, Balin és Lombokon (a ford.)

*** körzet (a ford.).

A legfontosabb egybeesés a gyarmati és posztgyarmati kormány Iszlám-politikájában az, hogy az *ummát* felülről irányítva politikailag, szociálisan és ideológiailag játékon kívül akarják tenni és hogy az eszközök, amelyekkel, és a mód, ahogy ez történik, nagy feszültségekhez kell, hogy vezessen. Az együttélés bázisán a vidéki Iszlám megmutatta katonai erejét az elmúlt évtizedekben. A nagy kérdés az marad, hogy a helyi vallási vezetők hogyan fognak reagálni a felülről jövő egyre nagyobb nyomásra.

Bibliográfia

Nem-publikált anyagok

- Verbalen en mailraporten, Archief Ministerie van Koloniën, Algemeen Rijksarchief, 's-Gravenhage. O.a. memories van overgrave van de residenten: W. F. L. Boissevain, 1911, nr. 1169/11; Oudermans, 1913; De Stuers, nr. 182/1922.
- Stukken in de Collectie Hazeu, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkerkunde, Leiden.

Publikációk

Adiwilaga, R. A. 1953. Desa Tjimokolan, Rgentschap Bandung. Vertaald door B. Gunawan en S. B. Martokusumo. Bandung. Planbureau voor Grondzaken, West-Java.

Alisjahbana, S. 1954. A Preliminary Study of Class Structure among the Sudanese in the Priangan. Thesis presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the Degree of Master of Arts, Ithaca, New York.

Boland, B. J. 1971. The Struggle of Islam in Modern Indonesia. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.

Bruin, R. de 1982. Indonesie; De laatste étappe naar de vrijheid 1942-1945. Dissertatie, Universiteit van Amsterdam.

Dam, H. ten. 1956. Coöpereren vanuit het gezichtspunt der desastructuur in desa Tjibodas. *Indonesië* 9. 2, 89-116. p.

Dijk, C. van 1981. Rebellion in the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.

Ensering, E. 1982. De ontdekking van de Afd. B. van de Sarekat Islam als een case study in de lokale geschiedenis van de Preanger Regentschappen. Doctorale scriptie, Universiteit van Amsterdam, Anthropologisch Sociologisch Centrum.

Geertz, C. 1960. The Javanese Kijaji: The Changing Roles of a Cultural Broker. *Comparative Studies in Society and History*, 2., 228-249. p.

Geertz, C. 1965. Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case. in: R. Bellah (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia*. New York.

Geertz, C. 1971. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. Chicago/London. University of Chicago Press.

Haan, F. de 1910/12. Priangan: De Preangerregentschappen onder het Nederlandsch bestuur tot 1811. 4 delen, Batavia.

- Horikoshi, H. 1975. The Dar ul-Islam Movement in West-Java (1948-62): An Experience in the Historical Process. *Indonesia* 20., 59-86. p.
- Horikoschi, H. 1976. A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West-Java. Ph.D. thesis. University of Illinois. Urbana-Champaign.
- Kahin, G. McTurnan 1970. Nationalism and Revolution in Indonesia. 2nd ed., Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Kern, R. A. 1904. Priangansche toestanden: 't Grootgrondbezit. *De Indische Gids* 26-2. 1816-1824.
- Klein, J. W. de 1931. Het Preangerstelsel (1677-1871) en zijn nawerking. Dissertatie, Rijksuniversiteit te Leiden.
- Kumar, A. 1985. The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and Pesantren 1883-1886. Faculty of Asian Studies Monographs, New Series No. 7. Canberra, Australian National University.
- Kwantes, R. C. 1975. De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch Indië. Bronnenpublikatie. Deel I., 1917-medio 1823. Groningen, H. D. Tjeen Willink.
- McVey, R. 1965. The Rise of Indonesian Communism. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- McVey, R. 1981. Islam Explained. *Pacific Affairs*, 1981/2. 260-287. p.
- McVey, R. 1983. Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics. In: J. Piscatori (ed.) *Islam in the Political Process*. Cambridge University Press.
- Niel, R. van 1960. The Emergence of the Modern Indonesian Élite. The Hague and Bandung. W. van Hoeve.
- Nieuwenhuyze, C. A. O. van 1950. The Dar ul-Islam Movement in West Java. *Pacific Affairs* XXIII., 169-183. p.
- Nieuwenhuyze, C. A. O. van 1958. Aspects of Islam in Postcolonial Indonesia: Five Essays. The Hague and Bandung. W. van Hoeve.
- Scheltema, A. M. P. A. 1927/28. De ontwikkeling van de agrarische toestanden in de Priangan. =*Landbouw* 2. 271-305., 317-368. p.
- Snouck Hurgronje, C. 1909. The Achehnese. Leiden. E. J. Brill.
- Steenbrink, K. A. 1974. Pesantren, madrasah, sekolah: Recence ontwikkelingen in Indonesisch Islamonderricht. Dissertatie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Sumito, H. Aqib 1985. Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken. Dissertatie, LP3ES (Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), Jakarta.
- Sutherland, H. A. 1976. Between Conflict and Accommodation: History, Colonialism, Politics and Southeast Asia. Oracie, Vrije Universiteit te Amsterdam.
- Sutherland, H. A. 1979. The Making of a Bureaucratic Élite: The Colonial Transformation of the Javanese Priyayi. Singapore, Heinemann Educational Books (Asia).
- Svensson, Th. and Sorensen, P. (eds.) *Indonesia and Malaysia: Scandinavian Studies in Contemporary Society*. London, Curzon Press.

Vrendenbregt, J. 1962. The Haddj: Some of its Features and Functions in Indonesia. BKI, 1962. 118 p., 91 e.v.

Wertheim, W. F. 1977. De lange mars der emancipatie. Herziene druk van *Evolutie en Revolutie*. Amsterdam. Van Genneep.

Wertheim, W. F. 1984. Élite Perceptions and the Masses: The Indonesian Case. ZZOA Working Paper, no. 36. Universiteit van Amsterdam, Anthropologisch Sociologisch Centrum.

Wertheim, W. F. 1985. Boekbespreking van Th. Svensson and P. Sorensen (eds.) *Indonesia and Malaysia: Scandinavian Studies in Contemporary Society*. BKI 141-I. 152-155. p.

Yong Mun Cheong 1973. Conflicts with the Prijaji World of the Parahyangan in West Java, 1914-1927. Singapore. Institut of Southeast Asian Studies.

Szerkesztői jegyzetek:

A tanulmányt **fordította: Demetrovics Zsolt**.

A fordítás a *Bijdragen tot de Taal-, land- en volkenkunde*, No. 143., 1987/2-3. számában (267-292. p.) megjelent tanulmány alapján készült. ISSN 0006-2294. Szerk. Prof. B. Arps. Foris Publications Holland/U.S.A. Kiadó: Koninklijke Instituut voor Taal-, land- en volkenkunde /Royal Institut of Linguistics and Anthropology), Reuvensplaats 2., P.O. Box 9515; 2300 RA, Leiden, NL. T: (71)5272295; Fax: (71) 5272638.

KORAI ÁLLAM ÉS/VAGY ETNIKUM

S. F. NADEL
A kedék: egy folyóparti állam Észak-Nigériában

I. Bevezetés

A kyedye vagy kede népcsoport (1), akikről ez a dolgozat készült, a népes észak-nigériai nupe törzshöz tartozik, akiknek általános kultúráját és társadalmi szerveződését más műveimben már kifejtettem (2). A kedék számos kulturális vonása nupe jelleget mutat: azonos rokonsági rendszert használnak; azt a dialektust beszélik, amelyet a nupe altörzsek többsége használ és amely az emirátus, a „valódi Nupe” hivatalos nyelve; felvették a Nupe Királyság hivatalos vallását, az iszlámot is. De ezekkel a hasonlóságokkal összekapcsolódva eltéréseket is találhatunk. A kedék folyóparton élnek - ők az egyetlen tisztán folyami életmódú nép a nupe csoportok közül.

Gazdasági tevékenységük és társadalmi életük a folyó köré csoportosul, amely megélhetésüket biztosítja. Ebből következik, hogy társadalmi és kulturális életükben olyan elemeket találunk, amelyek a Nupe Királyság többi részén hiányoznak. Politikai szerveződésükben pedig néhány egyedi és szokatlan vonást fedezhetünk fel - még egész Afrikához viszonyítva is szokatlannak. Inkább ezen különlegességeik, mint az afrikai adminisztráció gyakorlati problémáival való kapcsolatuk miatt döntöttem úgy, hogy jelen kötethez e kis nigériai altörzs politikai szervezetének leírásával járulok hozzá.

II. Népeség

A kedék túlnyomó része ma a Niger és a Kaduna folyók között él, az északi szélesség 8° 30' és 9° 40' között, egy-egy keskeny sávban mindkét parton. A területen a nupe törzs más szekciói is élnek, akik fél-folyami életmódot folytatnak: a kedéktől eltérően a halászat és folyami közlekedés mellett mezőgazdaságot is űznek. Falvaik elszórva helyezkednek el a kede települések közt a folyók mentén (3). A kedék és a többi fél-folyami nép közötti éles kulturális és törzsi választóvonalat jól mutatja a nyelvhasználat: a kedék önmagukat eyapacizi-nek, hajósoknak is nevezik, míg a többi népekre összefoglalóan mint laticizi (földművesek) utalnak. A hagyomány is alátámasztja a különbséget: eszerint a kedék máshonnan jöttek jelenlegi lakhelyükre és telepedtek le az „öslakosok” között. Ez a hagyomány (amelyre később még visszatérünk) szintén tükröződik a nyelvhasználatban, ugyanis a kedék mai szomszédait, a folyó völgy fél-folyami népeit kintsozi-nak is emlegetik, ami annyit tesz: a föld birtokosai - vagyis öslakosok.

A kedék országának csak egy részéről vannak részletes népességi adataink, mégpedig a mai Bida Emírség Kede Körzetéről. De ezeket az adatokat reprezentatívnak tekinthetjük a kedelakta terület egészére (4). A 12 066 lakosból 2225 kede, 9742 pedig kintsozi (különböző altörzsekhez tartozó), a fennmaradók (99) nem-nupe idegenek, akik a Kede Körzetben élnek. A kedék tehát kisebbségben élnek saját országukban - abban az országban, amely nevüket viseli. De jogosan viseli nevüket és jogosan nevezhetjük az ő országuknak, mivel a kede kisebbség alkotja az uralkodó csoportot, és az ő főnökük a terület minden csoportjának ura, akár kedék, akár nem.

De a kedék országa maga is egy nagyobb politikai rendszer, a Nupe Emirátus része. A gyarmatosítás előtti időkben a kedék országa szinte teljesen nupe területen feküdt - pontosabban azon a területen, ahol a nupe Etsu (király) uralkodott - egyfajta félig autonóm vazallusállam formájában. A brit gyarmati adminisztráció újrafelosztó tevékenysége a kedék országát három különböző provincia és hat különböző (modern) emirátus vagy kerület között osztotta fel (5). Ugyanakkor látni fogjuk, hogy ennek az aránylag kis létszámú csoportnak a sok politikai egység közötti eloszlása nemcsak a politikai határok átrajzolásának köszönhető, hanem annak is, hogy a kede csoportok is vándoroltak, miután a jelenlegi kormány rögzítette a határokat.

A kedék legnagyobb csoportja a Niger és Kaduna folyók bal partján, Bida Emírségben él. Itt a kedék megmaradtak önálló politikai egységként, saját főnökük a körzet közigazgatási irányítója. Máshol mindenütt a kedéket politikailag beolvastották a körzetbe, ahol laknak, főnökeik és a körzetek irányítói nem kedék (6). A mai politikai helyzet mégsem törölte el társadalmi életük egyéb vonásait; politikai szerveződésük jellemzői, ha kisebb léptékben is, de tovább élnek az egyetlen olyan területen, ahol hivatalos elismerést kaptak. Bár politikai adataink nagy része szükségszerűen erről a területről származik, ezeket érvényesnek tekinthetjük az egész kede országra, és mikor kedékről, kede kultúráról vagy társadalmi rendszerről beszélünk, az egész csoportot értjük ezalatt, a modern politikai felosztástól függetlenül.

Mégis van egy másfajta felosztás, amely ősrégi és mélyen gyökerezik a kede kultúrában, ezért nem lehet átsiklani fölötte. Eddig általánosságban kedékről beszéltem. De valójában két kede csoport van: a kede tiffin, vagy felső folyás mellett élők, és a kede tako, az alsó folyás mellett élők; a kettő közötti határ nagyjából a Jebba sziget vonala (ettől délre és északra egy keskeny sávban a két csoport egymás mellett él) (7). Amit a kede társadalmi és politikai rendszerről mondtam, az csak az alsó folyás mellett élőkre vonatkozik. A felső folyás mellett élőknel egyik olyan vonás sem található meg, amely a másik csoportot oly jellegzetessé teszi, és nincsenek is politikailag uralkodó helyzetben, mint az alsó folyás mellett élő kedék. Kultúráisan ők is fél-folyami életmódot folytatnak, mint más nupe szekciók, amelyek falvai elszórtan hevernek a kede települések közt, és politikailag ők is, akár ezek a nupe szekciók, az alsó folyás melletti kedék uralma alatt állnak. Tehát mikor a továbbiakban kede politikai rendszerről beszélünk, ezalatt csak ez utóbbi csoportot értjük. A felső folyás mellett élőket egy kalap alá vesszük a többi fél-folyami nupe csoporttal, és valóban, bennszülött szemmel nézve ők sokkal közelebb állnak a kintsozi-hoz, mint az „idegen” bevándorolt csoporthoz az alsó folyás mentén. De elemzésünk későbbi szakaszában különös jelentőséget kap majd a két kede csoport összehasonlítása. Ugyanazon törzs két szekciójának ennyire egyenlőtlen fejlődése segít majd megállapítani azokat a társadalmi és egyéb tényezőket, amelyekből az általunk tanulmányozott politikai struktúra felépül.

III. Gazdasági rendszer

A kedék országában talált demográfiai és politikai helyzet egyértelműen jelentős csoportmozgások következménye, amelyek esetleg hosszú időn át tarthattak. Ahhoz, hogy ezt a helyzetet megértsük, először is a törzsi letelepedés elemzésére - lehetőleg történeti elemzésére - van szükség. De mielőtt a kede letelepedési rendszert vizsgálnánk, előbb rövid leírást kell adnunk az ország gazdasági helyzetéről. Be szeretném ugyanis bizonyítani, hogy a kede gazdaság jellege döntően befolyásolta a letelepedési rendszert, és ezzel indirekt módon a törzs teljes politikai fejlődését.

A fél-folyami csoportok gazdasága röviden leírható. Ezek elsősorban farmerek, akik a folyóvölgy termékeny mocsaras területeit művelik. Emellett kis mértékben halászáttal is foglalkoznak, kicsi kivájt kenuikkal a Niger és a Kaduna holtágaiban és mellékfolyóiban halásznak - de sosem magában a főfolyóban, ahol csak a kedéknek van joguk halászni.

A kedék viszont híres halászok és hajósok. Nevüket ismerik végig a Niger mentén, messze a nupék földjének határain túl (8); és a maguk vidékén szinte monopolizálták a folyami közlekedést (9). Kenuikkal évszázadok óta folytatnak kereskedelmet a Niger folyó mentén; áruiknak csak kis része értékesítődött belföldi kereskedelemben, nagy részét a nupe vidéken kívülre vitték vagy onnan hozták. Dél felé szállítanak ruhákat (nupe és hausza készítéseket), hausza lovakat, Csád-tavi lúgot, nupe gyékényeket és szalmakalapokat, halat és rizst a Niger partjáról; észak felé pedig kóladiót a dél-nigériai piacokról, európai sót és pálmaolajat.

Ebben a folyami kereskedelemben a kede hajósok kétféleképpen vesznek részt: vagy bérbe adják kenujukat és annak legénységét (amely saját magukból és családtagjaikból áll) egy kereskedőnek egy adott útra, vagy saját maguk foglalkoznak a kereskedéssel is, saját árujukat saját hajójukon szállítva. Az első típus egyik változata az, amikor bizonyos helyeken a kedék embereket, árukat és állatokat szállítanak át a folyón csekély fizetség ellenében (10).

A kede hajósok munkája jövedelmező ugyan, de kimerítő, nehéz és nemritkán veszélyes. Készen kell állniuk hosszú utazásokra, amelyek néha még ma is ismeretlen vidékekre vezetnek (11). Utazásaik során hosszú ideig, gyakran hónapokig távol vannak otthonuktól, nemcsak távoli úticéljaik miatt, hanem mert útközben sokszor és hosszú időre megállnak: meg kell várniuk, míg a folyó újra hajózható lesz, míg meg nem töltik kenujukat áruval, vagy míg találnak egy újabb „utast” (ahogy ők nevezik), akivel jövedelmező lehet a visszaút.

Itt ragadható meg, milyen jelentősen befolyásolja ez a termelési forma a kede letelepedés szerkezetét. A hosszú hajóutak miatt szükség van állandó pihenőhelyekre, ahol a kenusok ételmezt és szállást találhatnak, valamint lehetőséget kenujuk kijavításához. Különösen folyami útjaik „végállomásai” válnak egy idő után időszakos kede „gyarmatokká”. A pihenőhelyeket természetesen gazdasági megfontolások alapján választják ki. Végül pedig szükség van egy politikai védelmi rendszerre, amely biztosítja (vagy legalábbis a gyarmati idők előtt biztosította) a távoli utazások biztonságát, a pihenőhelyeket értékes raktáraikkal, és az időszakos vagy állandó kereskedelmi állomásokat (12), amelyek aztán szükségszerűen kede gyarmatokká válnak - így kapjuk meg a kede településrendszer képletét.

IV. Települések

Szerencsére birtokunkban vannak olyan adatok, amelyek segítségével részletesen nyomon követhetjük a kede népesség és a települések mozgásait. Adataink csak részben származnak szájhagyományból. A kede települések története benyúlik a nigériai felfedezőutak és a brit gyarmatosítás jól dokumentált történetébe, utolsó fázisai pedig szemünk előtt történnek. De a történeti dokumentumok mellett másfajta bizonyítékaink is vannak, amelyek indirekt módon segítenek megérteni a kedék népességmozgásait: mint láthatjuk majd, ez a mai kede települések fekvésében és szerveződésében rejlik.

A kedék hagyománya szerint eredeti hazájuk a Niger és a Kaduna összefolyásának vidékén feküdt, Muregi környékén, amely később politikai központjuk lett. Innen terjesztették ki településeiket és uralmukat fokozatosan a folyókon túlra északi és déli irányban, míg benépesítették az egész Niger-völgyet Eggantól Jebbáig. Mikor az első európai utazók felbukkantak nupe földön, a kedék már szilárdan megvetették lábukat a Niger völgyében. A ma fennálló tíz jelentősebb kede falu között már csak egy független, tisztán kede település van

- a kede főváros, Muregi. Házai napon szárított agyagtéglából épültek, minden egységet nupe módra fal vesz körül; van benne egy nagy mecset és egy impozáns főnöki ház. Mint már említettem, a város lakói kizárólag kedék, az „uralkodó népesség” tagjai: ‘u de talakazi’, ahogy ők mondják („itt nem laknak szegények”, vagyis az elnyomott népcsoportok tagjai). A többi kede település kivétel nélkül mind egy-egy „öslakos” falu területén vagy mellette épült. A legtöbb esetben a kede település közvetlenül a folyóparton fekszik, az „öslakos” falu pedig közvetlenül mögötte; néha az „öslakos” falu a folyó egyik partját foglalja el, a kede település pedig a túlsó partot vagy egy szemközti szigetet. Így egyfajta ikerfalu alakul ki, amely félig „bennszülött”, félig kede. A kede hagyományban élő, törzsi őshazából és emigráns településekből álló rendszer megfigyelhető a mai kede településformában, amelyet egy tisztán kede város és számos folyóparti ikerfalu alkot.

A kede településrendszer közvetlen múltja is fokozatos terjeszkedést mutat. Tudjuk, hogy a múlt század vége felé telepedtek le először kedék a Kaduna folyó mentén. Később a Királyi Niger Társaság arra ösztönözte a kedéket, hogy még tovább terjeszkedjenek a Niger és a Kaduna mentén. Könnyen nyomon követhetjük ezeket az újabb településeket, amelyek európai kereskedelmi állomások vagy egyéb, kereskedelmi jelentőséget nyert helyek közelében alakultak ki. Alig harminc éve alapították az utolsó kede kolóniát a Jebba-szigeten.

A falvak külseje nagymértékben különbözik egymástól: egyesekben állandó házak állnak, másokban viszont vékony, fűfalú kunyhók, amelyek inkább ideiglenes, mint állandó letelepedésre utalnak. A kede lakóhelyek tükrözik letelepedésük rugalmas jellegét. Ugyanakkor az, mennyire állandó jellegűek az épületek, mutatja a település korát, valamint (jelenlegi vagy múltbeli) fontosságát mint gazdasági vagy politikai központ. A rabai kede település tipikus példája az állandó jellegű településnek; 1840 körül alapították, amikor Raba volt a Nupe Emirátus fővárosa. Első lakói Muregiből származtak: öt férfi a családjukkal, akik egy „ház”-hoz tartoztak; ma a rabai kede kolónia (ahol a Niger Társaságnak is található raktára) öt „ház”-at számlál.

A másik, rosszabbul megépített típusra példa Katcha, amely úgy fest, mintha lakóinak nem lett volna ideje építkezni, vagy még nem döntöttek volna véglegesen a letelepedés felől. A jelenlegi kede település 1905-10 között alakult ki, mikor egy Egganban, a főfolyónál lakó kede csoport elhagyta addigi lakhelyét és Katchába költözött, a helyben rejlő lehetőségek miatt. Katcha a Niger egyik mellékfolyója mellett fekszik, és jelentőségét a Nigeren beindult gőzhajózásnak köszönhette, valamint annak, hogy a Baro és Mina közötti első nigériai vasútvonal is átszeli. Kede lakói eredetileg öt vagy hat „ház”-hoz tartoztak, ez a szám mára tizenhétre nőtt.

A kede településekről szóló beszámolónk nem lenne teljes, ha nem említenénk meg az időszakos folyóparti táborokat, amelyeket a kedék egy hajózási időszakra vagy csak néhány hétre állítanak fel nagyobb falvakban, ahol folyami útjaik során meg szoktak pihenni. A fő kereskedelmi időszakban százával sorakoznak ezek a könnyű kunyhók Jebbában, Patigiben, Wuyában vagy Katchában: fűkunyhók, gyékényből font sátorszerűségek, vagy legegyszerűbb formájukban a partra húzott kenukat fedő sövény- vagy gyékényfonatú ponyvák. A kede terjeszkedés még nem ért véget. A növekvő jelentőségű helyek továbbra is vonzzák a telepeseket; a kereskedelmi központokban felállított időszakos szállások bármikor állandó településsé alakulhatnak, amint az az idők folyamán már többször megtörtént.

Bebizonyosodott tehát, hogy a kede terjeszkedést valóban a gazdasági élet szabályozza. Úgy is felfoghatjuk, hogy progresszívan alkalmazkodik ország termelési rendszerének kívánalmaihoz. Mint láthattuk, a kedék nem lakatlan vidékekre telepedtek, hanem olyan helyekre, ahol a már ottlévő lakosság elért egy bizonyos társadalmi és gazdasági szintet. Az új települések

helyének megválasztásakor a kedéket teljes egészében kereskedelmi szempontok vezérelték. Ezenkívül nem elégedtek meg a vendéglátóik jóindulatától függő bevándorlók szerepével, hanem a terület fölötti politikai uralmat is maguknak követelték. Így tehát nem annyira szigorú értelemben vett „telepesek”, akik szűz területeket népesítenek be, inkább „gyarmatosítók” a szó politikai értelmében, amennyiben egyszerre tekinthetők telepeseknek, bevándorlónak és egy uralkodó csoport képviselőinek.

Még egy utolsó kérdést kell itt tisztáznunk: pontosan mi a kapcsolat a törzs rugalmas földrajzi terjeszkedése és politikai uralmának merev kiterjesztése között. A kede modern történelméből tudjuk, hogy a kede letelepedés kezdetei (az időszakos tábor) és a politikai gyarmatosítás között időbeli eltolódás van. A kede általában minden kolónia alapítását valamelyik főnöküknek tulajdonítják. A kede főnök szerepe ilyenkor egyaránt vonatkozik a kezdeti terjeszkedésre és a politikai uralom alá hajtásra. Néha ő küldte ki a telepeseket egy, kede tevékenységekre alkalmas helyre (ilyen például Raba), vagy máshonnet irányította át a telepeseket egy ígéretesebb új településre (mint Katcha esetében). De csak miután kialakult egy több családot számláló állandó település, akkor küldte el hivatalos képviselőjét, és ezzel az aktuálisan birtokba vette az új kolóniát.

Ezenkívül az is kiderül, hogy a kede terjeszkedés nem lépésről lépésre, folyamatosan ment végbe, hanem inkább ugrásokban, ezért néha az egyes kolóniák, illetve anyaország és új telepek között lehetnek „nem gyarmatosított” területek. Ilyenek találhatók a Kaduna folyó mentén Gbara és Wuya vagy Gbara és Muregi között: őslakos falvakkal borított terület, amely (a kede anyaország kintsozi falvaitól eltérően) nem került kede politikai fennhatóság alá. Feltételezhetjük, hogy a kede közösség korai terjeszkedése hasonló mintákat követett. Ha ez így történt, a kede „anyaország” politikai egysége azt bizonyítja, hogy később az új telepeket az anyaországtól elválasztó területeket is politikai ellenőrzés alá vonták.

Ma persze a tartományok és kerületek merev határai lehetetlenné teszik ennek a terjeszkedési módszernek a folytatását. Ezenkívül az ország új gazdasági fejlődése kede bevándorlókat csábított olyan vidékekre, amelyek messze kívül esnek politikai egységük hatáskörzetén: például a Niger és a Benue összefolyásánál található kereskedelmi csomópontba, Lokojába, nagy és virágzó kede kolónia települt, ahol a kede letelepedés minden „szakasza” megtalálható, állandó és félig állandó épületek, valamint a folyóparton egy nagy tábor az északról érkező kede hajósoknak. De úgy tűnik, hogy a kede terjeszkedés során már a gyarmatosítás előtti időkben is „fehér foltok” maradtak a települések hálózatában. Így például Eggant, a Niger jobbpartján fekvő jelentős nupe várost északról és délről is (feltehetően régi) kede települések veszik körül, mégis megmaradt erős, független politikai egységnek, és közvetlenül a nupe király alá tartozott. A kede terjeszkedésre tehát jellemzőek a „fehér foltok” és a (legalábbis időszakosan) elszigetelt kolóniák, és éppen ezért beszélhetünk „gyarmatokról” és „gyarmatosításról”.

V. Politikai szerveződés

A kede politikai rendszer minden fontos szempontból megfelel az állam fogalmának. Kis méreteken ugyan, de teljesíti az államiság kritériumait: uralma területi és nem törzsi (vagy nemcsak törzsi) alapon szerveződik; az adminisztráció központosított; a kormányzást egy ad hoc módon megválasztott vagy kinevezett testület monopolizálja, amelyet a népesség többi részétől bizonyos társadalmi és gazdasági előjogok különböztetnek meg (13). Ezen vonások közül az elsővel már foglalkoztunk; ami a másodikat illeti, megtudtuk, hogy Muregi, ahonnet a hagyomány szerint a törzs származik, ugyanakkor az ország politikai központja is; az

utolsóval kapcsolatban pedig láttuk, hogy a kedék mint csoport képviselik az uralkodó osztályt. De a kedék között is találunk egy másik, jobban körülhatárolt csoportot, akiknek a kezében a kormányzás összpontosul. Szűkebb értelemben ez a csoport a törzsfőnökből, tanácsadóiból és követreiből áll.

A főnök helyzete

A kede törzsfőnök, a Kuta, Muregiben székel. Régen az ország és a törzs minden ügyében ő mondta ki a végső döntést - legfőképp a háború és az új telepek alapításának kérdésében. A Kuta az ország legfőbb bírása is volt. Az adók, vámok és egyéb állami jövedelmek jó része az ő saját kincstárába folyt be. Végül pedig ő volt (és még mindig ő) az ország hivatalos képviselője a kedék fölött uralkodó nupe emír felé. A főnök magas rangját nagyhatású kérések és szertartások fejezték ki; a leglátványosabb talán a hatalmas állami kenu, tizenkét evezőssel (egy átlag kede kenu legénysége két-három fő), amelyben a Kuta utazik.

A kede főnökök hatalma alapján véve három tényen nyugszik: először is szentesíti öröklött jellege, és az, hogy minden főnököt egy mitikus első Kuta egyenesági leszármazottjának tekintenek, akire viszont maga Tsoede, a nupe királyi ős és kultúrhérosz ruházta rá a hatalmat. (Vele később részletesen foglalkozunk). A hatalom egy másik, sokkal gyakorlatibb támasza a kede főnök rendkívüli gazdasági helyzete. Megengedhet magának egy egész kenuflottát - amely nemcsak megélhetésének fő forrása, hanem e folyóparti ország minden katonai tevékenységének alapja (14) -, és azt, hogy számos követővel és szolgálóval vegye körül magát. Végül pedig az is biztosítja hatalmi pozícióját, hogy a kede állam fő hivatalait vérrokonai viselik.

Az „állami hivatalok”

A kedéknél kétféle politikai hivatal létezik. Az egyik magasrangúak kis csoportjából, a ticiziből („rangosak”) áll, akik a fővárosban laknak és a kede főnök tanácsadóiként működnek. A másik kategória a Kuta hivatalos követei, az egbazi („küldöttek”), akik a különböző kede településeket és gyarmatokat irányítják. E kétfajta „valódi” ranghoz még hozzá kell adnunk egy harmadikat, amit a nupék „magán” vagy „házi” rangoknak neveznek, és amellyel a kede főnök hűséges és tehetséges követőit jutalmazza. Többségük a Kutával él Muregiben és küldötti, kisebb tanácsadói és hasonló feladatokat látnak el; néhányan követként működnek.

A Kuta tanácsadóinak ötféle rangja van, amelyek közül három többé-kevésbé specializált hivatalokhoz kötődik: Muregi város adminisztrátora, Tsoede szent ereklyéinek őrzője és - a brit gyarmatosítás előtti időkben - a fő hadvezér. A modern kede államban a kerületi alkali, vagyis a Bidai Benniszülött Adminisztráció által kinevezett mohamedán bíró gyakorlatilag ugyanúgy tagja a főnöki tanácsnak mint hivatalviselő. Ez utóbbi kivételével a főnök tanácsadóinak hivatala öröklődő, és emberemlékezet óta ugyanazok a családok látják el őket. A megüresedő posztok betöltése mégsem automatikus; fennáll némi választási lehetőség, mert mindig akad több jelölt, akik nagyjából egy korosztályba tartoznak és ugyanolyan joguk van a hivatal betöltéséhez. Ilyenkor a főnök és tanácsadói döntéshozatalkor figyelembe veszik a jelölt hírnevét, tapasztalatát, intelligenciáját és gazdasági sikerét (mint hajós vagy kereskedő). Információink szerint a tanácsadók nem kaptak rendszeres anyagi juttatást, kivéve a városi adminisztráció főnökét, aki egyben Muregi adóbeszedője is. A tanácsosok hivatalos jövedelmét részben a főnök ajándékai, részben pedig a rajtaütéseken és hadjáratokon szerzett zsákmányból való részesedés alkotta.

A küldöttek rangjainak listája hosszabb és kevésbé állandó, mint a tanácsadóké. Gyakran változik, rangok szűnnek meg vagy alakulnak az adminisztrációs szükségleteknek megfelelően. Ezen rangok mindegyikét a Kuta családtagjai viselik. A rangok hierarchiát alkotnak, és az előrelépés szigorú szabályok szerint történik. Az előléptetés nagyobb hatalommal és befolyással, és egyben nagyobb jövedelemmel is jár. Elsőként a személy általában valamilyen alacsonyabb rangot kap, a magasabb és felelősségteljesebb pozíciók csak előléptetések során érhetők el. A kinevezések és előléptetések ügyében ismét csak a főnök dönt, a törzs legbefolyásosabb tagjainak meghallgatásával, ám ez esetben a döntéshozók személyes véleménye többet számít, mint az alkalmasság: az alacsony pozíciókhoz éppúgy nem szükséges tapasztalat, mint ahogy a jövedelmezőbb rangba való előléptetésnek sem feltétele a már elért gazdasági siker.

A főnökség öröklődése

Itt vissza kell kanyarodnunk a kede főnök helyzetéhez és a hatalom öröklésének módjához. Ugyanis az előléptetés útján megszerezhető legmagasabb rang magáé a törzsfőnöké. A második legmagasabb rangú személyt, az Egbát (itt: „helyettes”) gyakorlatilag leendő törzsfőnökként kezelik; ezt a pozíciót általában a rangra jogosultak legidősebbje, vagyis a főnök öccse vagy bátyjának a fia tölti be. A törzsfőnöki hatalom megszerzésének módja, amely a többi rangénál szigorúbb szabályok szerint zajlik, így lehetővé teszi a leendő főnöknek, hogy már hatalomra lépése előtt megszilárdítsa pozícióját. A törzsi vezetőknek közvetett befolyása van, hiszen mikor egy „küldött” előléptetése felől döntenek, bizonyos mértékig azt is meghatározzák, mennyi esélye lesz a törzsfőnöki posztra. Viszont a mindenkori főnök maga is tagja a döntőbizottságnak, és befolyásolhatja a döntést aszerint, hogy melyik jelöltet támogatja (15). Ebből érthető, amit fentebb állítottam, hogy a kede főnök és „küldöttei” közti rokoni kötelék megerősíti a főnök hatalmát. Maga a rokonság ténye talán nem nyújtana elég erős és megbízható támaszt, de az a tény, hogy a küldöttek előléptetése és politikai karrierje a főnök jóindulatán múlik, nagyban a főnöki hatalmat erősíti.

Mivel mind a „tanácsadók”, mind a „küldöttek” a jóindulatától függtek, a kede főnök csaknem abszolút hatalmat gyakorolhatott - sokkal inkább, mint bármelyik más nupe főnök. A küldöttek előléptetéséről és áthelyezéséről a fővárosban született a döntés; ez is Muregihez kötötte őket, és megakadályozta, hogy időszakos területükön túlzottan függetlenné váljanak. Úgy tűnik tehát, hogy a kede főnök abszolút hatalma szükséges is volt ennek a mobilis politikai rendszernek az összefogásához, amely annyi elszórt telepből és gyarmatból állt, mégis nagymértékben függött a zökkenőmentes együttműködéstől és az összehangolt tevékenységtől. A rendszer fő gyengéje abban állt, hogy nem volt mód a főnöki hatalom legitim ellenőrzésére. A hatalom nagyobb egyensúlyát csak törvénytelen módokon lehetett volna elérni - vagyis vérbosszúk vagy az uralkodó osztályon belüli klikkek kialakulása útján. A közelmúlt kede történelmében valóban akad arra példa, hogy rivalizálás volt a kede főnök és államhivatalnokai, vagy különböző főnökjelöltek között, és az ország klikkekre szakadt (16). Ilyenkor a valamelyik klikkhez való csatlakozás útján a rangra és hivatalra nem jogosult közemberek is közvetve befolyást gyakorolhattak országuk politikai irányítására.

A gyarmatok közigazgatása

A következő táblázat a kede küldöttek rangjait tartalmazza. A rangokat csökkenő sorrendben adjuk meg, mindegyiknél megjelölve azt a kerületet, ahová tulajdonosát kihelyezik. Az utolsó öt rang viselői nem tartoznak a főnök családjához, hanem ezek egyfajta „házi” rangok, amelyek azonban néha kihelyezéssel is együttjárnak.

Rang	Rokoni viszony a Kutával	Jelenlegi helye	Előző helye
Egba	Idősebb fivér fia (per definitio)	Gbara (jobbpart)	Kpatagban
Sonfara	Fiú	Muregi (nincs kiküldve)	(új rang)
Kofië	Fiatalabb fivér (per definitio)	Raba	Raba
Ekpä	Fiatalabb fivér (per definitio)	Kpacefu	--
Tswadiya	Fiatalabb fivér	Ketsogi	Ketsogi
Lefiti	Egba fiatalabb fivére	Muregi	Kpacefu (nincs kiküldve)
Liman Gyedwa	Távoli rokon	” (jobbpart)	Kpasha
Tswadyagi	”	”	Kpasha
Sodi	Fiatalabb fivér (nem hivatalosan)	Katcha	Muregi, nincs kiküldve
Sheshi Kuta	Házi rang	Katcha (jobbpart)	Eggan
Tsowa Kuta	”	Muregi, nincs kiküldve	Egbagi (jobbpart)
Capa Kuta	”	”	Wunangi
Mijindadi Kuta	”	Jebba	Buka

A táblázatból leolvasható, hogy bizonyos változások következtek be abban, melyik rang viselőjét hová helyezik ki. Ez részben a modern adminisztrációs felosztásnak köszönhető, amely néhány, azelőtt kede fennhatóság alatt álló területet a kede kerületen kívülre helyezett (pl. a Niger jobbpartján fekvőket). De része van ebben annak is, hogy bizonyos helyek gazdasági és politikai jelentősége megnőtt, és így hivatalosan is „elismertebbek” lettek. Jebba és Katcha erre kitűnő példák. Jebbában egy viszonylag alacsony rangú személy áll a kede közösség élén. Akkor helyezték ki, mikor Jebba jelentősége épphogycsak növekedni kezdett. A mai Mijindadi egy nagyon öreg és szinte vak ember, aki csak névlegesen irányítja a kolóniát; utána várhatóan egy magasabb rangú személyt helyeznek majd oda, a mai Jebba jelentőségének megfelelően. Katchában hivatalosan egy másik „házi rang” viselője, a Sheshi Kuta irányít; de munkájában nemhivatalosan segíti a Sodi, a Kuta egyik rokona, aki szintén Katchában él, és valójában csak arra vár, hogy megkapja ennek a fontos kede kolóniának az irányítását mint a Kuta megfelelőbb képviselője.

A küldöttek területe kiterjedés és lakosság szempontjából változó. Előfordul (főként, ha egy ikerfalut irányít), hogy körzetében kedék és más törzsbeliek egyaránt élnek; de az is előfordul, hogy ő csak a kede települést irányítja, míg a „bennszülött” falu (amely a kede falutól bizonyos távolságra található, vagy a folyóparton, ha az előbbi szigeten kerül el) a szárazföldi politikai egységhez és országhoz tartozik. Mindkét esetben a kede küldött területe kicsit elhúzódik a folyó mentén fölfelé és lefelé, hozzátartoznak a part menti kisebb-nagyobb falvak (régbben mindkét parton). A „bennszülött” falusiak saját főnökeik és véneik uralma alatt

élnék, teljesen függetlenül, kivéve politikai kötelezettségeiket a kede uralkodók felé. Ezen kötelezettségeik teljesítésével (amelyeket hamarosan sorra veszünk) a falufőnökök és a vének gyakorlatilag a kede kormány alattvalóivá válnak. A küldött területén élő kede családok azonban másfajta módon alárendeltjei területük irányítójának. Nekik is vannak kötelezettségeik a kormánnyal szemben, amelyet ő képvisel. Ugyanakkor bizonyos mértékben osztoznak privilegizált helyzetében az országban élő „bennszülöttekkel” szemben. Ezen kede családok fejei nupe módra bizonyos címeket vesznek föl, amelyek azt fejezik ki, hogy ők a közösség „vénei” közé tartoznak. Ezek azonban nem a szokásos falusi rangok, nem is *tici nya Kuta* („a Kuta rangjai”), hanem személyes vagy „házi” rangok, amelyeket a kede küldött ráruházhat a városában élő családfőkre.

A küldöttek hivatalos kötelességei a kede adminisztráció fő tevékenységeivel függnek össze. Ők gyűjtik be a kede főnöknek járó adót, ők tartják fenn a rendet a kerületekben, és végül a főnök nevében cselekszenek minden olyan ügyben, amelyben a törzsnek közösen kell lépnie. Az első két feladat a modern adminisztráció alatt is csak viszonylag keveset változott. Az utolsó feladat viszont, amely valaha főleg a hadjáratokban való részvételből állt, mára redukálódott olyan aránylag jelentéktelen tevékenységekre, mint a kede főnök vagy a kerületi biztos ellenőrző körútjainak megszervezése.

Adózás

Jelenleg progresszív jövedelemadó van érvényben, amelynek alapja a kedék között a birtokolt kenuk száma. Helyi szinten a hivatalos falufőnök gyűjti be az adót, majd a kerületi főbiztos továbbítja a bidai Bennszülött Kincstárba. A Kede Körzetben a falufőnök feladatát a küldöttek látják el (bizonyos kede „küldöttek” a gyarmati adminisztrációtól falufőnöki rangot kaptak), a kerületi főbiztosát pedig a Kuta - minden más tekintetben a kede adórendszer ugyanolyan, mint az emirátus bármely más belső vidékén. A brit gyarmatosítás előtt azonban ez nem így volt. A kintsozi falvak, mint minden más szárazföldi nupe falu, évenként meghatározott összegű pénzüdőt fizettek falvanként, amelyet a Kuta és küldöttei gyűjtöttek be a nupe király számára. Maguk a kedék viszont kétféle adót fizettek: egyfelől ott volt a helyi adó, amelyet mindenki a falujában fizetett. Ez a modern értelemben vett jövedelemadó volt, minden hajós pénzbeli (vagyis kereskedésből és szállításból származó) jövedelmének egy bizonyos százalékát fizette be. Másrészt létezett egy *albarka* (szó szerint: „áldás”) nevű, csak névleg önkéntes hozzájárulás; ezt a hajósok fizették annak a küldöttnek, akinek a területén megálltak és kereskedelmi tranzakciókat bonyolítottak le. A hozzájárulás nagysága változott: Jebbában 10 %, Muregiben 20 % vámot vetettek ki minden eladott vagy megvásárolt árura. Aki nem fizetett, elveszítette kereskedési jogát az adott területen. A küldött a befolyó tulajdonképpeni adó felét és az albarka egyötödét továbbította a Kutának. A Kuta viszont összes adójövedelme egyötödét (amelybe magánkereskedelmének adója és a saját kenuiból szerzett profitja is beletartozott) továbbította az Etsunak Bidába.

Törvénykezés

A modern rendszerben létezik egy hivatásos mohamedán bíró (alkali), aki Muregiben székel, és a kerület minden jogi ügyében ő az illetékes. A végrehajtásban a gyarmati rendőrség segíti. A fővárosban, Bidában található a felsőbb bíróságok, amelyekhez a kedéknek, csakúgy mint az emirátus többi körzetében élőknek, joga van fellebbezni. Az új rendszerben a főnöknek és a küldötteknek nincs bírói hatalma, és végrehajtó hatalmuk is korlátozott.

A brit idők előtti Nupében a törvénykezésben különböző mértékig minden politikai hatalommal bíró személy részt vett: a helyi küldött, a kede főnök és a nupei emír, a törvénysértés mértékétől függően. A helyi küldött csak jelentéktelen ügyekben ítélezhetett, amelyekkel kapcsolatban nem merült fel kárpótlás és a bűnöst legfeljebb helyi szinten büntették. Minden más ügy közvetlenül az államra tartozott - a kede vagy a nupe államra. Még a legkisebb lopás is Muregibe került a Kuta elé; ugyanígy az ő hatáskörébe tartozott a házasságtörés és a menyasszonyváltással vagy örökösödéssel kapcsolatos viták. Bizonyos súlyosabb bűntények viszont közvetlenül a nupe király hatáskörébe tartoztak. Ilyen „királyi bűntények” (ahogy ma is hívják őket) az országúti rablás (ebbe a folyami rablás is beletartozik), az emberölés, a csábítás és a felségsértés. A bűnöző elfogásában a Kuta saját emberei léptek fel; ha „királyi bűntény”-ről volt szó, ugyanez a „rendőrség” vitte a foglyot a fővárosba, ahol a király és tanácsadói ítéleztek felette.

Azt mondhatjuk, hogy a rokonsági szabályok megszegésén (pl. incestuson) és a vallási előírások megszegésén kívül - a kintsozi vallási előírásokról van szó, amelyek a kede uralkodókat nem érdekelték - a fennálló magatartási szabályok megszegésének büntetése sosem maradt egyének vagy az informális „közvélemény” feladata. A kede állam azon törekvése, hogy határai között a magatartási szabályokat betartassa, mégis határok közé szorult: a területén történt bizonyos súlyosabb bűncselekményekben az emirátus hoz döntést, tehát tulajdonképpen autonómiájukat korlátozzák az emirátus érdekében. A törvénykezésnek és rendfenntartásnak még egy aspektusa van, amelyben a kede főnök előjogai alárendelődnek a központi kormánzatnak, de a kettő viszonya a dolgok természetéből adódóan sokkal kevésbé meghatározott: a nupe uralom alatt élő különböző népcsoportok területi jogairól van szó.

Területi jogok

A kedék, mint a kintsozi fölött uralkodó csoport, az uralmuk alatt élőknek bizonyos közösségi területi jogokat biztosítanak. A fél-folyami életmódot folytató kintsozi csoportok, mint láttuk, jövedelmük nagy részét a Niger mellékfolyóiban és holtágaiban való halászatból szerzik. A különböző kintsozi falvak halászati jogait a kede uralkodók biztosították, és szükség esetén katonai úton is érvényre juttatták. A nupe királyság ugyanígy közösségi területi jogokat biztosított a határai közt élő különböző csoportoknak. A kedék is ilyen csoport volt, és ennek értelmében háborítatlanul birtokolták az egész folyómenti területet.

De egy, a kedékhez hasonlóan erős és terjeszkedő csoport óhatatlanul konfliktusba kerül a nupe államban élő, velük szomszédos csoportokkal a területi jogokat illetően. A kedék újabb kori történelméből tudjuk, hogy az ilyen konfliktusok valóban gyakoriak voltak. Kialakulásuk vagy elkerülésük szorosan összefonódik a kede autonómia értelmezésével, amellyel külön fejezetben kell foglalkoznunk.

VI. Az autonómiára való törekvés

Először is le kell szögeznünk, hogy a kedék országának adminisztrációja teljesen a Nupe Királyság adminisztrációját követi. Az emirátus körzeteinek az élén is a fővárosból küldött, a királyi házból származó képviselők állnak. Ez az analógia tükrözi a két ország párhuzamos politikai fejlődését: mindkét esetben egy kis csoport kezébe került egy nagy és heterogén népességű ország irányítása. Az egyetlen nupe körzet, amelyet nem királyi küldött irányít, éppen a kedék országa, amely saját, az Etsu Nupét képviselő főnöke uralma alatt maradt. De még ennek is van megfelelője a kede adminisztrációban: a küldöttek rendszere nem terjedt ki a felső folyás mellett élőkre. Egész területüket a kede ország egyik alkörzetének tekintették,

élén pedig nem Muregiből jött küldött állt, hanem legdélibb településüknek, Belének a falufőnöke. E két privilegizált csoport - a kede tífinek a kede adminisztráción belül, és a kedék a nupe emirátuson belül - helyzetére feltehetően ugyanaz a magyarázat: az uralkodók valószínűleg nehezen tudták volna maguk hatékonyan kormányozni ezeket a területeket: a kedék a felső folyás mellett élöket, akiket nagy kenuikkal nehéz megközelíteni (figyelemre méltó, hogy éppen a legdélibb település főnökét tették meg a csoport vezetőjének), a nupe királyok pedig az egész folyami területet.

Az alsó folyás mellett élő kedék számára autonómiájuk szent előjog; első főnökük a kede főnökség mellett megkapta az „Uralmat a Vizek Felett” a mitikus Tsoedétől. A kede főnökök ma is viselik az Etsu nya nuwä („Király a Vizek Felett”) címet, és mint történelmükből láthattuk, szó szerint is veszik. Többet jelentett nekik, mint azt az egyszerű formalitást, hogy a királyi küldött feladatait átruházzák a kede törzsfőnökre, és a múltban többször is megpróbálták nagyobb függetlenséget elérni az adózás, törvényhozás és általában a politikai irányítás területén (17).

Ezzel kapcsolatban rá kell mutatnunk egy fontos eseményre a nupe királyságban, amely a kede történelmet is nagymértékben befolyásolta. A nupe királyi dinasztia, amely eredetét a mitikus Tsoedéig vezette vissza, a múlt század első feléig volt hatalmon, amikor is a Nupe Királyság, mint a legtöbb észak-nigériai állam, a fulani emírek uralma alá került, akik meghódították az országot és trónfosztották a bennszülött királyokat. A régi dinasztia idejéből nincs adatunk a kede autonómia és a nupe állam viszonyáról. De bizonyos, hogy a fulani uralom idején állandóak voltak a konfliktusok, részben talán azért, mert a kedék (mint sok más nupe csoport) nem szívelték az idegen uralmat, de jórészt azért, mert a fulani királyok - sokkal inkább, mint nupe elődeik - saját érdekükben megpróbálták korlátozni kede vazallusaik autonómiáját. A fulanik, akik akkoriban főleg déli törzsekkel háborúztak, nem engedhették meg maguknak, hogy a folyó ellenőrzését egy túlzottan is független csoportra bízzák, hiszen a folyó a déli határt és emellett az ország kereskedelmének és közlekedésének ütőerét jelentette. A rabszolgakereskedelem - a brit uralom előtti Közép-Nigéria egyik fő gazdasági forrása -, a fegyver- és lőszerszállítványok és a hadjáratokhoz a csapatok szállítása mind a Niger folyó kede területén bonyolódott le (18). A fulani uralkodók számos háborúval és büntetőhadjáratral juttatták érvényre hatalmukat, amelyek során (ha hinni lehet a forrásoknak) százak haltak meg, több ezer kedét adtak el rabszolgának, kede vezetőket végeztek ki Bidában, és a kede ország egész körzeteit pusztították el. Tipikus ilyen esemény volt a katchai háború - a fulanik válasza arra, hogy a kedék megpróbáltak benyomulni a mellékfolyóra, amelynek a partján Katcha fekszik, és elfoglalni a várost. A Bidával szövetséges katchaiak a központi kormányzattól kértek segítséget területi jogaik védelméhez. A fulani hadsereg megfutamította a kedéket, Katcha lakosai pedig visszakapták politikai jogaikat (19).

A kedék és a bidai emírek közti ellentétet és mindenekelőtt a folyóparti törzs stratégiai helyzetét használta ki a Királyi Niger Társaság Bida elleni hadjáratában, 1897-ben. Sir William Wallace, a Niger Társaság csapatainak hadvezére politikai autonómiát ígért a törzsnek és törzsfőnöki pozíciót az akkori Kuta ambíciózus unokaöccsének, és ezzel megnyerte a kedék támogatását. Kenuflottájukat egy ágyúnaszád irányítása alá helyezték és a Bidától délre fekvő folyón vonták össze; ezzel elvágták a délen háborúzó nupe felmentő seregek útját és bevették Bidát. A kedék megkapták a beígért jutalmat, vagyis a részleges autonómiát: korábbi uraik, a bidai emírek helyett közvetlenül a brit adminisztráció alá kerültek.

A kedék politikai státusza később ismét megváltozott. Amikor az új területi felosztást kialakították (1900-1905), a Kuta területének jelentős részét elvesztette. Ugyanekkor autonómiáját is megnyirbálták, és a kedék országot ismét Bida fennhatósága alá helyezték.

Autonómiájuk utolsó maradványa fogalmazódik meg abban az előírásban, hogy a Kede Körzet főbiztosi címét a kede főnöknek kell viselnie.

A modern kormányzás érdekében ily módon megnyirbált autonómia nem aratott osztatlan sikert. Az államhivatalnokok okkal panaszkodnak a kede főnök tekintélyének csökkenéséről. A kede főnöki hatalom legnyilvánvalóbb alapjai - a leszármazás, a kiemelt gazdasági helyzet (amely a korábbi adók és egyéb jövedelmek helyett ma a viszonylag magas fizetésből származik) és hatalma országának hivatalnokai felett - nem rendültek meg olyan mértékben a politikai változások hatására, hogy ez megmagyarázná a főnöki tekintély csökkenését. A valódi változás a szellemi háttérben, a független kede főnökség képzetében keresendő. Ez elveszítette szerepét a még mindig terjeszkedésre alapuló kede politikai rendszerben. Megfosztották egyedüli és csak önmagának felelős vezetői funkciójától, amely ebben a dinamikus társadalomban egykor abszolút uralmának létalapját jelentette. A kede főnök vezető szerepe ma a modern adminisztratív határok közé korlátozódik egy felsőbb, magasabb hatalom alárendeltjeként. Így hát fel kellett adnia azt a szerepét, hogy a csoport mozgásait vezesse és ellenőrizze, és ezzel az ország gazdasági és kulturális fejlődését irányítsa.

A politikai helyzet ilyenén változása legszembetűnőbb azoknál a kede csoportoknál, amelyek a Bidai Emirátus határain és a Kuta fennhatósági területén kívül élnek. Itt a kede autonómia eltörlésére tett kísérlet problémákat vont volna maga után, ha a főnök személye megtartja régi jelentőségét. Még mindig észlelhető érzelmi szálak húzódnak az elszakadt csoportok és az anyaország között, de benyomásom szerint ezen csoportok számára nem (vagy már nem) okoz problémát különállásuk, és nem tervezik az egyesülést az anyaországgal. A politikai függetlenség gyengülése összekapcsolódik az országban eluralkodott politikai és kulturális tendenciákkal, amelyek elszakították a politikai autonómiát a számára létfontosságú gazdasági és kulturális egységtől és közösségi szolidaritástól. Másképpen fogalmazva: a kulturális önmegvalósítás a politikai határokon kívül is lehetővé vált. Erre a gondolatra még visszatérek, de előbb szeretném az előbbieket egy példával megvilágítani - azzal, hogyan folytatódik, sőt növekszik az emigráció olyan távoli kede településekre, amelyek mindig is idegen uralom alatt maradtak.

VI. Társadalmi rétegződés

A politikai jogok és kötelességek megoszlása, és ehhez kapcsolódva a gazdasági javak egyenlőtlen eloszlása a kedék között merev társadalmi rétegződést hozott létre. Ezt még növelik az etnikai és kulturális különbségek, ugyanis ezek szintén összefüggenek a társadalmi helyzettel.

A társadalmi hierarchia csúcsán az öröklődésen alapuló uralkodó osztály áll, amelyet a főnök családja tesz ki, alattuk a második réteget a közrendű kedék alkotják. Bár ez utóbbiak nem befolyásolják közvetlenül az állami politikát, bizonyos szempontokból egyenrangúak az uralkodó osztállyal: ez utóbbi határoz az ország sorsa felől és húzza a legnagyobb hasznot az állami jövedelmekből, háborúból és békés területszerzési akciókból - a kede közrendűek viszont aktívan részt vesznek minden törzsi szintű tevékenységben, sőt oroszlánrészük van ezek legfontosabbikában, a gyarmatosításban, és uralkodóik politikai sikereiből nekik is jelentős hasznuk származik. Ha az uralkodó osztály háztartásaiban vagy politikai csoportosulásaiban alárendelt szerepet vállalnak, indirekt módon hozzájuthatnak nagyobb politikai befolyáshoz és olyan gazdasági előnyökhöz, amelyeket egyébként nem élvezhetnének. Etnikai és kulturális szempontból az uralkodó osztállyal egy csoportot alkotnak, ellentétben az alattuk elhelyezkedő osztállyal, és ezért is közelebb állnak az ország irányítóihoz. A legalsó osztály

az „öslakosok”, akik a hagyomány szerint mitikus idők óta a kedék alattvalói és a kedék érkezése előtt nem volt említésre méltó kultúrájuk. A kedék még mindig primitívnek tartják és kissé megvetik őket; az ő kulturális normáik szerint alsóbbrendűek, mert pogányok, gyengébb hajósok és viszonylag szegények. A kedék törzsi tevékenységeitől és az ebből származó előnyöktől el voltak zárva; mégis ők szenvedtek legtöbbet uralkodók politikai tévedéseitől, a sikertelen háborúktól és felkelésektől, mivel földjeik ilyenkor gyakran csatamezővé váltak, birtokaik és falvaik elpusztultak; ugyanakkor a politikai sikerekből nem részesültek.

Felmerül a kérdés, hogyan tudták a kedék fenntartani az öröklésen alapuló merev társadalmi rétegződést, megőrizni saját csoportjuk szolidaritását, és ugyanakkor országuk heterogén lakosságát integrálni és lojálisra tenni (20). A politikai szerkezetet megvizsgálva azt találtuk, hogy ennek az egyik módszere a kényszer. Most azt kell megnéznünk, hogyan állnak vagy állíthatóak egyéb, nem politikai integrációs formák a politikai egység szolgálatába. Az ilyen integráló mechanizmusok három csoportba oszthatók: (1) a népesség különböző csoportjainak valóságos együttműködése; (2) szellemi úton történő integráció, vagyis az integrációt hirdető ideológiák tanítása; (3) e kettő kombinációja. Az elsőbe tartozik a gazdasági és a közösségi élet, a másodikba a hagyomány és a mitológia, a harmadikba pedig a vallás gyakorlata.

VII. Integrációs mechanizmusok

Gazdasági együttműködés és közösségi élet

A kede és kintsozi települések közelségéből és különböző termelési módszeréből eleve adódik bizonyos mértékű gazdasági együttműködés. A kedék mezőgazdasági terményeket vásárolnak szomszédaiktól, azok pedig részben kede kenukon juttatják el árufeleslegüket a nagy folyómenti piacokra. Ez az együttműködés nem exkluzív és nem hoz létre teljes egymásrautaltságot a két csoport között. A parasztok a szárazföldön is árusítják terményeiket vagy saját kenuikkal viszik a halat a folyó menti piacokra; a kedék is élelmük egy részét külső piacokon szerzik be folyami útjaik során.

A közösségi élet terén a két csoport között alig van az esetlegesnél több kapcsolat. A különböző gazdasági tevékenységet és érdekeket semmilyen szoros kapcsolat nem ellensúlyozza. A kede és kintsozi fiatalok gyakran feltűnnek egymás táncmultságain; néha barátság is kialakul a két csoport egy-egy tagja között. De ettől eltekintve nem keverednek. A korcsoport-beosztás nem lépi át a törzsi határokat, és ami a fő, szinte sosem házasodnak egymással: a kintsozik szárazföldi rokonaikkal házasodnak, a kedék pedig egymás közt (21). A kedék házassági szokásaiban a távolság nem játszik szerepet, ami azért érdekes, mert a (szárazföldi) nupék általában nem szeretnek távoli falvakból házasodni. A különböző kede csoportokat így nemcsak a közös eredet köti össze - hiszen ugyanazon bevándorlók utódai -, hanem többszörös házassági kötelékek is. A kedék távolságtól függetlenül időnként meglátogatják barátaikat, rokonaikat, ismerőseiket, a kereskedési szezonban pedig, amikor ide-oda hajóznak, ezek a látogatások rendszeressé válnak. Végül a törzsön belüli szolidaritást erősíti az is, mikor emigránsok egy csoportja elhagyja az „óhazát” és egy korábban kivándorolt kolóniához csatlakozik.

Hagyomány és mitológia

A kedék anyatörzsük hagyományait őrzi, és a nupékhoz hasonlóan ők is a mitikus Tsoegi vagy Edegi nevű kultúrhéroszra vezetik vissza eredetüket, akiről már volt szó (ld. 91. oldal). Tsoede a hagyomány szerint nupe férfi volt, aki 1400 körül élt, és rabszolgaként eladták

Idahba, abba az országba, amelynek Nupe akkoriban vazallusa volt. Elnyerte Idah királyának kegyét, olyannyira, hogy a királyfi féltékenysége miatt el kellett menekülnie az országból. A király ajándékaival megrakott bronz kenuval indult útnak, nupe rabszolgákból álló legénységgel, hogy visszatérjen országába és annak királya legyen, ugyanis Idah királya búcsúajándékkul a Nupe feletti uralmat adta neki. Útján két ember segítette, akikkel a folyón találkozott: egyikük a víz közepén egy kövön ült (kuta) (22), a másik halcsapdával halászott (ekpä). Mikor uralomra jutott, Tsoede megjutalmazta ezt a két embert: az elsőt megtette a folyó és a folyóparti törzsek urává (Kuta), a másodikat pedig az új folyóparti állam egy magasrangú tisztviselőjévé (Ekpä) (23). Ők voltak a mai kedék ősei, és az elsők, akik gyakorolták az „Uralmat a Vizek Felett”, amely azóta is a kedék előjoga.

Jelen tanulmány témájához nem tartozik annak a vizsgálata, mennyi történelmi alapja van ennek a legendának. Inkább a „társadalmi igazsága” érdekes, vagyis az, hogyan hat a legenda igazságában való hit a társadalmi életre. A kede eredetmítosz, mint láttuk, elsősorban a törzs politikai eredetével foglalkozik. Mint az eredetmítoszok általában, a jelenlegi rendszer gyökereit a távoli múltba vezeti vissza, amely időbeli távolsága, valamint a szenttel és a természetfelettiel való kapcsolata révén szentesíti a jelent. A kede eredetmítosz a legfőbb szellemi támasza azon vonásoknak, amelyeket az eddigiek alapján alapvetőnek tekinthetünk a politikai rendszerükben: annak, hogy a kede uralom területi és nem törzsi alapon szerveződik, és annak, hogy a Nupe Királyságon belül a kedék részleges autonómiát élveznek. Hangsúlyoznám, hogy ezt a mítoszt nemcsak a kedék ismerik, hanem minden nupe altörzs, köztük a különböző kintsozi csoportok is. A közösen birtokolt mítosz rendkívül fontos szellemi kapcsolóként működik, mivel a kedék alattvalói így elfogadják az általa szentesített rendszert is - a kedék uralmát.

Vallás

Mint már említettem, a kedék ma mohamedánok - még hozzá igen hitbuzgó mohamedánok. Sok településen működik *mallam*, aki a Koránt tanítja gyermekeknek és felnőtteknek; sok tanítvány csak akkor jár el az órákra, ha utazásaik során éppen azon a településen időznek. A kintsozi népek viszont még mindig pogányok. Ráadásul a kedék egységes vallásával szemben az ő rítusaik és vallási elképzeléseik nagy változatosságot mutatnak, ami a csoport heterogén összetételét tükrözi (24). Mégis létezik két rítus, mindkettő lényegét tekintve a folyóval kapcsolatos, amelyek minden fél-folyami csoportnál közősek, és egy harmadik, amely Tsoede emlékéhez kapcsolódik, és amely minden nagyobb folyóparti (és részben szárazföldi) nupe faluban megtalálható. Az első ilyen rítus a Ndáduma (a Niger folyó nupe neve), egy évenkénti áldozat a folyó szellemeit, amelyet minden folyóparti faluban bemutatnak: ez biztosítja, de határok között is tartja a Niger éves áradását. A második rítus a Ketsá, áldozat a hasonló nevű szikla szellemének; ez a szikla Jebba közelében, hirtelen emelkedik ki a habokból (az európaiak Juju-sziklának hívják). Ez az áldozat kigyógyít a betegségből és a meddőségből, és biztosítja a sikert a halászatban és a hajózásban. A harmadik rítus áldozat Tsoede láncának, egy szent ereklyének, amely termékenységet és egészséget biztosít, de istenítélethez is használják.

Ez a három rítus a kedék között is megtalálható; az első kettőt tulajdonképpen a saját ellenőrzésük alá vonták. Bizonyos ünnepélyes alkalmakkor a kede főnök e folyami szertartások végrehajtását saját felelősségének tekinti. Évente egyszer speciális Ndádumát tartanak egy Bazumagi nevű helyen, Jebbától északra, amikor maga a Kuta ajánlja fel az áldozati ételt: egy fehér bikát és mézet. A helyi Ndáduma rítusokkal ellentétben ez nem egy falu, hanem az egész folyamvölgy terméséért történik. A főnöki Ndádumának van egy olyan eleme is, amely

hiányzik a helyi rítusokból: a pap felmászik egy sziklára a folyó közepén és egy követ hajít a partra; ahol a kő földet ér, olyan magasságig emelkedik majd az évből a folyó. A Ketsá főnöki rítussá válik az új Kuta kinevezésekor. Uralomra kerülése után körülbelül egy hónappal az új főnök egy bikát küld (lehetőleg fehérrel) Jebba szigetére, hogy ott a helyi pap feláldozza, ismételten az egész folyóparti közösség nevében; ez felszenteli a főnököt és sikeres uralkodást biztosít neki. Végül Tsoede láncának egy speciális példányát Muregiben őrzik, a főnök egyik tanácsadójának házában (ld. 86. old.). Ő évente egyszer sört és bárányvért áldoz neki; az áldozati ajándékokat ismét a Kuta szolgáltatja.

Érdemes megjegyezni, hogy ezen rítusokon sem a Kuta, sem családjának tagjai nem lehetnek jelen. Ez jelképezi, hogy bár ezeket a főnök rítusainak titulálják, valójában a kintsozik rítusai. A bennük felbukkanó érdekeket - a folyó mentén élők megélhetésének és biztonságának biztosítását - a kede uralkodók magukévá tették. Egyetlen hiedelem és egy közös kultusz fogja össze az uralkodókat és a leigázottakat, a köztük levő vallási különbségek ellenére, és a kintsozik politikai függőségét szellemi függőséggel egészíti ki.

Összefoglalás

Megállapíthatjuk tehát, hogy a gazdasági együttműködés és a közösségi élet csak megerősíti a kedék területén fennálló politikai és törzsi határokat. Ezek a tényezők nem fejtenek ki olyan integráló erőt, amely táplálhatná a politikai rendszerhez való szolidaritást. Ezt a feladatot csak az ideológiai befolyás: a mitológia és a vallás tölti be. Ezek hatására a külső politikai egység mélyebben gyökerező érdekekhez és érzelmekhez kötődik. Természetfölötti érvekkel támogatják az együttműködést: elhittetik, hogy a jelenlegi rendszer szükségszerű és predesztinált.

Némileg szabadon használtam a jelen időt. A fentiek ugyan érvényesek voltak az elmúlt tíztizenöt évre, de már nem fedik pontosan a jelenlegi és főleg a jövőbeni állapotot. Tsoede láncának szertartását ma is évente elvégzik a teljesen mohamedánná vált Muregiben. A legutóbbi Kuta trónra lépésekor megtörtént a bikaáldozat, de könnyen lehet, hogy utódja már nem folytatja majd ezt a hagyományt. A Ndádumát viszont, bár helyi szertartásként létezik, a kede főnök már nem hajtja végre. Előzőleg már beszéltünk a kede főnök tekintélyének csökkenéséről. Különösnek tűnhet, hogy egy olyan főnöki hatalom, amely tekintélyének számos forrásától megválni kényszerült, oly könnyen lemond a vallásos meggyőzés eszközeiről. A magyarázatot ismét csak a kede főnöki hatalom felfogásának változásában kell keresnünk. A Pax Britannica alatt a kede uralom felváltotta dinamikus, terjeszkedő politikáját egy biztonságosabb, nyugodtabb uralomra. Így hát feladhatja azokat a vallási kötelekeket, amelyek egy számszerű kisebbség autokratikus uralmát biztosították; főleg pedig megszakíthat egy olyan hagyományt, amely a kede ország mohamedán főnökei szerint engedményeket ad kevésbé felvilágosult alattvalóiknak. A kede uralom tehát paradox módon önmagát gyengítette új biztonságával. Ebben a kedék nem állnak egyedül; azt hiszem, ez a jelenség mindenhol megfigyelhető Afrikában, ahol a modern államokban a kormány támogatja a főnökök hatalmát.

A vallás mint összetartó erő fokozatos eltűnése együtt jár az általa támogatott összefogás általános hanyatlásával. Mint láttuk, az ország gazdasági fejlődése elősegítette az extenzív együttműködést külső csoportokkal és gyarmatok létrehozását olyan területeken, ahová a politikai uralom kiterjesztése nem volt várható. Ezeket a távoli telepeket az anyaországhoz fűzték a közös érdekek, a kultúra, a közösségi élet és a házassági kapcsolatok. Ezenkívül a kulturális asszimiláció és a nagyobb mértékű érintkezés lebontott jónéhány gátat a kedék és a szomszédos csoportok között. Így a közös kultúra, a gazdasági együttműködés és a közösségi

élet már nem egy kis csoport uralmának a megszilárdítását szolgálja, hanem körvonalaz egy nagyobb, de kevésbé meghatározott etnikai egységet, amely azonban letett a politikai önmegevalósításról.

IX. A kede állam kialakulása

A kede állam szerkezetének és történetének vizsgálata nem támasztja alá, de nem is cáfolja meg azt a sokak által vallott elképzelést, hogy minden államszervezet egy népcsoport inváziójának és a területen élők leigázásának következménye (25). Adatainkból bebizonyosodik, hogy egy etnikai csoportnak a másik fölötti uralma alapvető fontosságú; konfliktusokra és hódításra is vannak példák - bár nem olyan általános mértékben, mint ahogy ez az elmélet feltételezi; nincs viszont bizonyíték a csoport mint olyan inváziójára, hacsak a mitikus idők nem bizonyítható eseményeit nem tekintjük annak. Adataink tulajdonképpen alátámaszthatják a „belső diverzifikáció” elméletét is (26), amely szerint számos etnikai csoport közül az egyik fokozatosan kerül hatalomra.

A közelmúlt kede terjeszkedésére vonatkozó adataink viszont egy újabb szociológiai elméletet támasztanak alá, amely a társadalmi eredettel foglalkozik - azt, hogy a migráció és a gyarmatosítás nem a túlnépesedés következménye, hanem a remény és a vállalkozó szellemé, amely pont a túlnépesedett országokban hiányzik (27). Érvényesnek tekintjük-e ezt az állítást a terjeszkedő kede államra? Megmagyarázható-e egy altörzs politikai hatalomra jutása pusztán pszichológiai jellemzők alapján?

A mi elemzésünk más irányból közelítette meg a kede politikai rendszert: hangsúlyozta függőségét a gazdasági tevékenységtől és így a környezeti adottságoktól. A gyarmatosítás és a terjeszkedés, mint láttuk, szorosan összefügg az élelemtermelés módjával. Érvelésünk meggyőzőbbé tételére összehasonlítást végezhetünk a folyóvölgy egyéb kultúraival. Emlékszünk a felső folyás menti kedékre, akik bár az alsó folyás melletti szomszédságában élnek, velük egy törzsből származnak és kultúrájuk is nagymértékben hasonló, nem jutottak el az ő politikai szerveződésük szintjére - de gazdasági életük is különböző. Ezt a szálát követve rámutathatunk azokra a környezeti tényezőkre, amelyeken a kede gazdasági rendszer alapul. A felső folyás mellett élők környezete ugyanis nem teszi lehetővé olyan folyami hajózás és kereskedelem kialakulását, mint a másik csoportnál. Az ő területükön a folyó keskeny, számos helyen vízesések és gyakran veszélyes, sziklás zúgók akadályozzák a közlekedést, amely az év egyik felében gyakorlatilag lehetetlen. A parton kevés a település, a folyótól távolabb pedig jórészt viszonylag szegény és fejletlen csoportok élnek. Ezzel szemben lejjebb a folyó széles, egész éven át hajózható, a parton számos falu áll, mögöttük pedig egy gazdag, sűrűn lakott, magas szintű kereskedelmet és kézművességet űző vidék húzódik meg.

Mint bizonyára észrevehető, a környezet szót itt tágabb értelemben használom: nemcsak a természeti viszonyokat értem rajta, hanem a lakosság eloszlását és bizonyos típusú civilizációk jelenlétét is. Módszertanilag ezek a tényezők a környezethez sorolhatók. Igaz, hogy alapvetően egyfajta történelmi fejlődés eredményei. Ezek a történelmi tényezők azonban számunkra nem feltérképezhetőek; eredményük - vagyis az, hogy a kedék egy gazdag és erős királyság közepén élnek - történelmi értelemben vett „véletlen”, amelyet éppúgy adottnak kell elfogadnunk, mint a természeti környezetet.

Bevallom, hogy a környezeti feltételek-gazdasági tevékenység-politikai rendszer ok-okozati lánc nem ad teljes magyarázatot. Gyengíti ugyanis egy másik összehasonlítás: a kintsozik, akik az alsó folyás mentén élő kedék szomszédai és rokonai, ugyanabban a környezetben

élnék, mégsem reagáltak rá hasonló fejlődéssel. Erre nincs magyarázatom. Vissza kell tehát térnünk a fent említett pszichológiai magyarázathoz?

De a következtetéseim által igazolt környezeti és gazdasági „determinizmus” sem akarta kizárni a pszichológiai tényezőket - vagyis a társadalmi hajtóerőt, amely a csoportra jellemző temperamentumból és egyéb pszichológiai vonásokból fakad. Arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy a kede állam létrehozásában valószínűleg döntő szerepet játszottak egyéni vállalkozások. A folyami kolóniák alapítói minden bizonnyal kiérdemlik a „vállalkozó szellemű”, „bátor” vagy „kalandvágytól fűtött” jelzőket. Ez kiemelkedő vezetők tevékenységével párosult: gondoljunk csak arra az emberre, aki a kede haderőt a britek szolgálatába állította, vagy olyan kede főnökökre, akik sikeresen kihasználták a Niger Társaság támogatását országuk kiterjesztésére. De a társadalmi rendszerek kialakulásának pszichológiai és „individualista” magyarázatainál két dolgot nem szabad elfelejteni. Egyrészt, a csoport fejlődését talán elősegítő pszichológiai jellemzők nem fajilag (tehát genetikailag) determináltak - bizonyíték erre a felső folyás mentén élő kedék egészen más társadalmi rendszere; ezek a vonások továbbra is a környezeti feltételekhez való alkalmazkodásból származnak. Másrészt pedig, itt nem valami spontán, független pszichológiai erő feltöréséről van szó; a tulajdonságokat a meglévő társadalmi rendszer és a kulturális elvárások tervszerűen alakítják ki. Hogy a kede állam fejlődése mennyiben volt köszönhető a környezet kiválasztó hatásainak, és mennyiben tehetséges egyének spontán cselekedeteinek, akik a kede történelem egy adott pontján megváltoztatták népük életmódját - ez is a társadalmi fejlődésnek egy olyan kérdése, amelyre nem tudjuk a választ.

Jegyzetek

- 1). A csoport nupe neve kyedye. A hauszák, yorubák és egyéb szomszédos csoportok (valamint napjainkban a kormányhivatalnokok) inkább a könnyebben kiejthető kedét használják. Az egyszerűség kedvéért mi is ez utóbbi mellett döntöttünk.
- 2). Id. Africa, VIII., 1935, valamint készülő művem, a Fekete Bizánc (megjelent 1942-ben - a ford.)
- 3). A következő nupe altörzsek szekciói élnek itt: a gbedegik a Niger felső folyásánál; a batacik, vagy mocsárlakók, az alsó területeken; néhány beni csoport a Niger és a Kaduna összefolyásánál; a kupák délen, Egan vidékén; a dibók vagy itakók Katcha és Baro környékén; végül pedig egy nupe csoport Barából, az ősi nupe fővárosból, a Kaduna mentén és Patigi környékén a Niger mentén telepedett le.
- 4). A számokat egy hivatalos, nem publikált statisztikából vettem, amelynek megtekintését Niger Provincia Központi Adminisztrációja tette lehetővé számomra. A számok talán nem mindig pontosak, de tanulmányom céljainak megfelelnek.
- 5). A jobb parton élő kedék ma Ilorin és Kabba provinciák alá tartoznak, valamint a következő emirátusokhoz vagy politikai egységekhez: Ilorin, Lafiagi, Patigi és (délnyugaton) Koton-Karifi. A Niger bal partján és a Kaduna mentén élő kedék Niger Provincia (korábban Nupe Provincia) alá tartoznak, a bidai, agate-lapai és konta gorai emirátusokhoz.
- 6). Az egyik faluban (Ogudu) speciális kompromisszum született: a nagyszámú kede közösség feje a falufőnök helyetteseként működik.
- 7). A felső folyás mellett élő kedéket gbedéknek is nevezik, a gbede vagy gbedegi nevű nupe altörzs után, akikkel területüket megosztják.

8). Mivel jól ismerik a folyót, számos kede dolgozik hajósként vagy navigátorként a Királyi Niger Társaságnál és a Nigériai Tengerészetnél.

9). A hajósok és a halászok között általában nincs merev határ: a halászok családtagjai foglalkozhatnak hajózással, és a hajósok is halásznak szabad idejükben. A továbbiakban csak a hajósokkal foglalkozunk, mivel számunkra ők a legérdekesebbek. Eredetileg a kedék maguk építették kenuikat. A folyó menti erdők pusztulása miatt azonban a hajóépítők délre költöztek, ahol ma is van egy kis hajóépítő-kolónia Onitsha közelében.

10). A bizonyos kikötőhelyek közötti „rendkívül jövedelmező” révésszkedést említi Laird és Oldfield: *Narrative of an Expedition into the Interior of Africa* (1837), II., p. 316. Ma a legfontosabb ilyen rév Jebba szigeténél van; itt a kedék egy vasúti híddal konkurrálnak, de áraik alacsonyabbak, mint a hídvám.

11). Egyik szokásos útjuk, a kede országból Onitshába és vissza, két vagy három hónapot vesz igénybe. 1936-ban tíz kede kenut láttam, amelyek benzint készítettek szállítani Fort Nyameh-be a Francia Légi Bázisra. A kenusok azelőtt soha nem hajóztak fel a Nigeren, de úgy számították, hogy az út három hónapba telik.

12). Ezért maradt lakatlanul a Niger jobb partja Jebba fölött, ugyanis a szárazföldi törzsek (borguiak) állandó támadásai lehetetlenné tették a letelepedést. A balpart viszont védhető volt, és alakult is kede település Bukában (ez később átköltözött Jebbába). Dél felé a brit uralom előtt a kedék nem merészkedtek Egganon túlra. Az Eggantól délre fekvő terület a kakandák, egy harcos nem-nupe folyami törzs birtokában volt, akik nem engedték be a kede kenukat. A dél felé szállítandó árut Egganban kakanda kenukba rakták át.

13). Az állam ezen definícióját ld. Africa, id. mű, és megjelenésre váró, nupe tárgyú könyvemben (Fekete Bizánc, *megjelent 1942 - a ford.*), R. Lowie: *The Origin of the State* (1927) c. könyvében (3. és 4. fej.) a területi szuverenitást és a központosított hatalmat tartja az állam legfontosabb jellemzőinek; az „uralkodó csoport” fogalmát F. Oppenheimer: *The State* (1926) c. műve tartalmazza.

14). Laird és Oldfield (id. mű, II., p. 279) említi, hogy „a kede főnök kísérete húsz kenuból állt”.

15). Ebben az összefüggésben fontos tényező, hogy a jelenlegi Kuta egy új rangot vezetett be fia számára, mikor a rendelkezésre álló rangok listája kimerült (ld. táblázat).

16). Az ilyen belső szakadásokat gyakran kihasználták és támogatták külső hatalmak. Így a Királyi Niger Társaság az Egbában talált értékes szövetségest az uralmon levő Kuta ellen, az előbbinek támogatásáért főnöki rangot ígérve cserébe. Egyszer-kétszer pedig a nupe emírek a „hivatalos” főnökjelölt helyett a másik rangkövetelőt támogatták.

17). Bizonyos forrásokból arra következtethetünk, hogy a kede főnököknek sikerült kiszélesíteni büntetésvégrehajtó hatalmukat uraik rovására, és visszaéltek a nupe állam egy olyan büntetésvégrehajtó intézményével, amely a folyami területen helyezkedett el. Ma legalábbis a kedék azt állítják, hogy ez a Kuta irányítása alatt állt, míg nem-kede adatközlőink szerint a nupe király kizárólagos előjoga volt. Konkrétan a ledu (szó szerint: „börtön”) falvokról beszélek a Niger partján, amelyek neve onnan származott, hogy ezekben tartották fogva és végezték ki a „királyi bűntények” miatt elítélt személyeket. Ezt a rendszert és azt, hogyan próbálták a kedék kisajátítani, részletesen kifejtettem a *Man* 1935-ös számában (p. 143).

18). Pl. Raba jelentőségét mint a dél felé irányuló rabszolgakereskedelem egyik központja leírja Lander: *Journal of an Expedition* (1832), II, p. 298). Laird és Oldfield hatszáz kede

kenuról beszél, „amelyeket hadjárat esetén a ful csapatok mind felhasználhatnak a folyón való átkelésre”.

19). Ez az első kísérlet a Királyi Niger Társaság első éveiben történt. A kedék második, sikeres kísérlete arra, hogy megvessék lábukat a Katcha folyónál, egy kede terjeszkedést pártoló kormányzat alatt zajlott le, amikor is harc nélkül elfoglalták a katchai folyópartot. A katchaiakat azonban ez a „békés terjeszkedés” ugyanúgy felháborította, ezzel ugyanis elvesztették korábbi halászerületeiket.

20). A kedék és az általuk leigázott csoportok közötti lojalitást mutatja az a történelmi tény is, hogy a katchai háborúban bizonyos kintsoi csoportok a kedék oldalán, a bidai emír ellen harcoltak.

21). Ez minden régebbi kede településre érvényes; az újabbakon (pl. Katchában) előfordul a vegyesházasság.

22). A kuta, vagyis kő, valószínűleg ősi nupe szó; megtalálható két régi nupe dialektusban és egy rokon nyelvben, a gbariban is. Ma nupe nyelven a kő takû (a kuta szótagjainak felcserélése).

23). A nupék nagyon szeretik az ilyen szójátékokat. A legenda egy másik változata szerint a „kuta” cím abból származik, hogy a kövön ülő férfi két ruhát viselt „egymás fölött” - nupéül: „ku ta dozi”.

24). Semmi bizonyosat nem tudunk a folyó völgy vallási viszonyairól a nupe történelem korai szakaszában. Valószínűleg, mint a legtöbb nupe altörzsnek, a kedéknek is voltak olyan hiedelmeik és rítusaik, amelyeket a törzs más csoportjai nem ismertek. Tehát a kede vallás egységének és a heterogén kintsozi vallásoknak az ellentéte már az iszlám előtti korban fennállhatott.

25). Id. Oppenheimer, id. mű.

26). Lowie, id. mű, p. 40.

27). A. M. Carr-Saunders: *The Population Problem* (1922), pp. 299. ff.

A tanulmányt Béres-Deák Rita fordította.

Nadel írása megjelent a Fortes, Meyer - Evans-Pritchard, Edward Evan szerkesztette *African Political Systems* kötetben, Oxford, 1940, az Oxford University Press kiadásában.

TED C. LEWELLEN

Az állam evolúciója

Több mint 5500 évvel ezelőtt a mai Irak területén, ott, ahol a talajt a Tigris és az Eufrátesz áradása tette termékennyé, megjelent egy olyan társadalom, mely egyedülálló volt saját korában. Több ezer évig tartott az a folyamat, melynek során az emberiség fokozatosan felhagyott zsákmányoló-vándorló életformájával, és először időszakos településeket hozott létre, melyet néhány állat illetve növény háziasítása tett lehetővé, majd a továbbiak során egész éven át lakott földművelő falvak keletkeztek, illetve létrejöttek a világ első igazi városai, és velük a politikai szervezet új formája. Ezt megelőzően a társadalom a rokonsági rendszer alapján strukturálódott; most megjelent egy állandó adminisztratív bürokrácia, mely az ágazaton és a klánon túlélő lojalitást követelt meg az emberektől. A helyi főnökök hatalmuk nagy részét átengedték az uralkodó osztálynak: hatalmuk folytán ők gyűjtötték be a mezőgazdasági termékfölösleget, és ők szervezték meg a munkát, melyre a hatalmas öntözési rendszerek létrehozása és a monumentális építkezések miatt volt szükség. A megerősített városok, pl. Uruk és Ur, több mint 40 ezer lakossal dicsekedhettek. Főfoglalkozású papi kaszt végezte egy összetett vallás szertartásait. Specializálódott kézművesek obszidián késeket és arany- illetve ezüst figurákat készítettek, s az ezekkel való kereskedelem óriási területeket kötött össze. Megszületett az állam.

Manapság, mikor egy nemzet létszámát százmilliókban mérik, és a hatalom olyannyira centralizálódott, hogy az elnök vagy miniszterelnök egyetlen szava elképzelhetetlen méretű holocaustot idézhet elő, nehéz lehet elképzelni 13 kis város (Suméria) jelentőségét. Ahogyan azonban mezőgazdasági vagy ipari forradalmat emlegetünk - joggal -, ha azt akarjuk sugallni, hogy az események hatalmas mennyiségi változásokat idéztek elő a társadalom egészében, miért ne beszélhetnénk az állam forradalmáról is? Különböző szaktekintélyek elvitathozhatnak azon, hogyan lehet definiálni a korai állam jellemzőit, de senki sem vitathatja a jelentőségét; mivel ekkor jött létre egy új típusú társadalom, mely szinte genetikai kódként hordozta magában a modern kor óriási nemzet-államait.

Az állam Mezopotámiában egy sajátos környezet és egy sor speciális társadalmi probléma közti hosszú egyensúlyozási folyamat eredményeképpen fejlődött ki. Így visszatekintve csaknem elkerülhetetlennek látszik ez a folyamat, mivel azt találjuk, hogy hasonló adaptációk hasonló szociopolitikai struktúrához vezettek Egyiptomban, Indiában az Indus völgyében, Észak-Kínában a Sárga-folyó völgyében, Mezo-Amerikában és Peruban. Bár mind a hat állam több száz ill. több ezer évig állt fenn a másiktól függetlenül, és bár néhányuk között volt egyfajta minimális kereskedelem - mint pl. India és Mezopotámia esetében -, mégis úgy tűnik, hogy mindegyik a többitől függetlenül jött létre. Ez felveti azt a kérdést, hogy ha az állam nem egy, hanem hat különböző helyen is létrejött - a többitől függetlenül -, léteznek-e olyan alapvető folyamatok, melyek mindegyikük fejlődése során megfigyelhetők?

Az emberi társadalom forradalmának kezdetei visszanyúlnak az ember legközelebbi állat rokonainak társas szervezetéig, bár ez még messze van attól, hogy államnak nevezzük. A magasabb rendű főemlősök között, melyet a nemek szerinti kifejezett dimorphismus jellemez - vagyis a nemek között különbség van a méret és az izomzat tekintetében -, mint pl. a babuinoknál és a gorilláknál, erőteljes hím dominanciát találunk, a védelemre való specializálódást, és egy kezdetleges családi szervezeti formát is. Néhány főemlős fajnál különösen komplex társadalmi struktúra figyelhető meg. A kutyafejű majmok például 40-80 fős stabil csoportban élnek, s a hordáikban világosan megfigyelhetők a státusz-hierarchiák, és jelentős

specializáció van a nők és a férfiak szerepe között. A galléros páviánok kis csoportokban járnak zsákmányoló útra, melyet egyetlen hím vezet, de alváshoz többszáz fős csoportokba verődnek össze. Néhány főemlős jelentős tanult viselkedési formákat ad tovább generációról generációra, és jelentős együttműködést mutat a fiatalok nevelésében, a közös védekezésben, ápolásban és szexuális viselkedésben. Azonban csak az emberi faj fejlesztette ezt a főemlősöknél is meglevő alapvető adaptációt kulturális javakká. Ezek közül legjelentősebb a szimbólumok használata, amellyel az emberi lények kommunikálnak és gazdagítják mind az egyéni, mind a csoportideákat, ill. az elosztás, melyre - a reciprocitás alapján - a munkamegosztás is épül, s így lehetővé válik az egyre inkább kidolgozott társadalmi szervezet létrejötte, mely összekapcsolja a családokon alapuló csoportokat.

Az emberiség 2-3 millió éves földi tartózkodásának több mint 99 %-át kis hordákban töltötte - ezek rugalmas, egalitárius, nomád csoportok voltak, melyek különböző nagycsaládokból tevődtek össze. Mivel a mostani vadász-zsákmányoló csoportok csak a legmarginálisabb környezetet foglalják el, óvatossá kell lennünk, nehogy téves általánosításokat vonjunk le távoli őseink társadalmi szervezetével kapcsolatban, akik otthonosabb helyeken és klímában éltek. Azonban a paleolitikumból származó bizonyítékok szerint nem sokban változott a horda eredeti formája. Annak, hogy ez a struktúra oly sokáig fennmaradt, egyik oka az volt, hogy evolúciós szempontból zsákutcának bizonyult. A zsákmányoló-vadász hordáknak (jelenleg ilyenek a pigmeusok és a hagyományos életmódot követő eszkimók) csaknem tökéletes ökológiai egyensúlyt kellett elérniük, amelyben a népességet az élelmiszer-mennyiség szintje alatt kellett stabilizálni, s így kevés szelekciós kényszer merült fel a megváltoztatására. Ami magyarázatra szorul, nem az, hogy miért állhatott fenn ily sokáig ez a kitűnő adaptáció, inkább az, hogy az emberek egy kicsiny - kezdetben igen kicsiny - csoportja miért hagyott fel vele a létezés és a társadalom komplexebb formáiért.

A társadalmi struktúra gyökeresen új típusai csak a megtelepült életmóddal jelentek meg, és az állatok ill. növények háziasítása nagyobb népsűrűséget hozott létre. Mindenesetre nem feltételezhető, hogy ez a „forradalom” gyorsan ment volna végbe, vagy hogy rögtön az állam létrehozásához vezetett. A földművelés és az állattenyésztés nyilvánvalóan egymástól függetlenül fejlődött ki a világ számtalan területén, de ezek közül csak néhányban fejlődött ki az állam is. A mexikói Tehuacán-völgyben több mint hétezer évig tartott a vadászó-zsákmányoló hordáktól a földművelő alappal rendelkező állam létrejöttéig tartó szakasz (Flannery, 1968). Az elsődlegesen létrejött államok közül jónéhányban - mielőtt még kifejlődött volna a vezetés centralizációja - szintén hosszú ideig létezett már a földművelés, létrejöttek az állandó falvak és volt extenzív öntözés.

Amerikai és holland antropológusok foglalkoztak lelkesen az állam eredetének kérdésével (a britek és a franciák hajlamosak nem venni tudomást az evolúció kérdéseiről). Röviddel ezelőtt még az ilyen teoretikusok gondosan különbséget tettek a hat elsődleges állam és a másodlagosan kifejlődött államok között (melyek a már létező államokkal való kapcsolat révén jöttek létre). Mivel gyakorlatilag minden teória az előzőkre koncentrált, minden kijelentés kizárólag archeológiai bizonyítékokon nyugodott. Napjainkban néhány kutató felhagyott ezzel az elsődleges-másodlagos megkülönböztetéssel egy olyan tipológia kedvéért, mely magában foglalhatja az újabb keletű államokat is, mint pl. az ugandai Ankolét, mindaddig, amíg azok az ősi formát képviselik. Ezek közül néhány fontos kutatást később veszünk vizsgálat alá, először lássuk az állam létrejöttének klasszikus teóriáit.

„Belső konfliktus”-teória

Az a doktrína, hogy az állam osztályharcban jött létre, implicite benne foglaltatik Karl Marx több művében. Azonban ezt a gondolatsort csak Friedrich Engels dolgozta ki nagy jelentőségű művében, *A család, a magántulajdon és az állam eredete*-ben (1891), amely csak mentora halála után jelent meg. Engels, aki nagyban támaszkodott Lewis Henry Morgan amerikai evolucionista antropológus nézeteire, azt állítja, hogy a társadalmi szervezet legkorábbi formája kommunisztikus volt: a javakból mindenki egyenlően részesedett, és nem fejlődött ki a személyi tulajdon fogalma. A technikai innováció révén megindult a főleg termelése, mely által lehetővé vált egy nem termelő réteg kialakulása. A személyi tulajdon csak a használati cikkek termelésével jön létre. Ha már egyszer létrejön, a magántulajdon bonyolult ok-okozati láncolatot indít el, amely egy vállalkozói réteg kialakulásához vezet - ezek a termelési javak tulajdonosai és ők adják-veszik az emberi munkaerőt. Ez megint csak azt eredményezi, hogy az emberek különböző mértékben fognak hozzájutni az anyagi javakhoz, és ez még tovább mélyíti a vagyoni különbségeket. Hogy megvédjék érdekeiket a termelésben résztvevő tömegekkel szemben (akik érthető okokból maguk is részesülni akarnak az általuk megtermelt javakból), az elitnek létre kell hoznia erejük egy állandóan centralizált struktúráját, hogy megvédje saját osztályérdekeit.

Korához híven ez az analízis eléggé túlfinomult és mesterkélt. Azzal a feltételezéssel találjuk szemben magunkat, hogy a hordában és a törzsi társadalomban a javak cseréje a reciprocitáson alapul, és hogy csak a komplexebb rendszerekkel jár együtt a javak koncentrációja és a központi területen keresztül történő redisztribúció, legyen ez főnök, király, vagy bürokrácia. Engels művészien alkalmazza a marxista materializmust e messzeható társadalmi evolúcióra; az alapvető okokat technológiai és ökonómiai okoknak tartja, nem pedig idealistáknak. Mindenesetre azt a világos felismerést találjuk itt, hogy a társadalmi rétegződés egyike az állam meghatározó jellemzőinek.

Sajnos, ahogy azt Elman Service megjegyzi, „abszolút semmi bizonyítékunk sincs arra, hogy magukban a korai archaikus civilizációkban, illetve az archeológiából és a történelemből ismert főnökségben és primitív államokban, lényeges személyi tulajdon lett volna - vagyis hogy jelen lettek volna kapitalizmusra utaló jelek”. Azonban eleve abszurdnak tűnik a szocializmus és a kapitalizmus kivetítése a főnökségekre vagy a hordákra, mivel ezek jócskán különböznek a modern ipari államoktól.

Morton Fried (1967), akinek azon alapul evolucionalista politikai rendszer-tipológiája, hogy egyes személyek milyen mértékben férnek hozzá az anyagi javakhoz és milyen mértékű a presztízsük, az osztálykonfliktus-modell egy változatát vázolja fel. Fried megállapítása szerint akkor, mikor létrejön a valódi rétegződés, már implicite létezik az állam, mivel az osztályuralom fenntartásához szükséges, hogy a hatalom egy elit kezében összpontosuljon. Természeténél fogva ez konfliktust teremt a társadalmon belül. A javakhoz való különböző hozzáférhetőség és az emberi munka kizsákmányolása olyan nyomást hoz létre, ami eléggé ismeretlen a kevésbé összetett társadalmakban. Nem arról van szó, hogy a társadalmi rétegződés által okozott konfliktus az állammá szerveződés velejárója; sokkal inkább arról van szó, hogy e konfliktus megléte az állammá fejlődés első feltétele. A kezdődő társadalmi rétegződés annyira instabil, hogy az a társadalom, amely ezen a fokon találja magát, vagy szétesik egy alacsonyabb szervezettségi fokra, vagy kénytelen végigvinni a politikai hatalom centralizációjának folyamatát. Más szóval, ha egyszer az osztályok már kezdenek elkülönülni a személyes vagy a családi státuszon alapuló hierarchiától, a privilegizált elitnek viszonylag gyorsan meg kell szereznie a hatalmat, hogy az igazi állam létrejöhessen.

„Külső konfliktus”-teória

A társadalmi forradalom bibliai variációja szerint a városfejlődés közvetlen oka annak, hogy Káin megölte öccsét, Ábelt. Azt a gondolatot, hogy az állam vérben és harcban született, a 19. sz. második felében megszülető társadalmi darwinizmus tudományosan is alátámasztotta. Herbert Spencer, aki az evolucionista teória legerőszakosabb tolmácsolói közé tartozott, elsősorban személyekre vonatkoztatta azt a gondolatot, hogy az ügyesebb túléli a gyengébbet, de nem kellett hozzá sok fantázia, hogy ezt a koncepciót hamarosan a társadalmakra is kiterjesszék. Az erősebb, militaristább szervezet elkerülhetetlenül fölénybe kerül a gyengébb csoporttal szemben, és egy erőszakosan centralizált kormányzat alatt egyesíti őket, melyben az erőseké az erőszak használatának monopóliuma. Maga a militarizmus elegendő, még hadi állapot sem szükséges hozzá; pusztán az a tény, hogy létezik egy állandó külső fenyegetettség, amely miatt nagy, állandó hadsereget kell fenntartani, egy lazán szervezett társadalmat elindíthatott a szigorúan szervezett főnökség irányába. Az ilyen teóriákban, melyeket Spencer is létrehozott, implicite vagy explicite az a gondolat is benne rejlik, hogy egy állam kormányzata leképezhető a hadsereg szervezetéről, annak hierarchikus struktúrájáról és a fizikai erő centralizált kontrolljáról.

A 19. század hajlott a túlegyszerűsítésre és a túláltalánosításra: ez mutatható ki ezekben a teóriákban is, melyek alapja a fizikai evolúció durva félreértése. Darwin eléggé prózai ötletét - mely szerint az evolúció mechanizmusa a differenciált reprodukció (a leginkább életrevaló ivadékok szülei adják tovább a legtöbb jellegzetességet) - „fogat fogért” elvként interpretálták, s nagy tigriseket képzeltek el, amint zajosan és dühösen a kis tigrisekre vetik magukat, és felfalják őket. Ha egy ilyen elméletet a társadalomra alkalmazzuk, ezzel filozófiailag igazolhatják - és igazolták is - a kolonializmust, az imperializmust, a monopolkapitalizmust, és a kizsákmányolás minden egyéb formáját. (Hiszen ez a Természet Törvénye).

Amint látni fogjuk, a kultúrák közötti vizsgálat alátámasztja azt a feltevést, hogy a háború és a hódítások fontos tényezők néhány állam fejlődésében, de azzal szemben, hogy a háború lenne az elsődleges ok, két fontos ellenvetés merül fel: először is, hogy az állam csak akkor vezethet be erőszakot, ha ez megfelel a népesség és a szervezetek akkori szintjének, így a háborúskodás inkább a társadalmi integráció adott szintjén funkcionálhat inkább, mint oknak; másodsor, a törzsek és főnökségek közötti háborúság úgy tűnik, mintha inkább akadályozná az államházas szerveződést, minthogy okozza, mert a csoportok egyszerűen szétszóródnak, ha maguknál nagyobb erő fenyegetésével találják szembe magukat (Service 1975; Price 1979).

Ez utóbbi pont kiemelkedő megállapítás Robert Carniero (1967, 1970, 1978) környezeti körülhatároltságról szóló elméletében. Mivel a háborúskodás gyakorlatilag univerzális és általában az a hatása, hogy inkább szétszórja az embereket, mint egyesíti, a konfliktus egyesítő hatása csak különleges helyzetekben állhat elő. Miután megvizsgálta mind az ó-, mind az újvilági elsődleges államok fejlődését, Carniero azt a közös nevezőt találta, hogy mindenütt „lehatárolt a mezőgazdasági művelés alá tartozó terület”, vagyis a földeket hegy, tenger, vagy sivatag határolja. Ha nincs ez a körülhatároltság, a népesség környezetre gyakorolt nyomása kifelé történő áramlással kiegyenlíthető, és egy háború vesztesei új települést létesíthetnek egy új helyen. Ez azonban nem lehetséges ott, ahol a termőterületet terméketlen talaj határolja. A népesség nyomását ebben az esetben egyesítéssel és a termelőtevékenység növelésével kell megoldani - mindkét jellemző az állam sajátja -, és a háborúk vesztesei, mivel nincs lehetőségük az elmenekülésre, engedelmeskedni kénytelenek a hódítóknak. Amazónia indián lakosai gyakran indítottak bosszúhadjáratokat, nőrabló portyákat szomszédaik ellen, megvezethette őket a személyes presztízsszerzés és kedvtelés is, de ezek a háborúk sosem vezettek ahhoz, hogy egy központi hatalom meghódítson távoli területeket, mert az új erdőségi

területeken mindig lehetett találni olyan helyeket, ahol új falvakat lehetett alapítani. Azonban Peru tengerparti folyóvölgyei - melyeket tenger, sivatag és hegyek határolnak - nem nyújtanak ilyen lehetőségeket. Ahogy a neolitikum kis, szétszórt falvai nőttek és osztódtak, a szűk völgyek egyre népesebbek lettek. A mezőgazdaság intenzifikációja (pl. a teraszos művelés) csak időlegesen oldotta meg a problémát. A bosszúhadjáratok földszerző háborúvá változhattak, melyben az egyik csoport próbálja növelni termelőtevékenységét mások rovására. De azok számára, akik ebben a konfliktusban gyengébbnek bizonyulnak, nincs hely, ahová elmenekülhetnének, ahol biztosíthatnák akár minimális megélhetésüket. Így az egyedül életképes túlélési stratégia a domináns erővel szembeni engedelmesség. Így Peruban egy sor független főnökség volt bevihető egyetlen hierarchikusan szervezett katonai irányítás alá.

Ez a körülhatároltság nem feltétlenül szükséges, hogy fizikai legyen; lehet társadalmi is. A venezuelai őserdőkben élő Yanomamik nem élnek fizikailag körülhatárolt térségben, de a falvak osztódása és a szűz területekre való kiáramlás a periferián élő csoport számára könnyebb, ellentétben a centrum közelében élőkkel. Carniero teóriájának megfelelően azt várjuk, hogy a központi csoportok, melyeket egyéb harcias csoportok vesznek körül, hajlamosak legyenek a növekedésre, és arra, hogy főnöküknek több hatalma legyen, mint a periferián élő falvakban, és ezt a tényt sikerült be is bizonyítani. Ugyan a Yanomamik még messze állnak a kulturális integráció állami szintjétől, a társadalmilag körülhatárolt falvak valóban nagyobb hajlandóságot mutatnak a centralizációra.

Carniero ezeket a folyamatokat a versenyből való kizárás elvéként foglalja össze, amelyet a biológiai evolúcióból vezetett le. Ez az elv mondja ki, hogy „ha két faj közös környezetet foglal el és aknáz ki, koegzisztenciájuk nem állhat fenn a végtelenségig - az egyiknek feltétlenül eliminálnia kell a másikat. Carniero ezt a gondolatot a társadalomra alkalmazza, s megjegyzi, hogy a történelem folyamán a főnökségeket államokká egyesítették, az államok háborút viseltek, hogy nagyobb államokat hozzanak létre, melyben a verseny és a kiválasztódás az egyre nagyobb egységek létrehozása felé irányult. Feltérképezi az autonóm politikai egységek növekvő számát a világban i.e. 1000-tól, s megjósolja, hogy 2300 körül az egész bolygónak politikai unióban kell egyesülnie. (Azonban a szovjet birodalom összeomlása azt mutatja, hogy ellenerők is működnek az egyre nagyobbá válás tendenciájával szemben).

Öntözéses civilizáció

Az öntözésnek az államháttér formálódásában játszott fontos szerepe már Marx és Engels korai írásaiban megjelent, akik megjegyezték, hogy az a különbség a kisebb, földműveléssel foglalkozó egységek és az állami társadalmak között, hogy ez utóbbiaknak egy intenzív öntözési rendszert is el kellett tartaniuk. Nemrégiben Julian Steward (1955) hangsúlyozta, hogy az öntözés az államháttér fejlődés alapvető mechanizmusa, mivel a víz ellenőrzése elegendő mezőgazdasági intenzifikációt teremtett, mellyel lehetővé vált, hogy hatalmas népsűrűség jöjjön létre egy területen, és a nagyszabású öntözőrendszer megépítése a társadalmi szerveződés, hatalom és munkakoordináció új szintjeit kívánja meg.

Karl Wittfogel (1957) olyan alaposan kidolgozta az „öntözéses elméletet”, hogy neve említése már rögtön ezt juttatja eszünkbe. Az elsődleges államok területén élő neolitikus földművelők, mind Egyiptomban, mind Peru folyóvölgyeiben, az áradástól függtek; ez megöntözte földjüket évente egyszer, és az évenkénti áradás új termőterülettel látta el őket. De az áradás elég szeszélyes volt, és még a legjobb időkben is évente csak egyszeri aratást tett lehetővé. A földművelők lassanként védőgátakkal és tároló medencékkel ellenőrzésük alá vonták az áradást, őrizték és megszelídítették az értékes vizet, amit aztán szükség esetén csatorna-

hálózattal vezettek el. A korai öntözőrendszerek kicsik és kezdetlegesek voltak, mivel csak néhány szomszédos földművelő falu munkájára számíthattak; de ahogy nőtt a föld termőképessége, és kezdett fejlődni az emberi populáció, úgy nőtt az öntözési rendszerek mérete és komplexitása is. Létrejött a specialisták egy csoportja, mely ezen rendszerek építését tervezte és szervezte, és később ellenőrizte a víz áramlását is. Ez a csoport, mely szinte a szó szoros értelmében kezében tartotta a csoport életét, adminisztratív elitté szerveződött, mely despotikus, centralizált államokat irányított.

Ez a modell meglepően jól bevált. Úgy tűnik, az öntözés fontos volt az összes elsődleges államban. Sokáig úgy hitték, hogy a mexikói Yucatán-félsziget alföldjein élő maják kivételt képeznek ezalól, de napjainkban készült légi felvételek kimutatták, hogy ez a civilizáció is rá volt szorulva öntözési rendszerek kidolgozására. Azonban az öntözéses modellt nem szabad túl mereven, ok-okozati összefüggésként értelmezni: egyes területeken hosszú ideig álltak fenn öntözési rendszerek, még mielőtt az állam létrejött volna, míg más helyütt (pl. Mezopotámiában) csak akkor épültek ki a nagyszabású vízellenőrzési rendszerek, mikor az állam már legalábbis kezdeti stádiumában volt. Ellenben az amerikai Délnyugaton és más területeken évszázadokig léteztek hatalmas öntözőrendszerek anélkül, hogy a politikai centralizáció létrejött volna. Végezetül, a teória csak alig alkalmazható a másodlagosan kifejlődött államokra, amelyek közül többnek csak igen kezdetleges öntözési rendszere volt.

Ezek az ellenvetések azonban nem érintik a lényegét. Marvin Harris (1977) jegyezte meg, hogy Wittfogel teóriája nem igazából magának az állam fejlődésének az eredetét, hanem inkább bizonyos vezetési szisztéma fejlődését magyarázza meg. Ha a despotikus hatalom centralizációját követelménynek tekintjük a vízellátás irányításával kapcsolatban, azzal még nem tagadjuk a népsűrűség, a kereskedelem, a háborúskodás, a környezeti körülhatároltság és más tényezők fontosságát, melyek kulcsszerepet játszottak a társadalom növekvő integrációjában.

A népesség nyomása

I.e. 23000-től i.sz. 2000-ig a világ népessége kb. 3.5 millióról 6.5 billióra, a népsűrűség pedig 0.1 fő/négyzetmérföldről 124 fő/négyzetmérföldre nő (Campbell 1979: 462-463). Az a felismerés, hogy megfelelés van a populáció növekedése és az állam felemelkedése között, gyakorlatilag megjelent valamennyi evolucionista kulturális antropológusnál. Robert Carniero (1967) negyvenhat társadalomban vizsgálta a népsűrűség és a társadalmi komplexitás közötti kapcsolatot, és szignifikáns statisztikai megfelelést talált a két változó között. Bár létezik összefüggés, még ha gyenge is, az aritmetikus sűrűséggel kapcsolatban (vagyis emberek átlagos száma/négyzetmérföld egy bizonyos területen), mi mégis úgy érezzük, hogy a kapcsolat sokkal erősebb, ha csak a gazdasági sűrűséget vesszük számításba. A gazdasági sűrűség az a kapcsolat, ami a népesség és a termelési javak között áll fenn. Például Egyiptomban az emberek többsége a Nílus két oldalán levő keskeny művelhető földcsíkra koncentrálódott.

A 19. századi Thomas Malthus közgazdász szerint a népességet visszavetik betegségek, éhínség, és háborúságok, mivel azzal fenyegetnek, hogy az emberek kinövik élelmiszer-tartalékaikat. Azonban, ha csak ez lett volna az egyetlen működésben levő elv, a népesség növekedése sokkal alacsonyabb szinten stabilizálódott volna, mint manapság. Valószínű, hogy a népesség nyomása az élelmiszerellátásra a malthusianusi gondolatokkal éppen ellentétes helyen keresendő; magát az élelmiszerellátást lehet növelni a termelékenység növelésével - gyakran új technológia fejlődését idézve elő -, vagy tovább finomítva a már meglévőt. Az

öntözés, a teraszok létrehozása, a trágyázás, az állati erő használata, többféle gabona termesztése, és előzőleg nem hasznosított földek művelés alá vonása jelentősen növelheti az adott terület eltartóképességét. Az ezt eredményező népsűrűség-növekedés a társadalmi és politikai szervezetek komplexebb formáit követeli meg. A népesség és a társadalmi forradalom közötti kapcsolatot leginkább Ester Boserup dolgozta ki (1965). A teorián kicsit változtatva Michael Harner (1970) azt a nézetet képviseli, hogy a népesség nyomása nemcsak hogy közvetlenül felelős az élelmiszertermelés intenzifikációjának bizonyos formáiért, hanem egyúttal a javakhoz való egyenlőtlen hozzájutáshoz, és ezt követően a növekvő társadalmi rétegződéshez is vezet.

Marvin Harris, ezeket a gondolatokat is beépítette „Kannibálok és királyok” című művébe - egy komplikált techno-környezeti-determinista érvrendszerbe -, amely úgy tekinti a társadalmi szervezetet és az ideológiát, mint a társadalomnak a saját fizikai környezetéhez történő technológiai adaptáció eredményét. Harris ott kezd, hogy megemlíti a legfőbb ellenvetéseket a népesség-nyomás teóriával szemben, vagyis hogy a populáció általában hajlamos arra, hogy kényelmesen stabilizálódjék a föld eltartóképessége alatt. Azonban minden társadalomnak vannak olyan kulturális javai, amelyek kiegészítik a malthusianus népesség-vizsgálatokat. A zsákmányoló csoportok relatív népesség-egyensúlyt tartottak fenn tízezer éveken keresztül, és az a néhány társadalom, amely ezek közül a mai napig fennmaradt, attól függ, hogyan egyensúlyoz a népesség és az élelmiszerellátás között. Minden preindusztriális társadalomban vannak olyan eszközök, amelyek segítik elérni azt, hogy a népesség egyensúlyba kerüljön az élelmiszerellátással: pl. a lánygyermek megölése a születésük után, a tabu, mely szerint a szülés után 2-3 évig nem szabad asszonnyal hálni, és a hosszú ideig tartó szoptatás, amely megakadályozza az ovulációt. Csak a modern időkben vált lehetségessé a populáció kontrollálatlan növekedése. Ha a populáció egyensúlya a norma a legtöbb premodern társadalomban, fel kell tennünk a kérdést, hogy akkor miért nöhetett a populáció addig a pontig, ahol kénytelen volt létrehozni a társadalmi szervezet komplexebb formáit.

Harris erre azt a magyarázatot adja, hogy a pleisztocén korban, ami kb. i.e. 10-15000 évig tartott, a vadászó hordák számíthattak a bőséges állatállományra, és a populáció olyan szinten stabilizálódott, amit ezek a források lehetővé tettek. A pleisztocén végén a nagyvad-fajok számai haltak ki - melynek okát még nem egészen értjük -, s ez azt eredményezte, hogy a népességnek növekvő mértékben kellett élnie az alternatív élelemszerzés módzataival. Mindig is léteztek olyan vad növények, amelyek könnyen házasíthatók voltak, de az emberek nem éltek ezzel a lehetőséggel, mivel nem térült volna meg a befektetett munka; amíg nem jelentkezett a népesség nyomása, sokkal célszerűbb volt ragaszkodni a vadászó-zsákmányoló életformához, mivel kevesebb kalória-felhasználást igényelt. Most a növények házasítása megnövelte a föld eltartóképességét, és így növekedhetett a populáció. A népesség hajlott a stabilizálódásra, de idővel - talán évszázadok alatt - fokozatos és elkerülhetetlen termelékenységcsökkenés következett be: a termőföld elvesztette termőképességét, és túlvadászták a vadállományt, mivel egyre növekvő mértékben voltak kénytelenek az állati proteinhez folyamodni. Más szóval, nyomás keletkezett nemcsak a - valószínűleg elég lassú - népességnövekedés, hanem a föld termékenységének természetes visszaesése miatt is.

A törzsi társadalmakban a népességet gyakran egy férfi vezetőkből álló csoport irányítja, amely az állandó háborúskodás miatt fejlődik ki. A férfiak erőszakosságának oly nagy a jutalma, hogy ez teljesen háttérbe szorítja a nők értékét, úgyhogy a lány-csecsemők megölése - mely természetesen az egyik leghatásosabb módszer a népszaporulat ellenőrzésében - gyakorlatilag normatív jellegű lett (néhány társadalomban intézményesült az a szokás, hogy megölték az elsőszülöttet, ha az lány volt). A mezőgazdaságból élő embernek már más lehetősége is van: ahelyett, hogy csökkentenék a népességet, növelhetik a munkájukat, amennyiben

bevezethetnek új vagy kiegészítő technológiákat, mellyel növelik a termelékenységet. Ez főleg termeléséhez vezet a mezőgazdaságban, melyet a „big man”-ek gyűjtenek össze és osztanak aztán szét, akik arra használták szerepüket, hogy státuszt és hatalmat nyerjenek és tartsanak fenn. Ezek az elosztó főnökök - gyakran hadi főnökök is egyben - a központi kényszerítő erő szerepét is magukra öltötték. Ezen a ponton Harris behozta Carniero lehatárolás-, illetve Wittfogel öntözéses elméletét, hogy megmutassa, mik azok a feltételek, amelyek megléte esetén folytatódni fog a centralizáció, míg végül létrejön az állam.

Vegyük észre, hogy Harris számára az egész folyamat kezdetét a népességben kell keresni; de Boserup teóriájával szemben ő egy relatíve stabil populációt vesz alapul, amely alkalmazkodik az élelemellátás csökkenéséhez. Az elmélet fő eleme - mely nem sok jóval kecsegtet a civilizáció jövőjére nézve - az, hogy a termelékenység minden formája fokozatosan az elsődleges javak kimerítését vonja maga után, melynek az az eredménye, hogy minden társadalomnak előbb vagy utóbb szembe kell néznie azzal az alternatívával, hogy vagy összeomlik, vagy egy új szintű intenzifikáció felé mozdul el. Ha egyszer a növények és állatok domesztikációja lett a létezés alapja, nem lehet szó többé hosszú ideig tartó stabilitásról.

Harris érvelése, miközben nagyon vonzó, nyitott a kihívásokra is, mivel úgy tűnik, ezek a folyamatok nem univerzálisak. Például a politikailag centralizált területeken nem mindenütt mutatható ki kapcsolat a népesség javakra gyakorolt nyomása és a termelékenység csökkenése között. Talán inkább Boserupnak van igaza, mivel ő inkább a népességnövekedésre helyezte a hangsúlyt, nem pedig a javak csökkenésére. Még az élelmezésben jelentkező relatíve csekély változások is radikálisan megváltoztathatják a népesség méretét. Az élelmiszerellátás elég rugalmas, és könnyen hatással lehet rá akár a hasznos élelem újradefiniálása, akár a technológia csekély mértékű változtatása is. Ahogy azt Harris és mások is hangsúlyozták, a népesség növekedését ugyan feltétlenül meg kell magyarázni, itt azonban nem kell túl sokat kutatnunk az okok után.

A főnökség intézményesülése

Elman Service, *Az állam és a civilizáció eredete* (1975) c. művében egyfajta integratív elméletet vázol fel. Miután behatóan megvizsgálta mind a hat archaikus elsődleges állam és egy sor modern kori primitív állam felemelkedését, elvetett mindenféle konfliktus-teóriát. Mint megjegyzi, a háborúság és a hódítás túlságosan is univerzális emberi tapasztalat ahhoz, hogy a társadalmi szervezet sajátos formáját eredményezhethné, és a háború okozta állandó szubordináció csak ott mutatható ki, ahol már létrejött a kormányzat (Service 1975:271). Azok az eszmefuttatások, amelyek az öntözésen vagy az intenzív módszerek más formáin alapulnak, túl sok kivételt engednek meg. Például a régi Peruban 1500 évvel korábban alkalmaztak intenzív módszereket a mezőgazdaságban (öntöztek és csatornáztak), még mielőtt létrejött volna az első igazán centralizált állam. Azt a gondolatot, hogy a népesség nyomása olyan konfliktusokat okoz, melyeket csak a centralizált kormányzat oldhat meg, részben amiatt veti el, mert ugyanez a nyomás az elosztás növekedéséhez is vezethet.

Ezek a negatív konklúziók az adatok egy bizonyos olvasatából származnak; s aligha lehetnek meggyőzők egy olyan ember számára, aki harciasan védi az általa elvetett elméleteket. Valójában, míg a konfliktus-teóriával kapcsolatos ellenvéleményét taglalja, implicite támadja a kulturális materializmust is. Amit Service csinált, nem más, mint hogy a gazdasági determinánsokról a döntéshozatal stratégiájára terelte a figyelmet.

Service azt a logikai fejlődést taglalja, hogy hogyan formalizálódott és centralizálódott az egyenlőtlenség, miközben elvált attól az alapvető egyenlőtlenségtől, ami benne rejlik az

emberi társadalomban. „Mindenhol, még a legegalityusabb hordában vagy törzsben is, kitűnnek bizonyos személyek a többiek közül: különleges tehetségük, intelligenciájuk, erejük vagy szépségük miatt. Miközben teljesen természetes, hogy az ilyen személyeknek nagyobb a státusza, mint a többi emberé, az ezáltal okozott egyenlőtlenség inkább egyéni marad, mint osztály-alapú, és nem jár vele privilégium vagy gazdagság. Bizonyos körülmények kedveznek az erők centralizációjának; például, mikor a helyi gazdasági állapotok megkövetelik a termelés és a szimbiotikus kereskedelem specializációját, vagy ha a közmunkákon való kollektív munka miatt létrejön a munkamegosztás. Az ilyen körülmények kedveznek a központi újraelosztásnak is, melyet természetesen a társadalom különleges emberei tartanak a kezükben (mint pl. a melanéziai ‘big men’-ek, akik általában hadifőnökök is egyben). Mivel az ilyen centralizációnak nyilvánvaló előnyei vannak, ez lavinaszerű effektussal az adminisztráció növekvő koncentrációjához vezet. A vezetésnek ez a gazdasági okok miatti megszerzése nem a tulajdonon alapszik, ahogy azt Engels gondolta; inkább a függésnek az a formája, ami a primitív társadalomban a nemeslelkűségnek és a szívességtevésnek a következménye” (Service 1975:293).

Az ilyen főnökség instabil, mert egyetlen személytől függ, aki beteg lehet, meghalhat, vagy egyszerűen csak elpártolhat tőle a szerencse, és nincs normálisan megoldva az utódlás kérdése. Ha egy társadalom fenn akarja tartani a centralizáció áldásait, az időszakos karizmatikus vezetést állandó hierarchiává kell változtatnia. Ennek megvalósulását főnökségnek nevezzük; ez a hatalom első igazi intézményesülése, mely által intézményesül az egyenlőtlenség is. Ahogy ez a hatalmi centrum növekszik, úgy nő az újonnan kifejlődött irányító osztály igénye arra, hogy privilégiumait megvédje. Ennek egyik módszere az erő használata mellett az, hogy úgy legitimizálja az uralkodó elitet, hogy összekapcsolja a természetfelettel, jelezve, hogy elnyerte az istenek jóváhagyását. Az erőszak használata aztán, ami még messze van az állam létrehozásától, ténylegesen az állam időleges kudarcát jelenti, melynek gondoskodnia kellene arról, hogy mindenki részesüljön a védelem, a redistribúció, és a kereskedelem koordinációjának áldásaiból. Így a „politikai evolúció úgy érthető meg, mint ami nagyrészt abból áll, hogy egyre szélesebb kontextusban ‘megőrzi a békét’ ...” (Service 1975:297).

Valószínűleg mindenki számára egyértelmű, hogy ez nem pusztán hangsúlyeltolódás a népesség-nyomás, az öntözés, vagy a környezeti körülhatároltság felől, hanem inkább olyan eltolódás, ami az elmélet jellegét érintette. A „jelentős egzaltáció”, amit az utódlás okozhat „a követők elméjében” (Service 1975:291) kevés jelentőséggel bírt Robert Carniero vagy Marvin Harris számára, akik az egész társas rendszert úgy tekintették, mint túlélési stratégiákat egy materiális anyagi-környezeti determinációban. Service elmélete a hangsúlyt a környezetről a kognitív elemekre helyezte, vagyis az emberek belátják, hogy hasznuk származik a változásból. Service olyan modelleket is használ, amelyek a kooperáción és integráción alapulnak, miközben a legtöbb egyéb teória a konfliktust és az instabilitást tartotta alapvető feltételnek, melyekből az állam kifejlődött.

Service álláspontja üdítően gondolatgazdag. Bár a konfliktus és az integráció nem zárja ki egymást tökéletesen, minden társadalommal vele jár mindkettő, alternatív és szimultán módon. Hasonlóképp, a társadalmak materialisták és kognitívek is egyszerre. Minden perspektíva sok haszonnal kecsegtet a magyarázat során, de kizárólagosságot követelni akármelyik számára is olyan lenne, mintha azt próbálnánk eldönteni, hogy egy pohár félig tele van-e, vagy inkább félig üres.

Rendszer-teóriák

Manapság kevés antropológus ragaszkodna az egyetlen okból kiinduló modellhez az állam kialakulását illetően (rá szeretnénk mutatni arra, hogy azok az elméletek, amelyeket általában unikauzálisnak tartanak - Carnieroé, Wittfogelé, Boserupé - valójában csak abban különböznek egymástól, hogy eltérő dolgokat hangsúlyoznak). Mindannyian vizsgálják bizonyos tényezők, mint pl. a népesség, a környezet, a technológia és az öntözés közötti kölcsönhatást. A szintetikus modellek, mint amilyen pl. Marvin Harrisé, még inkább nyilvánvalóvá teszik ezeket a kölcsönhatásokat. Azonban minden ilyen modell azon a gondolaton alapul, hogy ha adva vannak bizonyos előfeltételek, a különös okok különös következményekhez vezetnek - többé-kevésbé egymásból következő módon.

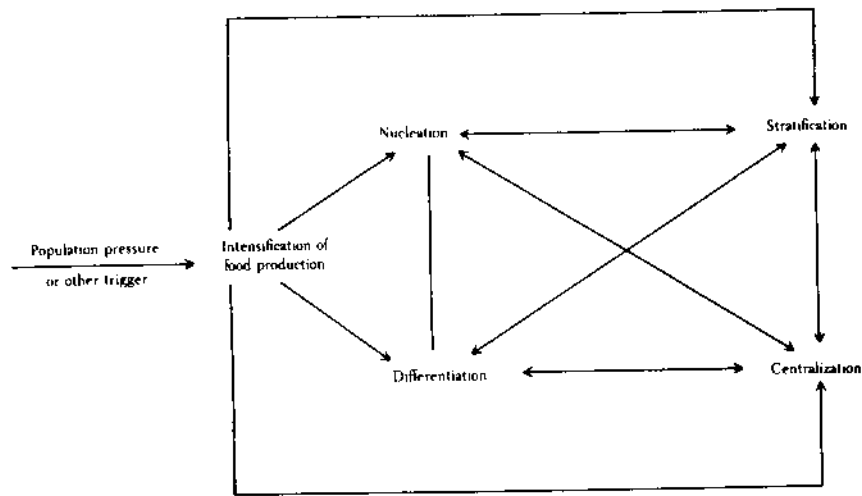
Nem úgy, mint a specifikus okokat bemutató elméletek, a rendszer-modellek egy sor diszciplínán alapulnak, amelyek fő vonalait a fizika és a biológia vázolta fel. Ennek negatív és pozitív visszacsatolása is van, a kezdő lökés, a rendszer önfenntartása és a rendszer önfejlődése. A negatív visszacsatolás az a folyamat, amelynek során egy stabil rendszer minimalizál mindenféle eltérést az egyensúlyi helyzettől. Pl. a vadászó-zsákmányoló társadalmakban a születési ráta növekedését a magasabb gyermekhalandósági ráta egyenlíti ki, amennyiben a népesség fél attól, hogy kinövi a rendelkezésre álló élelem-mennyiséget. A pozitív visszacsatolásnál épp ellenkező folyamat játszódik le: csekély eltérés mozgásba hozhat növekvő változásokat. Ha a népesség növekedésére az intenzív földművelés a válasz, annak az eredménye további népesség-növekedés lesz, amely még nagyobb intenzifikációt generál, és így tovább, míg az egész el nem ér egy határt. A kezdő lökés, amely egy negatív visszacsatolós rendszert indít el, igen kicsi is lehet. Kent Flannery (1968) hipotézise szerint a mexikói Tehuacán-völgyben azok a folyamatok, amelyek a civilizáció kifejlődéséhez vezettek, akkor lendültek mozgásba, mikor a nomád zsákmányoló hordák elkezdtek néhány táplálkozásra alkalmas vadnövényt gondozni. Ez az emberi invenció a generációkon keresztül genetikai változásokat idézett elő a növényekben, ami lehetővé tette, hogy növekvő mértékben függjenek ezektől a félig domesztikált növényektől, és ez megtelepedett életstílushoz és nagyobb népességhez vezetett, ami viszont még nagyobb függést eredményezett a domesztikációtól. Végső fokon az eseményeknek ez a láncolata vezetett az egész éven át lakott földművelő falvakhoz. A stabil társadalmak önfenntartók, amennyiben állandóan apró változtatásokat eszközölnek fizikai és társadalmi környezetükben. Ha egyszer beindultak a pozitív visszacsatolási folyamatok, beindul a társadalom önfejlődése is, amennyiben a népesség-növekedés, a mezőgazdasági intenzifikáció, az urbanizáció és a politikai centralizáció egymásból táplálkoznak állandó körkörös, egymásra ható ok-okozati rendszerben. Vegyük észre, hogy ez már csaknem tökéletes ellentéte a newtoni elvnek, miszerint minden akciónak megvan a neki megfelelő és vele ellentétes reakciója; azzal a pozitív visszacsatolással, hogy a legapróbb kezdő lökés is tömeges változásokat okozhat az idők folyamán. Eztán már nem kell néhány egyformán nyomós okra visszavezetni az állam kialakulását.

Kifejlődött egy sor különböző, a politikai evolúcióval foglalkozó rendszerelmélet. Néhány ezek közül a környezetet és a technológiát emeli ki, míg mások a döntéshozatal perspektívájában gondolkoznak. Mindenesetre mindebben az a közös gondolat, hogy a társadalmak adaptív válaszokat adnak sok feltételre. A magyarázat célja ilyen esetekben az, hogy ne ragadjunk ki egy vagy két tényezőt, ami minden esetben változásokat okoz, hanem hogy specifikáljuk a folyamatokat, amelyek során a társadalmi rendszerek a szelektív nyomásra adott válaszként megváltoztatják belső struktúrájukat. Ahogy azt Ronald Cohen írja (1978b:142): „Az állam a kölcsönhatások tölcészerű fejlődésével jött létre, melyben egy sor elő-állam-szerű rendszer különböző változó determinációnak megfelelően kénytelen

létrehozni a politikai hierarchia addicionális és komplexebb szintjeit, mivel olyan konfliktusokkal találja magát szembe, amelyeket másként nem tud megoldani”. Az erőszak és a haszonelméletek, a materialista és kognitív paradigmák ill. a konfliktusos és interakciós modellek közötti ellentét elmosódhat, mivel mindezek a különböző perspektívák szimultán módon beépíthetők egyetlen rendszer-modellbe.

Ilyen megközelítést fejlesztett ki Clifford Jolly és Fred Plog (1976). Specifikus példájuk a Mexikói-völgy volt, ahol a népességnövekedés adta a kezdő lökést, de elméletileg bármely más stimulus, amely különleges stresszként hat az egyensúlyi rendszerre, elegendő lenne ahhoz, hogy jelentős változásokat indítson el. Különböző válaszokat lehetett adni az ilyen nyomásra: az egyik ilyen válasz a populáció csökkentése (csecsemők megölésével vagy más kulturális javak által), a nagy települések szétszóródása, új területek felé való migráció, vagy a mezőgazdasági termelés intenzívvé tétele. Ezen alternatívák közül csak az utóbbi vezethet az állam létrehozására. Vannak különböző feltételek, melyek megléte esetén az intenzív módszerek alkalmazását választják: lehetséges, hogy a mezőgazdasági földterület körülhatárolt, úgyhogy nincs hely a terjeszkedésre; a földművesek elmozdulhatnak az intenzív művelés felé úgy is, hogy észre sem veszik, esetleg olyan új, egyszerű technológiával, mint kis öntöző-csatornák létrehozása; vagy egy hódító csoport kényszerítheti az embereket arra, hogy sarcot fizessenek, és ezért növeljék a termelést. Azonban ha ezt a választ adják, egy sereg visszacsatolás útján megindul a nukleáció, a rétegződés, a differenciálódás és a centralizáció. A nukleációra (ami nagyjából szinonim az urbanizációval) a nagy közösségi munkákhoz van szükség; viszont mikor sok ember koncentrálódik relatíve kis helyen, súlyosabb lesz a nyomás a helyi forrásokra, amely az élelmiszertermelés további intenzívvé tételét követeli meg. Kifejlődik a gazdasági rétegződés, amint egyre több termelési-földművelési technika szélesíti a kezdeti csekély környezeti különbségeket, úgyhogy az a személy, aki csak kissé is jobb mezőgazdasági földet birtokol, relatíve gazdagabb, mint a szomszédai. Ezek az erők szintén előidézik a döntéshozás központosítását, mert az ilyen koncentráció hatékonyabb, ha nagyszabású terveket kell megvalósítani és a munkát megszervezni. A földművelés differenciáltabb lesz, amint nagy földterületeken ugyanazt a terményt kezdik termelni, hogy növeljék a mezőgazdasági munkák és az öntözés hatékonyságát. Az élelmiszer-főlösleg lehetővé teszi, hogy bizonyos emberek egyáltalán ne dolgozzanak a földeken, és ez megindíthatja a kézművesek specializálódását. Végezetül, ezen tényezők mindegyike ösztönzi a másikat. A Jolly és Plog által kifejlesztett modellt az 5. ábra mutatja.

Figure 5
Systems Model of State Development



Source: Jolly and Plog 1979; 365, based partially on Logan and Sanders 1976.

Ez a modell sokat felhasznál az úgynevezett unikauzális és szintetikus elméletek által is használt elemek közül. Azonban a legfőbb különbség ezen modell és mondjuk Marvin Harrisé között az, hogy Jolly és Plog sokkal kevésbé térnek ki az események jelenlegi menetére. Azok a folyamatok, amelyekkel foglalkoznak (nukleáció, differenciáció stb.) elvontak, és bármely forrásból származó, bármely számú kényszerítő erő esetén alkalmazhatók. A társadalmat nem úgy szemlélik, mint egy sor dominót, amely előre látható mintát fog kiadni, hanem mint egy flexibilis, adaptív rendszert, amely a különféle kihívásoknak megfelelően folyamatosan belső korrekciót végez. Ezek a korrekciók módosítják a környezetet, és megkövetelik, hogy a társadalmi rendszer további adaptációja következzen be egy önfejlődő folyamatban.

A korai állam és a kultúrák találkozása

Henri J. M. Claessen és Peter Skalník *A korai állam* (1978) c. könyve több kultúrából származó adatot gyűjt össze 19 formálódó államról, az i.e. 3000-ben létezett Egyiptomtól a jelenkori indiai Kachariig. Érdekessége, hogy az elsődleges és másodlagos államok között nem tesz különbséget. Ez a hanyagság szándékos és alaposan indokolt. Eddig olyannyira az elsődleges államok fejlődésére helyezték a hangsúlyt, hogy a társadalmi evolúció gazdag bizonyítékanyagát más történelmi államok esetében figyelemre sem méltatták - még azokban sem, amelyek jelentős autonómiával fejlődtek ki. Mindenesetre az általunk eddig vizsgált elméletek eredetileg csaknem kizárólag az elsődlegesen kifejlődött államokra vonatkoztak, s így nem tudjuk eléggé hangsúlyozni Claessen és Skalník munkájának értékét, mely egy sor különböző államból származó tényen alapul.

Mindenesetre ez a hatalmas mű óriási mennyiségű adatot és következtetést nyújt, mely jónéhány olyan társadalmi rendszerből származik, mely belefér a szerzők által a korai állam jellemzőiről adott definícióba: egy centralizált szociopolitikai szervezet, mely azért jött létre, hogy szabályozza a társadalmi viszonyokat egy komplex, rétegzett társadalomban, mely leg-

alább két alapvető réteget vagy kialakulásban levő társadalmi osztályt mutat fel - nevezetesen a vezetőket és a vezetetteket - akiknek a kapcsolatára az jellemző, hogy a vezetőknek politikai dominanciájuk, és a vezetetteknek adófizetési kötelezettségük van, melyet egy közös gondolat legitimizál (Claessen és Skalník 1978:640).

Ez a meghatározás, mely összefoglalja az általuk vizsgált anyagban talált sok szabályszerűséget, alátámasztja azt a nézetet, hogy az osztályok szerinti rétegződés az állam elsődleges jellemzői közé tartozik; de nem szükségszerűen ennek az oka, mert az anyagi javakhoz való differenciált hozzáférhetőség már jóval azelőtt létezhetett, hogy az állam létrejött volna. Mindenesetre, a társadalmi rétegződés és a terméktöbblet létrehozásának gazdasági képessége együttesen olyan alkalmas környezetet alakítanak ki, amely nélkül a korai állam nem fejlődhet ki.

A szerzők négy olyan okot emeltek ki, melyeket közvetlen kiváltó okoknak tartanak: (1) népességnövekedés és/vagy népesség-nyomás; (2) háború, vagy háborúval való fenyegetés; (3) hódítás; és (4) az előzőleg már létező államok befolyása. A legtöbb korai állam ezek kombinációjából tűnik kiemelkedni, egymással való interakcióban, melyben az elemek sorrendje lényegtelennek tűnik. Wittfogel öntözéses elméletét nem támasztották alá, mivel az extenzív öntözési rendszerektől való határozott függés a vizsgált rendszerek alig felében volt kimutatható. Carniero környezeti körülhatároltság-modelljét és Boserup népesség-nyomás elméletét elfogadják, de csak ha ezeket bizonyos rendszermodellekbe építik, amelyekben ezek a tényezők nem elsődleges okok, hanem olyan elemek, amelyek több más elemmel folytatnak interakciót.

Ámbár egyetlen más könyv sem ment el ilyen messzire a korai államok osztályozásában vagy közös jegyeinek felsorolásában, a következtetés, amelyet az ilyen politikai szervezet genézisééről vázol fel, úgy tűnik, visszatér a megszokotthoz. Mivel az elmélet keretei az elsődleges államoktól azon rendszerekig terjednek, melyeket korai államoknak nevezhetünk, kevesebb általánosítást várnánk az egész anyagra nézve, továbbá valószínűleg jelentős, de nehezen megfogható és nem mérhető az előzőleg létező államok hatása. Természetesen ezen a területen is volt fejlődés. Felhagytak az egyetlen, domináns ok utáni kutatással egy olyan elmélet kedvéért, amely sok-sok ok rendszerszerű interakciójára helyezi a hangsúlyt. Mindenesetre jó lenne tudni, hogy a rendszer-elméletek valóban oly sokat adtak-e hozzá a már meglevő tudásunkhoz, mivel ezek többnyire csak azokat a kényszerítő erőket és folyamatokat kombinálják, amiket már jó ideje ismerünk. Lényegében, amit a rendszer-elmélet kidolgozói létrehoztak, nem más, mint egy evolúciós modell egy olyan államról, amely eléggé absztrakt ahhoz, hogy könnyű legyen az általánosítások alól bármiféle kivételt találni. Mivel az eredmény oly kevésbé specifikus, az ember szükségét érzi, hogy kitöltse a modell üresen maradt részeit, így visszaállítsa annak tudatát, hogy valódi, élő személyekről beszélünk - akik élnek, halnak, hadat viselnek és harcolnak az egyenlőtlenség ellen. Az általánosítások vonuljanak vissza a régészeti turkálások, a nyomorúságos cserépdarabok, törött amulettek és letűnt civilizációk ódon falai közé; Afrika és India bennszülött államai közé, ahol királyok és parasztok egy állandó, konfliktusos-megegyezéssé váló játzmát játszottak. Az elméletnek köztes szerepet kell juttatni az antropológiában, mert itt végső soron minden a terepen kezdődik, és ott is végződik.

Bibliográfia:

Boserup, Esther 1965. *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago, Aldine.

Campbell, Bernhard G. 1979. *Humankind Emerging*. 2. ed. Boston, Little, Brown.

Carniero, Robert L. 1967. On the Relationship between Size of Population and Complexity of Social Organisation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 23., 234-243. p.

Carniero, Robert L. 1970. A Theory of the Origin of the State. *Science*, 169. 733-738. p.

Carniero, Robert L. 1978. Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion. In: Cohen, R. - Service, E. eds. *Origin of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

Claessen, Henri J. M. - Slakník, Peter eds. 1978. *The Early State*. The Hague, Netherlands, Mouton.

Cohen, Ronald 1978a. Introduction. In: Cohen, R. - Service, E. eds. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institut for the Study of Human Issues.

Cohen, Ronald 1978b. State Foundations: A Controlled Comparison. In: Cohen, R. - Service, E. eds. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institut for the Study of Human Issues.

Engels, F. 1891. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. (Reprint, 1972. Leacock, E. B. ed., New York, International Publishers). /Magyarul: A család, a magántulajdon és az állam eredete. Kossuth, Budapest, 1983./

Flannery, Kent 1968. Archeological Systems Theory and Early Mesoamerica. In: Meggers B. ed. *Anthropological Archeology in the Americas*. Washington, D. C.; Anthropological Society of Washington.

Fried, Morton H. 1967. *The Evolution of Political Society*. New York, Random House.

Haas, Jonathan 1982. *The Evolution of the Prehistoric State*. New York, Columbia University Press.

Harner, Michael 1970. Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists. *Southwestern Journal of Anthropology*, 26.:67-86. p.

Harris, Marvin 1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Culture*. New York, Vintage.

Jolly, Clifford J. - Plog, Fred 1976. *Physical Anthropology and Archeology*. 2d ed. New York, Knopf.

Morgan, Lewis Henry 1877. *The Ancient Society*. New York, Henry Holt. /Magyarul: Az ősi jog. Gondolat, Budapest, 1987./

Pfeiffer, John E. 1977. *The Emergence of Society: A Prehistory of the Establishment*. New York, McGraw-Hill.

Price, Barbara J. 1979. „Turning States” Evidence: Problems in the Theory of State Formation. In: Ions, M. B. - Rothstein, F. eds. *New Directions in Political Economy: An Approach from Anthropology*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Service, Elman R. 1962. *Primitive Social Organisation: An Evolutionary Perspective*. 2. ed. New York, Random House.

Service, Elman R. 1975. *Origins of the State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. New York, W.W. Norton.

Steward, Julian 1955. *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, University of Illinois Press.

Upham, Steadman ed. 1990. *The Evolution of Political Systems*. New York, Cambridge University Press.

Wittfogel, Karl 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Haven, Yale University Press.

A tanulmányt fordította Csige Eszter Ibolya.

A tanulmány forrása: **Ted. C. Lewellen: Political Anthropology. An Introduction.** Bergin & Garvey, Westport, Connecticut, London; 1992. (Second Edition), 3. fejezet. ISBN 0-87789-289-5. - ISBN 0-89789-290-9.

Marc ABÉLÈS

Az állam antropológiája

Bevezetés

Van-e létalapja annak a politikai antropológiának, amely manapság érvényesül a társadalomban? Mi lehet egyáltalán a hozadéka egy ilyen megközelítési módnak? Nem ellentmondás-e, hogy az etnológus szemével vizsgáljuk kortársainkat egy olyan területen, amelyen az értelmezés állandóan jelen van, sőt néha egyenesen a cselekvés előtt jár?

Ezekre a kérdésekre szeretnénk a jelen munkában válaszolni, méghozzá két okból. Először, mert manapság a modern társadalmak antropológiája példa nélküli fejlődésen megy keresztül. Ahhoz, hogy olyan bonyolult kérdésköröket, mint a politika, értő módon megvizsgálhassunk, előbb feltétlenül ki kell alakítanunk a kiindulópontok rendszerét. Az úgynevezett „primitív” vagy „távoli” társadalmak tanulmányozásának nagy hagyománya alakult ki a politikai antropológiában, amelynek mind sorra felvetődő problémái, mind fokozatosan kialakított vizsgálati módszerei hasznosak lehetnek számunkra. Másodsorban, az antropológiai megközelítés egyéb kérdéseket is felvet, mégpedig az olyan kapcsolódó tudományokban, mint a történelem, a szociológia és a politikatudomány. Ezeket a kérdéseket komolyan kell venni, nem saját területünk vagy műhelyünk védelme érdekében, hanem abban a reményben, hogy a politika jelenségével kapcsolatos ismereteinket közös erőfeszítéssel tovább tökéletesíthetjük.

Egy sajátos fogalomvilág kifejtése, egy olyan megközelítési mód ismérveinek tisztázása, amely már bizonyította értékét - ezek azok a célkitűzések, amelyeknek elérésére törekedni kívánunk. A politikai antropológia tárgykörében igen sok munka született, s a jelen keretek között nem lehet célunk egy ilyen hatalmas területnek akár csak részleges szintézisét adni. Annál is inkább, mivel számos, ma már klasszikusnak tekintett munka ezt már elvégezte: E. E. Evans-Pritchard és M. Fortes *Systèmes politiques africains*-jén kívül (1940) elsősorban a *Political Anthropology* című kollektív munka (1966) M. Swartz, V. Turner és A. Tuden által írt bevezetésére, valamint G. Balandier *Anthropologie politique* című alapvető művére (1969) támaszkodhatunk.

Mint ahogy az utóbbi szerző hangsúlyozza, a politikai antropológia soha nem elégedhet meg azzal, hogy tipológiákat állít föl; mivel tárgya „dinamikus” jellegű, szinte természetes módon kerül előtérbe a modernség vizsgálata. A legutóbbi fejlemények bizonyították is a jelenkori politikai viszonyokra irányuló elemzés hatékonyságát. A helyzet ismeretében úgy véljük, érdemes a mai társadalmak problémái felől közelíteni a politikai antropológia területéhez. Így látszólag eléggé távol kerülünk azoktól a munkáktól, amelyeken az egzotikus világok tanulmányozása rajta hagyta a bélyegét. E tekintetben két lehetőség kínálkozik: vagy hangsúlyozzuk a tárgy különbségét, és kidolgozunk egy olyan megközelítésmódot, amely kizárólag a nyugati társadalmakra alkalmazható, vagy pedig épp fordítva, az egységes látásmód mellett törünk lándzsát, kiemelve természetesen az egyes „tereppek” sajátosságát.

Mi az utóbbi megoldást fogadtuk el, mivel azon túl, hogy így érvényesülhet tudományterületünk összehasonlító jellege, az az alapvető adottság sem sikkad el, hogy a politikai antropológia történelmileg, kezdeteitől fogva, mindig felvállalta a *saját* államunkra irányuló reflexiót. Itt nem szentelhetünk külön teret a politikai antropológia történetének, melynek kezdetei elválaszthatatlanok a XVII. és XVIII. század politikai filozófiájában testet öltő általánosabb gondolkodási folyamattól. A politikai társadalom, a „polgári létállapot” kialakításán gondolkodván a kor értelmisége azt a fő célt tűzte maga elé, hogy megfogalmazza a politikai

jelenség létfeltételeit, valamint a racionalitáson alapuló állam ismérveit. A politikai filozófia útjának állomásait jelző megállapításokból állandósult eszmeként rajzolódik ki egy, a mi jogilag rendezett jogállapotunkat megelőző természeti állapot gondolata - mellesleg az egyes szerzők igen eltérően írják le ezen utóbbi természetes állapot tulajdonságait.

Márpedig a kutatások éppen a természeti állapotból a civilizált társadalomba való átmenet kérdéseire irányulnak, feltételezve egy eredendő társadalmi szerződés meglétét. E kérdés-feltevés meghosszabbításából született meg a politikai antropológia. Az antropológia és a politikai filozófia eme közös származását nem szabad figyelmen kívül hagyni. Mindkettő ugyanazt a regresszív módszert alkalmazza, igyekeztve a múltat a jelenből kiindulva megérteni, s dichotómiát feltételezve az állam és az államot megelőző állapot között, még azon az áron is, hogy megpróbálkoznak a törésvonalat áthidaló folyamat rekonstruálásával. Az antropológiának ezek az elméleti gyökerei nem maradtak következmények nélkül: a „tereppek” és az empirikus kutatások megszorodása ellenére, az állam árnyéka jóval azután is rávetül az etnológusok gondolkodására, hogy az eredet kérdése lekerült a napirendről. A filozófia és az antropológia közötti konfliktus képezi könyvünk első fejezetének témáját: látni fogjuk, hogy a politikai antropológia fejlődését nemcsak explicit programja - a mienktől igen különböző rendszerek tanulmányozása -, hanem az állam örök problematikája is fémjelzi.

A második fejezetben a következő, szinte megkerülhetetlen kérdésből indulunk ki: mennyiben van segítségünkre a politikai antropológia abban, hogy elgondoljuk az államot? A tőlünk távol eső társadalmakról szóló elemzéseket olvasgatva - s megkísérelve valódi tartalmuk szerint értékelni olyan szerzők úttörő munkáit, mint E. E. Evans-Pritchard, M. Fortes vagy H. Kuper, M. Gluckman, A. Richards, E. Leach, akikben tudományterületünk megalapozóit tisztelhetjük -, a leírt társadalmak különbözősége ellenére is az az érzésünk, hogy a politikai mező megközelítése ugyanazon gyökerekből táplálkozik. Vajon abból erednek-e a hasonlóságok, hogy a fenti szerzők mindnyájan az akkoriban uralkodó brit funkcionalizmus szellemében dolgoztak? Az a vezérgondolat, hogy a társadalmi élet különböző vetületei egybekapcsolódnak és koherens egészzé állnak össze, igencsak nyilvánvaló a politikai antropológia atyá-mestereinél. De ez a gondolat szerintünk árnyaltabban is értelmezhető, mégpedig a következőképpen: a politikai dimenzió - bármiféle specializált apparátus meglététől függetlenül - minden társadalomban jelen van, formái azonban végtelenül változatosak.

A kutató számára - azon túl, hogy sohasem lehet biztos benne, hogy ott akad a politika nyomára, ahol éppen keresi - ez azt jelenti, hogy néha csak számos kitérő árán jut el a valóban működő hatalmi formák megkülönböztetéséhez. Más szavakkal, el kell fogadnunk azt - a karteziánus szellem számára persze eretnek - gondolatot, hogy az antropológia inkább bonyolítja, semmint egyszerűsíti a politikáról alkotott spontán elképzelésünket. A politikai antropológia olyan megközelítést jelent, amely a politikai mező és a társadalmi élet különböző dimenzióinak *összefonódására* teszi a hangsúlyt. Innen származik érdeklődése az olyan par excellence bizonytalan értelmű fogalmak iránt, mint a hatalom, valamint vonzódása ama helyzetekhez, amelyekben olyan, látszólag - legalábbis a mi társadalmainkban - tisztán megkülönböztethető területek fonódnak össze, mint a rokonság, vallás, politika stb.

Mégis, a mi és ők szembenállásából kiinduló logika szellemében ezt az összefonódást általában úgy fogták fel, mint a számunkra idegen világok tulajdonságát. A mi hipotézisünk szerint épp fordítva, az antropológiai megközelítés termékenységéből ered, hogy hajlamos a politikai mezőt komplex tárgyként elgondolni; ennek értelmében a fenti összefonódást a mi társadalmainkban is létező jelenséggént kell felfogni. Ebből az állításból számos fontos következmény adódik. Így jobban megértjük a modern világ politikai antropológiájának viszonyát a politikatudományhoz, valamint láthatóvá válik a konvergencia a mi megközelítés-

módunk és olyan, első látásra távoli szempontok között, mint amilyen Max Weberé vagy Michel Foucault-é. Tágabb értelemben, az említett összefonódás megfogalmazásának kényszere arra indít bennünket, hogy utakat jelöljünk ki a kutatás számára, és kiemelten kezeljünk egyes olyan tárgyakat, amelyekben a társadalmi élet több dimenziója együttesen jelenik meg.

E nézőpont alapján eljutunk társadalmaink politikai életének egyik örökzöld és elhagyhatatlan témájához: a *választások* kérdéséhez. Ebben a kérdésben együtt jelentkezik a tisztán politikai probléma - a hatalomra jutás - és a hatalom újratermelődésének problémája, összekapcsolódva a bennük szerepet játszó szociológiai és szimbolikus folyamatokkal. A választás a nyugati demokráciák fókuszpontja. Ám maga a fogalom és a gyakorlat nem korlátozódik pusztán erre az összefüggésre. A választás felvet egy általánosabb problémát is, amely az antropológus számára széles kutatási terepként jelentkezik, s ez nem más, mint a *politikai reprezentáció* problémája. Ezért meg kell vizsgálnunk - s erre a harmadik fejezetben kerítünk sort - azokat a rituálékat és szimbolikákat, amelyek a legitimitás színjátékaiban a hatalom megtartásához kapcsolódnak.

A politikai reprezentáció színjátékait vizsgálva a hatalomról és a szuverenitásról, a kormányzók és kormányzottak közötti viszonyokról vallott saját nézeteinket vesszük górcső alá. Kétségtelenül nem véletlen, ha áttekintésünk végén - mintegy váratlanul - szembeálkkozunk a politikai filozófia egyik fő témájával, amely nem más, mint a szuverenitás átvitele az egyénről a közre és képviselőire. Ez az átruházás a politikai állapot lényegi alapja.

/.../

A politikával foglalkozók rituális megörökítése

Ellentétben azokkal a nagy politikai rituálékkal - mint például a november 11-i szertartások vagy a július 14-i ünnepek -, amelyekben a közösség önmagát fejezi ki és önmagát ünnepli képviselői szavának közvetítésével, az általunk elemzett rítusok a képviselőt a politikával foglalkozó réteg megtestesüléseként állították középpontba. A solutréi zarándoklatban és a nevers-i avatásban is a képviselőnek az a képessége jelenik meg és válik láthatóvá, hogy a jelen esetlegességén és véletlenein felülemelkedve biztosítani tudja a politikai rend fennmaradását. Ebben az értelemben azon időszakos szuverenitási rítusok egyikével van dolgunk, amelyek a közönség számára érzékelhető módon megjelenítik a képviselő kettős természetét: egyfelől alapvető törekénységét, azt, hogy alá van vetve a rövid távú cselekvés kényszerének (ebből adódnak az újságíróknak szánt „konjunkturális” kijelentések), valamint hogy a demokratikus játékszabályok alapján rendszeresen megkérdőjeleződik a státusza (a szavazás bizonytalan kimenetele adja a nièvre-i rítus háttérét is); másfelől azt a szükségszerűséget, hogy neki kell a közösség állandóságát és kohézióját biztosítania.

Ennek a választási szimbolikának nagyszerű példáját nyújtja a felmenetel a Panthéonba, az elnök nyilvános beiktatási aktusa 1981 májusában. Szó nem hangzik el, az elnök léptei egyenesen a Történelem középpontja felé tartanak. De Gaulle-től eltérően, aki a Diadalívtől lefelé végigment a Champs-Élysées-en a Concorde térig, a hatalom új birtokosa helyzete megerősítésére vertikális irányt választ. De Gaulle bizonyos értelemben a néppel újra egy testet alkotó diadalmas nemzettel azonosult. Mitterrand a Panthéon felé tart és ezzel megteremt a szükséges távolságot saját maga és a tömeg között; a beavatási rituálé távolságra utal: Mitterrand ezentúl teljes mértékben felvállalja a választottság következményeit. A következő szakasz, melyre a Panthéon kriptájában kerül sor, ugyanennek a mozdulatnak a meghosszabbítása: az új elnök függetlenedik a földi világtól, hogy kis idővel később, a halállal való szembenézés, a *nagy elődök* melletti meditáció után, visszatérjen hozzá. A hang-

talán cselekvések sorozata, melyet a médiák mindenhová közvetítenek, elegendő ahhoz, hogy szimbolikus dimenzióba emelje a kiválasztottat. Az első lépés ebbe az irányba már az 1981-es elnökválasztási hadjárat alatt megtörtént; a baloldal jelöltje gesztusaival és viselkedésével azt sugallta, hogy titokzatos méltóság, egyfajta *mana* - a „nyugodt erő” - birtokosa. Ennek az erőnek kellett mögötte állnia és segítenie az útját később keresztező akadályok elhárításában.

A Panthéon-epizódot nem lehet elválasztani május 10-e eléggé különleges hangulatától sem: győzött a változás, felmerült a „szakítás” lehetősége (szakítás a kapitalizmussal, a gaulle-ista hagyománnyal stb.). Egyébként a szakítás témáját búcsúbeszéde végén Valéry Giscard d’Estaing maga is nyilvánosan szóba hozta. Miközben a vesztes elnök hátralépett, a kamera elidőzött egy előtérben álló, üresen hagyott széken. Szemben a hatalmi vákuumnak és a lehetséges felfordulásnak ezzel a rémképével, a kriptajelenet alapvető kontinuitást sugallt Mitterrand és a Köztársaság alapítói atyái között. Valójában a Szuverént képviselő politikai testület és annak méltósága forgott kockán.

Azzal, hogy felkereste a Panthéont, Mitterrand rögtön jelezte, hogy vissza kíván nyúlni az elődje által némileg elhanyagolt köztársasági rituáléhoz. Giscard d’Estaing ugyanis sikertelenül próbálta meg „modernizálni” ezt a szerinte már itt-ott porlepte szimbolikát. A deszakralizációs kísérlet leginkább azt sugallta, hogy a hatalmat egyre arcátlanabb módon megszemélyesítik, hiszen a rítus helyébe a hatalmat birtokló személy és családja hol sikeres, hol sikertelen színre állítása lépett. 1981-től kezdve semmi ilyesmire nem került sor. Erőfeszítés történt a hagyomány tiszteletben tartására, a politikai rendszer állandóságának hangsúlyozására: az elnök által felvett hieratikus testhelyzet a hivatalos felvonulások alkalmával, valamivel a többiek elé helyezett kényelmes szék a hivatalos ünnepeken: ezek a jelek tanúskodtak arról, hogy milyen fontosságot tulajdonít az elnök a hatalom szimbolikus gyakorlásának, amelyben a gesztus ugyanannyit és néha többet is jelent, mint a beszéd.

Az elnökválasztás második fordulóját megelőző televíziós vita, amely Mitterrand és Jacques Chirac között zajlott, fizikailag érzékeltette azt a magabiztosságot, amely a funkcióból birtokosára átsugárzik: gazdaságos mozdulatok, a protokoll tiszteletben tartása a megszólításban még a vita során is. Az államfő ellenfelét végig „miniszterelnök úrnak” szólította, s ezzel kimondatlanul is szüntelenül önmaga hierarchikus elsőbbségére emlékeztetett. A maga részéről Chirac a párbaj során mindvégig igyekezett ezt az elnöki szimbolikát semlegesíteni azzal, hogy „Mitterrand úrhoz”, egy párt képviselőjéhez és egyszerű jelölthöz kívánt szólni. De megbotlott a nyelve, és egy kissé élénkebb összecsapás hevében az „elnök úr” megszólítás csúszott ki a száján. Mitterrand egy újabb győzelmet könyvelhetett el szimbolikus viszonylatban: bebizonyosodott, hogy mennyire nehéz feladat még az ellenfelek számára is - a választási küzdelem körülményei között is - elválasztani egymástól az egyetlen képben megjelenő egyént (magánembert, elkötelezett egyént) és a közszerelőt (az állam megtestesítőjét).

Mintha a mi modern korunkban is folytatódna az az igen régi hagyomány, amelyet egy XVI. századi kifejezés rendkívül találóan „a király kettős teste” jogi fikciójával ad vissza. A kor angol teológusai szerint a királynak két teste van, az egyik, a természeti és halandó test ki van téve a biológiai és egyéb anyagi romlásnak, a tudatlanságnak és a szellem hibáinak, míg a politikai test, amely halhatatlan és csálhatatlan, mentes minden földi tökéletlenségtől. Mint ahogyan E. Kantorowicz megmutatta (1989), ez az elképzelés az egyház - a *corpus mysticum* - teológiai doktrínájából és a Krisztus kettős természetére vonatkozó számtalan kommentárból fakad. Az isteni jogon uralkodó király Krisztushoz hasonlóan a természeti és a természetfölötti megbonthatatlan egységét testesíti meg. A királyság e természetfölötti dimenziója az uralkodó felkenésétől a halálát kísérő rítusokig terjedő szimbolikus műveletek sorában nyilvánul meg. Ugyanis az isteni szférával való kivételes kapcsolat biztosítja a földi hatalom

örökkévalóságát: „A király soha nem hal meg”. A királyra nehezedő protokoll, szertartások és tilalmak, utazásai a királyság minden sarkába kézzelfoghatóan is megjelenítik a hatalom birtokosának a természetfölöttivel fenntartott kapcsolatát. A francia királyok trónralépését övező rítusok, illetve ezek változásai a XV. és XVI. században (Giesey, 1987) tanúskodnak a *Dignitas* átörökítésének jelentőségéről, amely nem vesz tudomást az anyagi testet sújtó károsodásokról. Azokat a formulákat is említhetjük, amelyek a királyságnak az uralkodók természetes halálán túlmutató örökkévalóságát fejezik ki: „*Dignitas non moritur*”; „*Regia mejestas non moritur*”; „Meghalt a király, éljen a király!”.

Látzólag minden szembeállítja ezt a világképet a köztársasági értékek laikus világával. Az utóbbi esetben a hatalmon levők a nép megbízottaiként járnak el, egy mindkét felet kötelező szerződés alapján. A politika teljes egészében a földi szférába tartozik. De az alaposabb vizsgálat feltárja, hogy tovább él egy alapvető gondolat, ami nem más, mint a politikai testnek a történelem viszonytárságain és a mindennapi politizálás viharain túlmutató transzcendenciája. De Gaulle idejében az államfő bizonyos értelemben ennek a transzcendenciának volt a képviselője: a tábornok szájával a nemzet szólt. Két utódja közül egyiknek sem sikerült újra felépíteni ezt a dimenziót; a giscard-i hétéves időszak az elnök személyének lehető legteljesebb deszakralizációját hozta azzal, hogy a magánember egyre inkább maga alá gyűrte a közszereplő - az uralkodó karikatúrájává váló elnök - figuráját.

Mitterrand-nal az egyén újra felölti a méltóság szerepét: a választott funkció transzcendenciájának hangsúlyozása olyannyira érzékelhető volt a polgárok számára, hogy a második hétéves elnöki időszakra a humoristák segédletével új kép alakult ki az elnökről. A látványpolitika eme újabb változata éles fényt vet az uralkodó kettős testéről alkotott modern elképzelésre. A legnépszerűbb francia satirikus tévés showműsor - a „Bébète Show” - Mitterrand-t levelibékaként jelenítette meg; majdan a választások közeledtével a béka egyre istenibb jelleget öltött. Mitterrand Istenné lett, s a nagyközönség olyan kedvezően fogadta ezt az átalakulást, mintha a béka és Isten figuráját egymás kiegészítésére teremtették volna. Igaz az is, hogy az állam első képviselőjének ez a fokozatos szakralizációja - a személyi kultusz ellentéte - nyugalmat sugallt. Ama körülmények között, amelyek inkább a közeledésnek, semmint a konfliktusok elmélyítésének kedveztek, a politikai hatalom e formában - félisten-félállatként - való megjelenítése a képzeletbeli állampolgár legnagyobb öröme kibékítette egymással az örökkévalót és a mulandót, a szuverenitást és a politikai esetlegességet. Be nem vallott álmavagy közönséges tréfa? A váratlan látvány - a mitterrand-i rituálé meghosszabbítása más eszközökkel - a maga módján rávilágított arra a szimbolikus dimenzióra, amely velejárója mindenféle politikai legitimitásnak.

Hatalom és tartam: az átruházás metaforái

Megfigyelve a szuverenitás mindennapi gyakorlását, azokat a rítusokat, amelyekkel az elnök egész mandátuma alatt biztosítani kívánta a politikai test átörökítését, a politikai antropológia a hatalom és a tartam viszonyát érintő alapvető problémával kerül szembe. A kérdést kettéoszthatjuk, ha külön-külön vizsgáljuk a hatalom gyakorlásának és a hatalom megszerzésének, illetve újratermelésének módját. A *politikát* ugyanis úgy is felfoghatjuk, mint a rövid időtartammal való játszadozás művészetét, mint olyan mesterséget, amelynek az esetlegesség az anyaga. De ezzel semmiképpen nem kerülhetjük meg annak a *politikumnak* a kérdését, amelyen a társadalmi rend fennmaradása és átörökítése minden időben múlik. Ezért szeretnénk most néhány szót szólni a hatalom átadásának témájáról, illetve a hozzá kapcsolódó szimbolikákról.

A tartam és a hatalom viszonyának tanulmányozása bizonyos szempontból emlékeztet Descartes-nak az Istent a világegyetemmel összekötő kapcsokra, a folyamatos teremtésre vonatkozó kérdésére: hogyan tartható fenn és örökíthető tovább a dolgok létező állapota, egy test, egy gondolat, egy közösség? A klasszikus politikai filozófiában a kérdés a következőképpen jelenik meg: miután a szerződés aktusával létrejött a politikai társadalom, hogyan magyarázható meg, hogy az emberek társulása az eredeti kezdeményezés pillanatának elmúltával is fennmaradt? A hobbes-i elmélet szerint - jegyzi meg L. Jaume (1986: 185) - „a képviselő mozgást és folyamatos teremtést jelent: az állam... csak cselekvésben létezhet”. Ebben ne a filozófus rögeszméjét lássuk; a miénktől igen különböző társadalmak is ismerték ezt a problémát, amelyre szimbolikus megoldást is találtak: a király (a vezető), aki felelős a politikai rend fennmaradásáért, soha nem hal meg. A Régi Rendben a király kettős testének fikciója és a hozzá kötődő rituálék tették lehetővé a politikai test átörökítését: a király Isten választott helytartója volt a Földön.

Mi a helyzet a mi társadalmunkban, ahol a *választottság* világi dologgá vált, s ahol időnként újra és újra ki kell jelölni a nép megbízottjait, a hatalom letéteményeseit? A választás a folyamatos teremtés *par excellence* példája. Megújulást ígér, de a létező rendszer fennmaradását is garantálja. Láttuk, hogy *helyi* szinten mekkora jelentősége van a politikai örökségnek és annak, hogy a választás során a hatalom átadása családfák vagy hálók közvetítésével valósul meg. Ebben a folyamatban főszerep jut a helyi emlékezetnek. A rokonsági rendszer a hatalomátadás alapvető eszközeként működik.

A rokonság tehát igencsak jelen van a helyi politikai életben, mint a politikai hálók hordozója, s gyakran feltétele is a választott önkormányzati tisztségek elnyerésének. Az országos politikában a hatalomátruházással kapcsolatos metaforák - amelyeket sokszor vesznek a rokonság területéről - a mindennapi gyakorlatban mint *a közszereplő politikai univerzumának metaforái* jelennek meg. A közszereplő, aki a többiek képviselőjeként lép fel, szüntelenül egy olyan család képével érvel, amelyben házasságok köttetnek jóra és rosszra, amelyben közös ősökre hivatkoznak, s amelyben apák és fiúk között az időnkénti összecsapások ellenére is szeretet uralkodik. A Nemzetgyűlésbe belépve rokonok és rokonszámba menők fogják körül a képviselőt. A politikai képviselő kérdésére iránt érdeklődő számára tanulságos lehet a rokonsági metaforák elemzése abból a célból, hogy lássuk, milyen szerep jut nekik a legitimitás immár nem helyi szintű, hanem az egész országra kiterjedő felépítésében. A rokonság mindenütt jelen van; a politikusok és a politikusi világ ócsárlói nem mondják-e gyakran - bizalmatlanságukat vagy megvetésüket alig leplezve -, hogy „a politika világa egy nagy család”? S ha már a metaforáknál tartunk, kétségtelen, hogy a család fogalma kiemelkedő helyen szerepel. De vigyázat! Amikor a „család” szót használjuk, a különböző kontextusoktól függően igencsak mást-mást értünk alatta. A rokonság metaforikus értelmű használatának másik aspektusa a politikai kötelék fogalmának alkalmazása a hatalom átadására és a szövetkezésre. Láttuk, hogy egyfelől az örökösök meghatározása, másfelől az állandó érdeklődés a szövetségek és a házasságok iránt - vagy ellenében (természetellenes egyesülés, névházasság stb.) - olyan tény, amely jellemző a francia politikára.

A rokonsági metaforák állandó használata, az a kék, amellyel maguk a szereplők, a kommentátorok és a közönség használja őket, arra inti az antropológust, hogy figyelmet fordítson ennek a szimbolikának a jeleire társadalmunk politikai gyakorlatában. Ezért választottuk elemzésünk vezérfonalául a leszármazás és a szövetségkötés fogalmát: megvizsgáljuk, mi ezeknek a fogalmaknak a státusza és jelentősége a politikumról alkotott elképzeléseinkben. A világosság kedvéért francia példákat veszünk, és azokat is a már vizsgált V. Köztársaság idejéből.

Család és politikum

A legelterjedtebb metaforák között is első helyen szerepel a *politikai család* fogalma. De mint látni fogjuk, a hozzá tartozó szemantikai mező nem homogén. A családot gyakran emlegetik a jobboldalon. Az ellenforradalmi gondolat a családdal olyan paradigmára tett szert, amellyel el lehetett gondolni az egyén beillesztését a társadalom testébe. A család természetes kifejeződése ennek a beillesztettségnek. Bonald - az iskola egyik képviselője - 1816-ban a válást megtiltó törvény előterjesztője volt. Ahogyan René Rémond mondja: „A jobboldali gondolkodásban a család tematikájára is hosszú és nagyszerű sors várt, s a politikai és társadalmi konzervativizmus híveit mind a mai napig az egyik legbiztosabb módon arról lehet felismerni, hogy milyen jelentős szerepet juttatnak a társadalom szervezetében a családnak mint alkotóelemnek” (1982: 58).

A helyi önkormányzatokat, a szakmai és politikai szerveződéseket a család modellje szerint gondolják el. „Az ultrák ideális állama nem a modern társadalom névtelen, személytelen, adminisztratív jellegű állama, hanem paternalisztikus, patriarchális monarchia, amelynek az uralkodó nem annyira vezetője, mint inkább atyja” (uo.). A Bonald vagy Joseph de Maistre által képviselt tradicionalista ideológia azért érdekes itt a számunkra, mert még a jobboldal strukturálódására is kihatott. Az elemzők felismerték, hogy a politikai jobboldal különböző alkotóelemei könnyebben határozzák meg magukat „vonzalmakon” alapuló vagy „szellemi” családként, mint pártokként, strukturált szervezetekként. Ez részben abból adódik, hogy a család bizonyos értelemben *par excellence* „természeti” társulási forma. A családhoz való tartozás másrészt a bürokráciát, a pártok saját vertikális szerveződéseit jellemző merevség elutasítását is jelenti - legalábbis elméletben.

Valóban, a modern pártstruktúrát a baloldal - a radikálisok és a radikális szocialisták pártja - alakítja ki 1901 után. A példát az SFIO is követi 1905-ben, majd az utóbbi szakadásakor a Kommunista Párt (PC) is 1920-ban. Minden esetben belső hierarchiával, sok aktivistával és állandó taggal rendelkező igazi szervezetek jöttek létre. Velük szemben a két háború között a nagy jobboldali áramlatokat olyan szerveződések képviselték, mint a Demokratikus Szövetség vagy a Köztársasági Unió, amelyekből az egymást követő kormányok tagjaikat toborozták. 1945 után a Függetlenek és Parasztok Országos Központja (CNIP) vált ezen áramlatok parlamenti gyűjtőhelyévé. A helyi notabilitásokból álló CNIP egyébként rendelkezett hatáskörrel felruházott országos vezető szervvel is (ez dönthetett a jövőendő képviselők elfogadásáról). Ám az egyensúly törekeny maradt, és a de Gaulle-lal való kapcsolatok alakulása már jelzi, hogy felbomlás vár a szervezetre, amely megoszlik az 1962-es bizalmatlansági indítvány megszavazói és azok között, akik Valéry Giscard d'Estaing-nel együtt helyeselték a tábornok népszavazás-tervezetét.

Valéry Giscard d'Estaing a Független Köztársaságiak (RI) csoportját hozta létre. Az RI tanácskozásán egyik vezetője, Jean Chamant kijelentette: „Egy szellemi családba tartozunk” (1964. február), amihez Giscard d'Estaing hozzátette: „Nem párt akarunk lenni” (uo.). Néhány évvel később (1968) színre lép az RI Országos Szövetsége is, de főleg olyasféle klubok alakulnak, mint a „Perspektívák és realitás” (1968). Giscard d'Estaing szavaival élve, valószínűs „politikai faiskolák” kialakítása a cél. A stratégia kezdeményezője szüntelenül hangsúlyozza a „szellemi család” szervezetének szükségszerű rugalmasságát, szemben a gaulleisták családjával, amely viszont - bár elutasítja a baloldali modellt - kezd párttá válni. 1969-ben, amikor de Gaulle távozásával hatalmi ürré válik, Giscard d'Estaing - aki részben felelős a népszavazás sikertelenségéért - tudatja, hogy „P. urat” (Pinay-t, Pompidou-t, Pohert?!) fogja

támogatni, s hozzáteszi: „csakis annak lesznek esélyei, aki csatlakozik az ortodox gaulle-isták családjához és a liberális családhoz általában”.

A liberális család fogalmára fényes jövő várt. A különféle csatlakozásokat és csoportosulásokat elemezve egyrészt észrevehetjük, hogy közeledik egymáshoz a Függetlenek és Parasztok csoportja, illetve az RI: „a kölcsönös bizalom és szívéllyesség légkörében lezajlott megbeszélések arra engednek következtetni, hogy megerősödhet a haladáspárti liberálisok nagy családja, amelyhez a függetlenek mindig is közelállónak éreztek magukhoz”.¹ Ez a család centrista, liberális, haladáspárti, de mindenekelőtt - viszonylag testetlen - „szellemi család”, amely azonban ügyel az olyan jól eleresztett egyéniségek integritására, mint maga Giscard d’Estaing, aki megkapta a Bardoux-család által 1871 óta birtokolt választókeretet.

A gaulle-ista család - az RPF-től az RPR-ig - más képet mutat: először is nem egyéniségeket, hanem „útítársakat” tömörít. A rituálé életben tartja a kissé középkori hangulatú „útítársak csoportját”, amely de Gaulle-t végigkíséri dicsőséges útján. Ott vannak a „bároknak” nevezett lovagok: Chaban, Debré, Foccart, Frey, Guichard, Lefranc, Pompidou, akik hetente együtt reggeliznek. Ám a csapat zömét azok alkotják, akik nem dicsekedhetnek a „történelmi gaulle-ista” címmel, s akik a „tömörülés” formáját választják működésükhöz. Felhívások, mozgósítás - a családot mintha csak az előrevivő lendület éltetné; a tűz táplálásáról rendszeresen gondoskodni kell, s a család olyan barátságos közegként jelenik meg, amelynek tagjai társadalmi hovatartozásuktól függetlenül a nagymisére együtt mennek. Se távol, se közel nem emlékeztet semmi a liberálisok családjára jellemző „stílusra”. Az útítársak és a függetlenek között nagy a távolság.

Az elemzett szemantikai mezőben a *család* a *szervezet* ellenpólusa; de paradox módon, a legstrukturáltabb szerveződés, a kommunista párt nem tétoázik saját magát - leghivatottabb vezetőinek szavaival - családként definiálni. A kommunista pártot elhagyók nem rejtik véka alá nosztalgiajukat, amikor felidéznek az aktivisták közötti kapcsolatok intenzitását, az összetartozás érzését, egyszóval a családias hangulatot, amelyet a tegeződés szimbolizál. A kommunista párton belül a család gondolatát Aragon-nak a *Kommunista ember*-re vonatkozó reflexióival illusztrálhatjuk, amelyek a család kommunista felfogását ütköztetik a jobboldaléval: „S a mindig nagybetűvel írt Család nevében ez a Kétszáz Család szétveri a francia családokat, elszakítják a gyermekeket anyjuktól, akit börtönbe vetnek, németországi kényszermunkára küldik a férjeket és az apákat”.²

A francia politikai ideológiában sokáig hatott e kétszáz család szimbóluma. Ők alkották a pénz falát, amelybe a dolgozó tömegek beleütköztek, s Aragon szerint ők voltak a legtradicionálisabb családkép szorgalmazói is. Családon a kommunisták egészen mást értenek: „Annak bizonyítékát, hogy a kommunista számára mit jelent a család, abban láthatjuk, hogy pártja megszólítására nem talált gyöngédebb szót, mint ezt: a családom”.³ A párt mint család - ez az a szent kötelék, amelyért az egyén még saját családi életét is feláldozza. Ez a családkép egyébként jócskán mesterséges jellegű. A jobboldali tradicionalista felfogásban uralkodó naturalista modellel ellentétben a kommunista család olyan, a semmiből teremtetett új forma, amelynek rátelepedése a mindennapi társadalmi kapcsolatokra néha problematikusnak tűnhet.

Az eltérés tetten érhető a szóhasználatban is, a nevezetes tegeződés formájában. Ez a jelenség az általános fejlődés eredményeképpen mára már rendeződött, de Thorez számára még eléggé

¹ A. Pinay és V. Giscard d’Estaing közös közleménye 1970. jún. 9-én.

² Aragon (1946: 32), idézi Mer (1977: 139).

³ Uo.

komolynak tűnt ahhoz, hogy a Szajna megyei szövetség 1947-es tanácskozásán elmondott beszédébe a következő gondolatokat szője: „Igaza van annak az elvtársnak, aki az előbb azt mondta, hogy a tegeződés mániává vált. Igaz, ez is előfordul. De nehogy most meg mindenkit magázni kezdjünk! Ha a Párt tagjai is uramnak szólítják egymást, az azért túlzás. Viszont egyszer az egyik alapszerv titkárához egy hatvanéves öregúr érkezett a feleségével; a férfi keménykalapban, felesége is idős... be akartak lépni a pártba. Elvtársunk így szólt az idős úrhoz: »Majd holnap gyere vissza a barátnőddel együtt«. Bizony, elvtársak, ez megtörtént. Hát ez azért kicsit meglepő, nem?»⁴ Ne felejtjük el, hogy abban az időben a KP nagy és a társadalomba mélyen integrált párttá kívánt válni, s ennek érdekében némileg visszavett abból a metaforikus családiasságból, amely a kommunista struktúrát egységbe fonja, de ugyanakkor el is szigeteli a külvilágtól. Más esetekben éppen a belső koherenciát hangsúlyozzák a „mi kommunisták” és hasonló formulákkal.

A Párt mesterséges, de legitim család; ennek az alakulatnak a legitim voltával kapcsolatban a kommunista koncepció a következőket mondja: a társadalmi viszonyok átláthatatlanságával a párt újfajta átláthatóságot szegez szembe. Ám ez az átláthatóság nem mesterséges, hiszen egyszerűen csak annyit jelent, hogy a Párt tagjai előtt - a szociológiai és gazdasági különbségek ellenére - felfedi önnön valóságos létüket, azt, hogy ők a „nép gyermekei”. Emlékszünk a kommunista vezető, Thorez leghíresebb könyvének címére: *A nép fia*. A metafora akkor nyeri el teljes jelentését, ha párhuzamba állítjuk azzal, hogy a kommunista mozgalom fárosza, Sztálin „a népek atyja” címet kapta. A metafora leírja Thorez, illetve rajta keresztül a francia KP pozícióját a nemzetközi kommunista mozgalmon belül. Az utóbbi alkotja a családot a földgolyó méreteiben, amint arról a gyakran használt „testvérpárt”, vagy a hierarchikusabb - a szovjet kommunista pártra alkalmazott - „nagy testvér” kifejezés tanúskodik.

Végül állapítsuk meg, hogy a család metaforája számos értelemben használatos. Egyrészt használják a „természetes” és képlékeny viszonyok szinonimájaként olyan képzetek esetében, amelyekben a társulásra nemigen hajlamos egyedek egyetértenek. A család ebben az értelemben olyan leíró fogalom, amely egy, a liberális szerveződésekre jellemző politikai tömörüléstípust jelöl. Egy másik használatban csakis önmagával kapcsolatban van értelme, mivel kívülről nézve ez a típus éppen a szervezet merevségét testesíti meg. Ez a használat a család olyan organicista és artificialista felfogásán alapul, amelyben az egyén - bonyolult társadalmi meghatározottságok hordozójaként - feloldódik, hogy aztán önmagát saját lényegében, azaz a nép egyszerű fiaként ismerje fel. Megjegyezzük, hogy a család tematikája a szocialista párt esetében nem lehetőségek fel: itt is vannak „áramlatok” és „barátságok”, de a rokonság metaforája nem használatos.

A politikai csoportosulások jelölésére nemrégiben használni kezdték a „banda” elnevezést is. Az időrendet tekintve J.-M. Le Pen vezette be a „négyek bandája” kifejezést azok számára, akik szerint kisajátítják maguknak a médiákat. Le Pen akkor hagyott fel a maoista szókészletből vett kifejezés használatával, amikor már az ő szava is eljutott a megcélzott közönséghez. A fiatal liberálisok áttörésével a kifejezés - érdekes módon - újra megjelent a politikai szótárban: feltűnt „Leó bandája”. Itt már távol vagyunk azoktól a „szellemi családoktól”, amelyekhez olyannyira ragaszkodtak azok a függetlenek, akiknek F. Léotard és barátai az utolsó képviselői. Az új politikai nemzedék megtestesítőinek - önmaguk által - hangsúlyozott fiatalsága is oka lehet annak, hogy közkedvelt lett körükben a „banda” szó, amely a „haveri körre”, a „fiatalságra”, a „lazaságra”, a „nyíltságra”, a „lelkiesedésre” és az „újításra” utal.

⁴ Thorez (1965: 139), idézi Mer (1977: 193).

A család merevségével, archaizmusával szemben a banda a dinamikát testesíti meg. A bandába azok a fiatalok tartoznak, akik a hatalmat saját erejükből, elődeikre való hivatkozás nélkül kívánják megszerezni. Még a nemzedékváltás tematikája is előkerült, mint például az 1984-es európai választások alkalmával, amikor Léotard azzal fenyegetődött, hogy saját listával indul az előkelő idősebbek mellett. Ebből a konfliktusból a jobboldali lista félsikere révén Léotard megerősödve került ki. Ekkor kezdődött annak a személynek a gyors előmenetele, aki csupán a giscardizmus gyermeke volt, s akinek a hirtelen előretörését mintha maga Giscard d'Estaing sem látta volna szívesen.

A bandák feltűntével új metaforikus mező jelent volna meg a politikai szférában? Bár a fogalom nem tartozik a rokonság szóképzletébe, azért még ugyanannak a szemantikai síknak része. A bandametafora hatékonysága ugyanis egy olyan kontextusból ered, amelyben a korosztályi szembenállás annál erősebb, minél inkább leszármazási kapcsolatokként gondolják el a politikai értelemben vett nemzedékek közötti viszonyokat. A leszármazás tematikája rendkívül erősen jelen van - különösen az V. Köztársaság kezdete óta - a francia politikai életben.

Leszármazás és szövetségkötés a politikai mezőben

Ebben a kérdésben a metafora egybeesik a valósággal, hisz tudjuk, hogy a tényleges leszármazás sok politikus pályafutásában nem elhanyagolható szerepet játszik. A politikai valóságnak ezt az aspektusát nem fogjuk itt tárgyalni, de tény, hogy valaki fiának vagy „vejének” lenni királyi utat jelent a helyi hálózatokhoz és hosszú távon az országos jelentőségű posztokhoz. A testvéri vagy rokoni kapcsolatok és a pozíciók közötti összefüggések eléggé gyakoriak az államigazgatás felső köreiben. A „rózsaszín elit” (Dagnaud, Mehl, 1982) számos efféle példát produkál.

A rokonsági kapcsolatok jelentőségének felismerése az elit köreiben megvilágít bizonyos olyan nehézségeket, amelyek a személyek és a politikai ideológiák reprodukciója során jelentkeznek. Némi fényt vet arra is, milyen szerepet játszik a legitimitás hordozójaként működő rokonsági szóképzlet. Ahogy a megyei politikai hadjáratok során megéri felmutatni a családi ősök képét, ugyanúgy értéket kap a fiktív rokonsági kapcsolat is, különösen az országos posztokért folyó versenyben. Az efféle érvelés az V. Köztársaság kezdetei óta állandóan jelen van. Kezdetben - reakcióként a IV. Köztársaság maradványaira - csupán arról kívántak gondoskodni, hogy a rendszer az alapító tábornok személyének letűnte után is fennmaradjon. Ezzel azonban a továbbörökítési problematika sűrűjébe kerültünk: ugyan ki léphet annak a nevezetes személyiségnek az örökébe, aki a saját maga létrehozta rendszer megtestesítője? A III. és a IV. Köztársaság soha nem került szembe hasonló problémával, hiszen a köztársasági gondolat kezdettől fogva különböző személyekben (Gambetta, a „Jules”-ök stb.) öltött testet. Ideákat és ideálokat adtak tovább, s a rituálé reprodukciója a naptárhoz igazodott.

Az V. Köztársaság alatt a hatalom átadása az élők kapcsolatait érintő személyi kérdéssé vált, s az élők egyre inkább a holtakra támaszkodnak. Még az elnöki utódlás is nyugtalanító időszakot jelent és drámai jelleget ölt. Szimbólumértékű ebből a szempontból az a televíziós színjáték, amelyet Giscard d'Estaing-nek az Élysée-ből való távozása alkalmával láthattunk, s amelyre már hivatkoztunk is: a kamera hosszan elidőzik a távolodó elnök maga mögött hagyott üres székén. „Utánam a vízözön”. Az V. Köztársaság elnökei szokták ezt a zsarolást alkalmazni ellenzékükkel szemben: vagy én, vagy a káosz. Az uralkodó személye a Köztársaság biztosítékává vált, holott régebben épp fordítva, a köztársaságra való hivatkozás tette

legitimé a kormányzó politikusokat. Mindennek következményei vannak a legmagasabb tisztségre pályázó politikusok képének kialakítására. Megállapíthatjuk, hogy a leszármazásra való hivatkozás a politikai felemelkedés nem elhanyagolható aspektusává vált. Amikor 1962-ben bevezették a köztársasági elnök általános szavazással történő megválasztását, nyomban felmerült a kérdés, hogy ki lesz de Gaulle örököse. A politikai megfigyelők vég nélkül elemezgették a de Gaulle és Pompidou közötti kapcsolatokat annak érdekében, hogy rájöjjenek, a tábornok az utóbbi személyt szemelte-e ki utódjául a legfőbb tisztségre. Pompidou egyre inkább idomult az örökös szerepéhez, annyira, hogy amikor önálló politikusként lépett fel, gyanakvást, sőt ellenségességet váltott ki abból a személyből, aki őt előtérbe tolt. „Párbaj de Gaulle és Pompidou között” - írta egy újságíró (P. Alexandre, 1970). Az elnök és a miniszterelnök kapcsolatai olyan családi drámává fajultak, amelyben az árulás keserű íze érződött.

De Gaulle után is fennmaradtak az utódlás paradoxonai, amelyeket így lehetne összefoglalni: az elnöki tisztség eléréséhez így vagy úgy a folyamatosság megtestesítőjeként kell fellépni, azaz meg kell szerezni a tisztség birtokosának legitimáló jóváhagyását. Ám az utóbbi személy soha nem fogja expliciten kijelölni utódját, hiszen ezzel szimbolikus értelemben megásná a saját sírját. Ugyanakkor gondosan ügyelni fog a rendszer strukturális stabilitásához elengedhetetlen folyamatosság jelzésére. Mindebből kialakul a spekuláció légköre az elnök lehetséges utódjának (vagy utódainak) személyét illetően, illetve állandósul egy olyan helyzet, amelyben az örökös hol kegyencként, hol gyanús trónkövetelőként jelenik meg. Emlékszünk, hogy a *Le Canard Enchaîné*-nek volt egy „Udvari élet” című rovata, amely az Élysée- és Matignon-beli mindennapok intrikáin csemegézett. A Saint-Simon-ra való utalás természetesen nem véletlen.

Az újabb időkben a leszármazás krónikája új elemekkel dúsult. A legutóbbi hétéves elnöki időszak egyik fordulópontja volt a miniszterelnök Pierre Mauroy lecserélése Laurent Fabiusra 1984 júliusában. „Íme az a fiatal miniszterelnök, akit Franciaország számára kijelöltem” - François Mitterrand ezekkel a szavakkal jelentette be a tisztségben történt változást. A kommentátorok pedig rohanvást igyekeztek a leszármazás jeleit fellelni. „Fabius, a hűséges kis zseni”: ezt a címet a *Le Quotidien de Paris* adta az új miniszterelnökről szóló cikkének. „Ragyogó tehetségű fiatalember”, „hű a hűségesek között” - záporoznak a jelzők, hogy kiemeljék Fabius fiúi kapcsolatát politikai atyjával. Ami igaz, az igaz: Fabius - legalábbis ami a politikai pályafutását illeti - az elnök csinálmanya. „A politikacsinálást egyébként az elnöktől tanulta... De - mint mindig - ez a »kiváló« fiatalember, aki mintha akkor is komótosan haladna, amikor rohannia kellene, gyorsan is tanul. Ért hozzá, hogyan ossza be a képességeit. Ez tette elfogadhatóvá ez elnök szemében. Ma viszont ennél többet és jobbat váránk tőle. Lionel Jospin-ről - a másik lehetséges szellemi utódról - soha nem fogjuk azt hallani, hogy hűtlenné lett Mitterrand-hoz, bár tudjuk, hogy ebben lenne némi igazság. Az új miniszterelnökről tudható, hogy olyan tökéletesen idomul a számára készített formába, hogy észre se lehet venni a különbséget. Íme ennyi a Fabius-rejtély”.⁵

Ez a kommentár - amely Fabiust atyja legjobb gyermekének állítja be, aki tökéletesen azonosul a számára kijelölt szereppel - összehasonlítja egymással Mitterrand két „gyermekét”, s utal a két örökös között esetleg elképzelhető villongásra. Ez a villongás 1985 nyarán konkretizálódik majd, amikor sor kerül annak a vezetőnek a kiválasztására, aki a szocialistákat fogja irányítani a törvényhozási választásokon. A kommentárok felhívják a figyelmet apa és fia közös tulajdonságaira: „Laurent Fabius - írja a *Le Quotidien de Paris*⁶ - olyan tanítványként

⁵ *Le Monde*, 1984. júl. 19.

⁶ 1984. júl. 16.

viselkedik, aki még mestere hangját és hangsúlyát is átveszi, és szinte karikatúraszámba menően utánozza annak kitérő magatartását”. Ezen kívül azonban mind a bal-, mind a jobboldalt zavarba ejti egy másik hasonlóság: a „kiváló” Fabiust kopaszsága és az a képessége, hogy jegyzetek nélkül tud a számokkal bűvészkedni - azaz egész „kinézete” - ellenállhatatlanul Giscard d’Estaing-nel rokonítja. A legitim örökösrel avagy egy másik univerzum, a Fabius matignon-i elődje által olyannyira lenézett „kastélyok világának” képviselőjével van-e akkor dolgunk?

Az elemzők egy pontban egyetértenek: a fiú szándékosan vette ugyan át atyja beszédmódját és viselkedését, de az atya is felismerte önmagát abban a sikerre orientált magatartásában, amely gyermekét oly csodálatraméltóan jellemezte. Fabiusban Mitterrand azt a fiatalembert látta, aki ő maga volt harminc évvel azelőtt: „A regényírók igazi csemegére bukkanhattak volna abban, ahogyan az élete végéhez közeledő Mitterrand azonosult a szocializmus elvesztett gyermekei közül a legifjabbikkal és a hozzá legközelebbivel”.⁷ Serge July így ír: „Az a legbámulatosabb, hogy mindketten valósággal megigézték egymást. Fabius számára Mitterrand az a mester, aki mellett a legjobban meg lehet tanulni a »politikát«. Mitterrand számára ebben a kapcsolatban több a narcizmus: Fabiusban ő ellenállhatatlanul azt a feltörekvő csillagot látja, aki ő volt a háború után” (1986: 186). Ugyanez a szerző nem habozik Fabiust és Jospin-t „Mitterrand féltestvér gyermekeinek, az elnök két kedvencének és bizalmasának” minősíteni, akik most „Ábelhez és Káinhoz hasonlóan hirtelen szembekerültek egymással”; olyanok ők, mint Mitterrand „bal- és jobboldali agyféltekéje” (uo., 255). Néhány hatalomban töltött hónap után a közvélemény a felmérések szerint Fabiust az új stílus megtestesítőjének tekinti; az újságírók azonban - akik felfigyeltek a kisebb súrlódásokra, sőt az államfő elégedetlenségére is - feszülten fürkészik az elnök és miniszterelnöke közötti kapcsolatok alakulását. Minden arra utal, hogy az V. Köztársaság alatt a fiúk - akik inkább szeretnek az örökös, semmint a hű tanítvány szerepében feltűnni - nehezen nyerik el az apák tetszését.

Vannak azért olyan leszármazások is, amelyek problémamentesek: például ilyen a kapcsolat Jacques Chirac és Georges Pompidou között. Tudjuk, hogy Chirac iskoláit Pompidou csapataiban végezte: 1962-ben került be a miniszterelnök kabinetjébe, s a két ember között hamarosan igazi baráti viszony alakult ki. Chirac maga is beszélt erről, amikor 1974. június 4-én miniszterelnöki székfoglalójában az általános politikai irányelvek kifejtése kapcsán a következőket mondta a Nemzetgyűlés előtt: „Georges Pompidou volt a tanítóm, ő ismerttetett meg a politikai élettel, neki köszönhetem, hogy belém ivódott az állam szolgálatának eszméje”. Gyakran felhívták már a figyelmet a két ember testi különbözőségére: egyikük kövérkés volt, a másik szikár. Kulturális különbség is volt az irodalom- és festészetkedvelő École Normale-os és az ENA-n diplomát szerzett - Pompidou szavával - „buldózer” között. De rátaláltak egymásra, s Chirac - ahogy egyik életrajzírója megállapítja - egy „második apára tett szert... Ha meg akarja szilárdítani a helyzetét, engedelmesskednie kell ennek az apának, ki kell találnia a gondolatát is, nem szabad ugyanolyan »jónak«, riválisának vagy örökösének mutatkoznia, hanem nélkülözhetetlenné, hű és engedelmes társsá kell válnia” (Desjardins, 1983: 92). Chiracot a maga odaadásában Pompidou iránt - amíg az utóbbi életben volt - a jelek szerint valóban nem foglalkoztatta semmilyen politikai öröklési probléma. Pompidou némely mondása hű képét adja ennek a viszonynak: „Ha azt mondanám Chiracnak, hogy ez a fa árnyékot vet rám, öt perccel később a fa már nem lenne ott”.

Chirac hűsége Pompidou emlékéhez példamutató. Chirac miniszterelnökként, majd a jobboldal vezéréként többször is emlékeztetett adósságára a néhai elnök iránt. A Pompidou-hoz való fiúi ragaszkodás ezen a ponton már a választási küzdelem részévé vált. A nehéz

⁷ Le Quotidien de Paris, 1984. júl. 16.

időben a hivatkozás a legitimitás eleme lesz: előbb természetesen a Pompidou-követőként ismert személyek - ilyen É. Ballardur - kerülnek előtérbe, majd a hivatkozás valósággal színpadi elemmé válik, mint például a diákzavargások idején a „Házi kérdések” című tévéműsorban. A Matignon-beli irodában a kamera sokszor elidőzik Pompidou képén, amely mindenható elkíséri Chiracot. Látunk egy templom tetejéről származó XVI. századi kovácsoltvas kakast is, amelynek kapcsán a miniszterelnök elmondja, hogy az Pompidou elnök ajándéka. A történetből megtudjuk, hogy egy nap Chirac tréfálkozva így szólt Pompidou-hoz: „Miniszterelnök úr, ha ez a kakas eltűnne, ne is keressék tovább a tettest, én voltam az”. Az idő múlt és Pompidou elhagyta a Matignon-t: „A költözködés kellős közepén - meséli Chirac - Georges Pompidou karon fogott és így szólt hozzám: »Jacques, ne legyen tolvajjá egy kakas miatt! Az öné, magának adom«”.⁸ Ezek szerint a „Házi kérdések”-ben a miniszterelnök asztalán levő kakas elsőrendű fontosságú elem. A franciáknak ebben a szimbólumban a dicsőséges leszármazás tanújelét kell látniuk. Ezt a leszármazást az érdekelt könnyen fel is vállalja, hiszen az atya már a tisztelettel övezett felmenő, illetve ősök között foglal helyet. Jegyezzük meg azt is, hogy itt szóba kerül a politikai hatalom átvitelének egy másik alapvető vetülete is: a köztársaság pantheonjába került személyekhez való viszony. A Pompidou-Chirac viszony nem olyan, mint amilyen magát Pompidou-t, illetve később Fabiust kötötte saját politikai Pygmalionjához. A leszármazásra való hivatkozás az átvitel kontextusában mint természetes kapcsolat, mint a kiemelkedő ősnek járó tiszteletadás mindig szívesen látott formája jelenik meg.

Az első típus (a Fabius megtestesítette *Pygmalion-féle leszármazás*) mellett a második értelmezés (*a leszármazásra való hivatkozás*) is jelen van az V. Köztársaság világában. Erre sok példát említhetünk. Giscard d’Estaing az 1981-es kudarc után Raymond Poincaréra fog hivatkozni. A leszármazás ebben az esetben kettős analógián alapszik: egyrészt Poincaréra mint olyan mérsékelt politikusra emlékezünk, aki vállalta a gazdasági szigort és ugyanakkor kiválóan tudta gondolatait átadni (1920-ban hét óra hosszat beszélt jegyzetek nélkül a Nemzetgyűlésben az általa követett gazdaságpolitikáról); másrészt pár évvel első köztársasági elnöki mandátuma lejártá után Poincarét visszahívták, hogy helyreállítsa az erősen megbillent gazdasági egyensúlyt. Annak, hogy Giscard ellátogatott Poincaré sírjához, igen pontosan meghatározható jelentése volt.

Tegyük hozzá, hogy élő államférfiak is lehetnek nagy ősök: egyik példánk lehet Mendès-France, akire igen sokan hivatkoztak annak ellenére, hogy ő maga még szimbolikusan sem jelölt ki magának örököszt; a másik pedig Antoine Pinay, aki a gazdasági viharok közepette kilencvenöt évesen is a stabilitás jelképe, a kiút lehetősége tud lenni: V. Giscard d’Estaing, R. Barre, majd később É. Ballardur is kinyilvánították kötődésüket a többségi Franciaország értékeihez azzal, hogy ellátogattak Pinay-hoz. Ballardur egyik első gesztusa az volt, hogy beszélgetésre ment Pinay-hoz; de a monetáris stabilitás megkerülhetetlen bajnokát annak idején már de Gaulle is kinevezte pénzügyminiszterré. Az élő értékhez fűződő másik rituálé, hogy a pénzügyek felelőse a frank minden egyes leértékelése előtt telefonon felhívja Pinay-t. A két különböző típusú hivatkozás - Mendès-France-ra, illetve Pinay-ra - a két Köztársaság közötti folytonosságot jelzi, és növeli azok legitimitását, akik élnek vele.

/.../

⁸ Idézi Desjardins (1983: 94).

A választás kérdése: a legitimitás jelei és rítusai

Emlékszünk, hogy kiinduló kérdésünk a rokonság metaforikus kezelésére vonatkozott a politikai szférában. Szembeötlő, hogy a francia rendszerben a politika teljes egészében családi ügynek számít. Az utóbbi kifejezés használata a különböző politikai csoportosulások megjelölésére maga is szignifikáns. A helyi politika szintjén a rokonság a hálózatok hordozója, míg országos szinten metaforikus értelmet nyer. Ám mind a valóságban, mind szimbolikusan állandó a rokonsági viszonyokra hivatkozó önmeghatározás. A rokonságra és a szövetségre történő hivatkozások fogalmi folytonosságot teremtenek a magán- és a közélet között; azt eredményezik, hogy a leszármazás és az ősök allegorikus emlegetése által a reprezentativitás témája valósággal naturalizálódik.

Láttuk, hogy - bár a politikum továbbörökítésének kérdése a legkülönbözőbb társadalmakban egyformán felvetődik - a hatalom átadásának és kontinuitásának problémája sajátos alakot ölthet, s ez a helyzet a francia elnöki rendszerrel kapcsolatban is. Az V. Köztársaság megkívánja az elnök és utódja közötti szimbolikus kapcsolat létét, miközben állandó a feszültség egyfelől az azonosság keresése, másfelől a különbözőség igénye között. Ebből adódnak a leszármazásra való gyakori utalások, valamint a politikumnak az időhöz való sajátos viszonya, amely leginkább a politikusaink szívéhez olyannyira közel álló megemlékező rítusokban, azaz a múlt felidézésében nyilvánul meg. Mindennek nyilván az az oka, hogy az építmény minden szintjén nagy jelentőséget tulajdonítanak a vertikális generációs viszonyoknak („őseid folytatója vagy”); de az is, hogy a csúcson a kontinuitás alapvető követelmény: hogyan biztosítható a politikai szereplő és a kezes személyének reprodukciója (távol vagyunk az angliai „kétfejű” szisztémától). Ebben a helyzetben a szövetség tematikája is erősen jelen van: a szuverén egységével szemben szüntelenül meg kell jeleníteni az uniót. Politikai terminusokkal ez azt jelenti, hogy a szövetségeknek, amelyek a bázis szintjén és a csúcson is köttetnek, természeti tényekként kell megjeleníteniük. Nem szabad a látványosság elemeként szerepelniük, mint a IV. Köztársaság idején: a kontinuitás és a leszármazás ezentúl elsőbbséget kap a szövetséggel és a különbségek túlzó hangsúlyozásával szemben, amely annyira jellemző volt a megelőző rendszerre. De azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy bizonyos jelekből nem következtethetünk-e arra, hogy elmozdulás történt: megjelentek olyan csoportok, amelyek a korosztályi hovatartozást helyezik előtérbe, és visszatérően a szövetségkötés bonyodalmai is a politikai „névházasság” szokatlan formájában.

Látható, hogy a leszármazás, az ősökre való hivatkozás és a szövetség olyan „kapós gondolatok”, amelyek hasznosak lehetnek a szuverenitás átadásának megfogalmazásában a politikai élet bonyodalmai közepette. Ez a tematika - anélkül hogy megszüntetné az esetlegeséget, a kockázatokat és a bonyodalmakat - a hatalom átadásának szimbolikus megszervezését jelenti. Nagy munka vár még ránk, ha meg kívánjuk érteni azokat a szimbolikus működéseket, amelyek a hatalomhoz való viszonyunkat szervezik. Értékes segítséget jelenthet, ha a mi társadalmainkban gyűjtött anyagot összehasonlítjuk az antropológusok által vizsgált másféle politikai világok nyújtotta anyaggal. Ugyanis a szuverenitás, illetve továbbörökítésének problémája mindenütt egyforma élességgel vetődik fel. A politikai képviselő modern színrevitelének elemzése lehetővé teszi, hogy világosabban lássuk a választást meghatározó rituális és fogalmi elemeket. Az elemzés megismertet bennünket azokkal a bonyolult folyamatokkal is, amelyek részt vesznek a legitimitás megteremtésében, és amelyek világunkban a hatalmi viszonyokat szabályozzák. Az utóbbiak egyáltalán nem korlátozódnak az elszigetelt egyének és az állami intézmények mindenhatósága közötti összecsapásokra, hanem - mind a kormányzók, mind a kormányzottak oldalán - emberi lények cselekvéseit és annak a számukra adott szimbólumrendszernek a koherenciáját jelenítik meg, amelyet a konkrét élethelyzetekben felhasználnak és át is alakítanak.

Befejezés

Társadalmainkban - ma inkább, mint valaha - időszerűvé vált a politikum vizsgálata. Mindenütt - Keleten éppúgy, mint Nyugaton - érződik annak szüksége, hogy pontos és szabatos elemzésnek vessék alá a közösséget, valamint a kormányzók és kormányzottak közötti viszonyokat szabályozó hatalmi szférát. Túl sokáig elnyomott bennünket az állam; megbabonázott bennünket az a tény, hogy a modern világ minden szögletében intézményekbe, hivatalokba, szervezetekbe ütközünk, még hozzá olyan mértékben, hogy ez a nyilvánvaló tény egymással egyre nehezebben összeegyeztethető és a leírás tárgyának tekintett világtól egyre távolabb kerülő absztrakciókhoz vezetett. Ma, amikor a politikum problémaként jelentkezik és amikor az állampolgárok a hatalom kérdésén és következményein töprengenek, körültekintőbb megközelítésre van szükség. Szerintünk azok az eszközök, amelyeket a politikai antropológia lépésről lépésre kidolgozott, segíthetnek a mai világ kérdéseinek megközelítésében és a problémakör lényegének megértésében. Két okból is: először, mert ez a módszer a klasszikus filozófiával való szembehelyezkedésből született, egészen pontosan a politikai kötelék hiányával jellemzett természeti állapot hipotézisével való szakításból. A „primitív” társadalmakat vizsgáló antropológusok egyik alapvető eredménye az volt, hogy kimutatták: az állam hiánya egyáltalán nem jelenti a politikai viszonyok hiányát is. A politikai kötelék egyetemességét kimondva az antropológia egyúttal bejelenti igényét olyan megfelelő elemzésekre, amelyek immár nem elégszenek meg mesterségesen elszigetelt „rendszerek” vizsgálatával. Egyszersmind - s ez a módszer másik aspektusa - a figyelmet ráirányítja a hatalmi viszonyokra, függetlenül attól, hogy azok szilárd intézményes keretekben jelennek-e meg vagy nem.

Az egzotikus társadalmak vizsgálatának tanulságai, az etnológusok által a távoli területeken elvégzett hatalmas munka eredményeképpen ma már másképp látjuk a politikum kérdését azokban a világokban, amelyekben másféle szerveződések adnak keretet az életnek. Megfelelő módszereket kellett találni azoknak a hierarchiáknak és erőviszonyoknak elemzéséhez, amelyekben szerepet játszik a szimbolikus dimenzió, s amelyek kifejezetten utalnak a természetfölötti szférára. A politikai antropológia területének sajátosságai azonban egy félreértésre is módot adtak a módszer kapcsán. A módszert gyakran az archaikus formák vizsgálatához kötötték, és úgy vélték, hogy - mivel szinte semmi köze a modern világhoz - az állammal rendelkező társadalmakat elemző kutató nemigen használhatja sikerrel. Mintha az antropológia megfigyelési módszerei és ismeretelméleti célkitűzései a semmibe vesznének, amikor saját világunk felé fordulunk. Ebből adódik a két társadalomtípus valóságos elszakítása egymástól, ami az etnológusokat a mienktől alapvetően különböző gyakorlatok szemtanújának és elemzőjének szerepére kárhoztatja. Véleményünk szerint ez a felfogás téves, s ennek bizonyítását meg is kíséreltük a megelőző fejezetekben.

Az antropológiai megközelítés éppen olyan jól alkalmazható a mi politikai valóságunk elemzésében, mint a trobriandiak, a nuerek vagy a szváziföldiek esetében. Lehetővé teszi számunkra, hogy a modern állam legbelsejéig hatoljunk, és hogy leírjuk a politikai cselekvés dinamikáját, valamint az általa hordozott jelentéseket. A távoli társadalmak vizsgálata az antropológusokat arra indította, hogy elgondolják a politikum egybeépülését a többi társadalmi dimenzióval. A meggyökeresedett hagyománytól eltérően, amely hangsúlyozza a politikum függetlenségét más dimenzióktól, a beágyazottság gondolata véleményünk szerint nagyon is alkalmas a mi társadalmaink működésének vizsgálatához. A hatalom és a legitimitás szoros kapcsolata - amely a mi általunk ismert politikai képviselőt jellemzője -

ebben a perspektívában nyeri el teljes jelentőségét. A továbblépés érdekében itt is be kellett vezetnünk a politikai térnek azt a fogalmát, amelyet jól ismernek a társadalmi kapcsolatok területi elvű megközelítéséhez hozzászokott antropológusok. Hasonlóképpen, a politikai reprezentativitás szülőhelyéül szolgáló hálók elemzése is hozzásegít a hatalmi folyamatok konkrét gyökereinek és a politikum társadalomba ágyazottságának felismeréséhez, valamint a politikumot megtestesítő és gyakorló személyek, az „államférfiak” kiemelkedésének megértéséhez.

Egy olyan alapvető jelenség, mint amilyen a választásnak juttatott szerep a demokráciákban, megérdemli, hogy teljes komplexitásában tárgyaljuk. A szuverenitás színrevitelének tekintett politikai képviselet szimbolikus tartalmait csak akkor vizsgálhatjuk megfelelően, ha a kormányzók és kormányzottak közötti viszonyokhoz tapadó imaginárius szférát is górcső alá vesszük. Az antropológus számára igen lényeges, hogy a vizsgálat körébe bevonja azokat a szimbólumokat és rituálékat, amelyekkel a politikai szereplők élnek. A történelmi és földrajzi eredetű diszkontinuitások itt sem leplezhetik el ama tényezők univerzális jellegét, amelyek a szuverenitás helyéhez és a lényegileg velejáró továbbörökítés követelményéhez kötődnek. E tényezők állandóságáról tanúskodnak a szemünk előtt lezajló színjátékok, a politikai képviselet színrevitelei, amelyek mozgósítják a hatalom képviselőinek és a kommunikáció szakértőinek összes energiáit. Ugyanakkor gazdag információkat nyerünk a képviselet szimbolikus feldolgozásáról is.

Az antropológusra vár a feladat, hogy szüntelenül igyekezzon továbbvinni azoknak a szavaknak, tetteknek és bonyodalmaknak elemzését, amelyek a politikai cselekvést semmi máshoz nem fogható drámává teszik.

Fordította: Dévényi Levente

¹ Gazdaság és társadalom, 1, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987: 37-38. old. (Erdélyi Ágnes fordítása).

² Uo., 45. old.

³ Uo.

⁴ Uo.

⁵ Uo.

⁶ Uo., 231. old.

⁷ Uo., 46. old.

⁸ A politikai rituálé és a hatalom átadása kapcsán korábbi elemzéseinket folytatjuk és mélyítjük el (Abélcs, 1988: 1989b).

⁹ Az 1986. febr. 17-i Le Monde-ban közölt elemzés nyomán.

Forrás: *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin, 1990.

Ted C. Lewellen

A politika az ipari társadalmakban

Sehol nem mosódott el annyira a határ a politikai antropológia és a politikai szociológia között, mint a modernizáció és az ipari társadalom formális politikai intézményeinek vizsgálata területén. Az antropológiát hagyományosan tárgya alapján jellemezték - informális politikai struktúrák aránylag zárt preindusztriális társadalmakban -, illetve azzal, hogy a résztvevő megfigyelést tekinti elsődleges kutatási módszerének. Újabban azonban az antropológusok figyelme mindinkább a fejlődő nemzetek törzsi csoportjainak politikai integrációja (vagy annak hiánya) felé fordult, illetve olyan formális politikai struktúrák felé, mint a pártok, kormánybürokráciák, sőt multinacionális korporációk. Az ilyen kontextusokban nem feltétlenül lehet az adott kultúrában való elmerülés útján információt gyűjteni. Mivel egy országos politikai párt tetszőleges számú kulturális választóvonalat átmetszhet, így az interjúkészítés, kérdőíves vizsgálat és a dokumentumok tanulmányozása igen hasznos kutatási technikáknak bizonyulhatnak. Míg az ember néhány machete árán „bevásárolhatja magát” egy janomami faluba, egy multinacionális cég alelnöke esetleg kevésbé nyerhető meg efféle ösztönzéssel, olyannyira, hogy alkalmasint még a legalapvetőbb információkhoz való hozzáférést is megakadályozhatja. Ilyen esetben az antropológusnak nem kell a hepatitisz vagy a lárvaevés rémével szembenéznie, ám teljesen másfajta problémákkal igen, és az információ hozzáférhetőségének megfelelően kell kutatási módszereit megválasztania. Ennek egyik eredménye az, hogy a modern politikai rendszerekről íródó mind nagyobb számú antropológiai tanulmányok, bár egyenként igen magas színvonalúak, együttesen szemlélve meglehetősen esetleges, „fogd ahol éred” megközelítést tükröznek.

Az elméleti közös nevező hiánya ellenére ezeknek a tanulmányoknak igenis van sajátosan antropológiai jellege. A politikát nem mint analitikusan elkülönülő területet kezelik, hanem mint egy tágabb kultúrába ágyazódó alrendszert. A horda vagy a törzsi falu modern megfelelői, a kis szegmensek mint az egész képviselői képezik vizsgálat tárgyát. A hangsúly a formális szervezet hátterében húzódó informális mechanizmusokon van.

Tradicionális kultúrák a modern államokban

Azoknak a tradicionális társadalmaknak a sorsa, amelyek egyszer csak egy modern állam által bekebelezve találják magukat, mindig is számot tartott az antropológusok érdeklődésére. A valaha írt legrégebbi néprajzi monográfia, Lewis Henry Morgan 1877-es irokézekről szóló munkája és James Mooney 1896-os szellemtánc-monográfiája egyaránt a rezervátum kontextusában vizsgálja az amerikai indiánokat. A legtöbb ilyen tanulmány azonban szigorúan a vizsgált csoportra összpontosít, különösen a strukturális funkcionalizmus virágkora idején, amikor a törzsi csoportokat teljesen autonómnak tekintették. Egy ennél újabb keletű tendencia nyomán maga az állam kerül a vizsgálat homlokterébe mint a dráma egyik szereplője, miáltal a hangsúly átkerül az államba bekebelezett csoport és az ország kormánya közötti interakcióra.

Politikai etnicitás és retribalizáció: a hauszák

A modernizációval foglalkozó korai elméletírók úgy tartották, hogy a modernizáció elkerülhetetlenül etnikai uniformizálódáshoz vezet. Látszólag a régi törzsi lojalitás újonnan a központosított nemzetállamhoz fűzi tagjait, maga a politika pedig detribalizálódik abban az

értelemben, hogy az érdekcsoportok és pártok átmetszik a helyi és etnikai csoportok határait. *Customs and Politics in Urban Africa* című művében (1969) Abner Cohen azonban rámutat, hogy épp az ellenkezője is megtörténhet: a modernizáció maga is előidézheti az etnikai identitás átalakulását és megerősödését.

A nigériai *hauszák* elismert kereskedők, akikről széles körben úgy hírlík, hogy megbízható üzletemberek, kizsákmányolók, bajkeverők és saját szakmájuk zseniális művelői. Legalábbis az utóbbi feltevésben van némi igazság, bár zsenialitásuk inkább kereskedelmi hálózatuknak tudható be, semmint kiemelkedő egyéni tehetségüknek. A hauszák se nem pásztorok, se nem farmerek, így hatékonyságuk terén kell behozniuk az általuk áruba bocsátott szarvasmarhák és kóladió termesztésének kontrollálása terén tanúsított hiányosságot. A déli erdősávban élők nem tudják fedezni saját hússzükségletüket, mivel a cecelegyek két hét alatt elpusztítanak a csordát. Az északi szavannák lakói nagyra értékelik a kóladiót, ám maguk nem tudják megtermelni. A két ökológiai zóna közötti kereskedelem nem egyszerű dolog, mivel a szarvasmarha az őserdőben nagyon hamar elpusztul, míg a kóladió rendkívül romlékony, tehát nem lehet egyszerűen csak átszállítani ezeket a javakat egyik területről a másikra és megvárni, míg a legjobb áron lehet túladni rajtuk. A készletekre és a keresletre vonatkozó információt már a termékek szállításának megkezdése előtt be kell szerezni. Mindemellett arra sem lehet számítani, hogy az adásvétel pillanatában a kereskedők és a vevők rendelkeznek a szükséges pénzzel. A hausza kereskedelmi hálózat mindkét technikai problémán sikerrel úrrá lett: a piaci feltételekre vonatkozó információ rendkívül gyorsan halad végig a rendszeren, míg a hauszák gyakorlatilag monopolhelyzetre tettek szert a hitel és bizalom terén. Ebben a kereskedelemben semmi primitív vagy kisszerű nem fedezhető fel: az ügyletek többmillió dollár értékű javakat mozgatnak meg, és a hauszák nagy többségének vagyona és bevétele a kóladióval és szarvasmarhával való kettős kereskedésből származik. Noha a hauszák rendkívül kifinomult ismeretekkel rendelkeznek a bankügyletek, biztosítás és jogi dokumentumok terén, igen egyszerű módon előnyben részesítik a bizalmon és reciprocitáson alapuló partnerkapcsolatokat.

Cohen tanulmányának középpontjában Ibadan város Sabo nevű hausza negyedének retribalizációja áll. Alig pár évtizeddel korábban Sabo nemigen volt több, mint egy nagyrészt jorubák lakta falu hausza körzete, de ahogy Ibadan nagyvárossá nőtte ki magát, a hausza befolyás csökkent. A második világháborút követően, a függetlenség beköszöntével a frissen felszabadult nemzet központi kormányzata az ország egyesítésére törekedve egyrészt a pártpolitikára helyezte a hangsúlyt, másrészt elítélte a tribalizmust. Ez a kétfajta nyomás összegződve csökkentette a hagyományos hausza főnökök hatékonyságát, míg a „kiházásodás”, az endogámia feladása, illetve a fiatalok lázadása a törzsi életforma ellen a hauszák teljes detribalizációjával fenyegetett. A hauszák nem voltak különösebben öntudatosak vagy defenzívek törzsi örökségük tekintetében, annak azonban mindinkább tudatára ébredtek, hogy kereskedelmi hálózatuk, és rajta keresztül megélhetésük etnikai kohéziójuktól függ.

A hauszák azzal válaszoltak erre a politikai és gazdasági kihívásra, hogy ismét hangsúlyossá tették a törzsi egységet. Ennek a folyamatnak a fő eszköze egy Tidzsinijia nevű muzulmán vallásos testvéri szövetség kialakítása volt. Azelőtt a hauszák többsége, a jorubákhoz hasonlóan, elég nemtörődöm módon viszonyult a vallásához. A tidzsinijia ezzel szemben igen puritán vallásgyakorlatot vezettek be, amelyhez egy intenzív közösségi rítus is hozzátartozott, amely világosan elkülönítette őket a morálisan alacsonyabbrendű nem hauszáktól. A Tidzsinijia emellett létrehozott egy olyan egyházi hierarchiát, amely erős rituális vezetőket biztosított, akik betöltötték a törzsfőnökök hanyatló tekintélye nyomán keletkező hatalmi vákuumot. A retribalizáció útján a hausza etnicitás politikai tényezővé vált, amelyet fegyverként használhattak a kereskedelmi monopóliumuk fenntartásáért folytatott harcban. A

modernizáció erői így az exkluzivitás egy olyan fokára kényszerítették rá a hauszákat, amilyen a múltban még soha nem fordult elő.

Cohen az asszimilációtól eltérően úgy tekinti ezt a tendenciát, mint a modernizációs folyamat normális elemét. A retribalizáció és a detribalizáció egyidejűleg ugyanazokat a csoportokat is érintheti: előfordulhat, hogy egy törzsi csoport a nemzetgazdaságban és az érdekcsoport- vagy pártpolitikában való fokozottabb részvétel útján egy szinten integrálódást mutat, míg egy másik szinten hangsúlyozni kezdi kulturális különbségét.

A politikai etnicitást, avagy az etnicitás politikai célok elérésére történő szándékos felhasználását nem szükséges konzervativizmusnak vagy a folyamatosságra való törekvésnek tekinteni. Bár a folyamat során nagy hangsúlyt kaphatnak a régi struktúrák és a hagyományos vélekedések, mindazonáltal a gondos megfigyelés rávilágít, hogy ezek funkciója ilyenkor radikálisan megváltozik.

Politikai alkalmazkodás a rezervátumok kontextusában: a mapuche indiánok

A posztkoloniális Afrika esetében a modernizáció nyomán számos törzsi csoport belecsöppent az állami szintű politikába. A modernizáció ennél gyakoribb hatása azonban az, hogy a bennszülött csoportok elveszítik korábbi politikai autonómiájukat, míg azonban kizárják őket az országos politikából, amint ez történt és történik jelenleg is az Egyesült Államokban élő indiánokkal. Ahol tiszta politikai, technológiai és gazdasági dominanciáról beszélhetünk, ott a törzsi politikának folyamatosan jelentős változásokon kell keresztülmennie, hogy alkalmazkodjon a domináns hatalom aktuális szeszélyeihez. Az őslakók kormányzati berendezkedése itt két tűz közé kerül, hiszen egyformán feladata, hogy kielégítse a közösség igényeit és az, hogy megadja az államnak, ami az államé. Az egyik lehetséges megoldás, amit az Egyesült Államok néhány puebló rezervátumában figyelhetünk meg, hogy az indiánok névleges főnököket delegálnak mindazon fórumokba, amikbe a szövetségi kormányzat ezt elvárja tőlük, ám saját, hagyományos politikai berendezkedésüket ez nem érinti. Ez azonban nem járható út azokban az esetekben, amikor az adott közösség anyagilag nagyban a nemzeti kormányzat jószívűségére van utalva, illetve ahol a nemzeti kormányzat rendkívül intruzív politikát folytat. L. C. Faron (1967) etnohistoriai elemzése a Chilében élő mapuche indiánokról egy olyan törzsi politikai rendszert mutat be, amely a folyamatos változás állapotában van, hogy érzékenyen tudjon reagálni a chilei kormányzati politika gyakori változásaira.

Hagyományosan a mapuchéknál nem létezett központosított politikai hatalom. A társadalmi alapegység a rokonsági csoport volt, melyet egy korlátozott hatalommal bíró öreg családfő, a *lonko* irányított. Ehhez képest az európai hódítókkal való szembeszegülés több mint háromszáz éve alatt kialakult egy erős fegyveres szervezet, nagyhatalmú katonai vezetőkkel. A múlt század derekára, egy aránylag békés ellenállással fémjelezhető időszak végén a mapuchékon növekvő nyugtalanság vett erőt, mivel az addig fegyveres erővel megtartott földjeiket család jogi aktusok során elorozták tőlük. Kihasnálva azt, hogy a kormányzat erejét jórészt leköti a Peru és Bolívia ellen vívott Csendes-óceáni háború (1879-83), a mapuchék megszervezték utolsó nagyobb fegyveres felkelésüket. Ez a próbálkozás azonban lesújtó vereséggel zárult, földjeiket elkobozták, népüket pedig egy aránylag kis területű rezervátumban telepítették le.

A chilei kormányzat szívesebben vette, ha az ügyletek során minden rezervátumot egyetlen főnök képviselt. Ez a fajta politikai centralizálás idegen volt a mapuche hagyományoktól, de az ellenállás évszázadai során kialakult erőskező katonai vezetői poszt megfelelő precedenst jelentett, amire alapozva békeidőben is létrejöhetett az egyszemélyi vezető hivatala. Ez

természetesen azzal járt, hogy mind a *lonkók*, mind a kisebb katonai vezetők kezébe az eddigénél kevesebb hatalom jutott. A szövetségi kormány azzal járult hozzá az új tisztség megerősödéséhez, hogy háromszor akkora földterületet juttatott a főnöknek, mint bárki másnak a rezervátumban, mindezt egy olyan időszakban, amikor a föld ritka és értékes tulajdonnak számított. Ezen felül a főnök bizonyos korlátozott jogi ellenőrzési jogkört is kapott a földtulajdonlás tekintetében, miáltal többnyire ő lépett föl a kormányzati szigorító intézkedések végrehajtójaként, és így egy idő után közvetve vagy közvetlenül egyszemélyben gyakorolt kontrollt a közösség minden vagyona fölött. Bárki, aki a rezervátum területén akart új háztartást létrehozni, a főnöktől kellett engedélyt kérjen. Ez rendkívül körülményessé tette a konfliktusok rendezésének hagyományos módját, amikor is az érintett felek valamelyike egyszerűen máshová költözött. Nem volt más lehetőség, mint engedelmeskedni a főnöknek. Ráadásul a főnökök felelőssége lett, hogy közvetítsenek az Indián Ügyek Hivatala felé, illetve hogy betartassák az ősi mapuche szokásjogot. A centralizált hatalomnak ez a formája teljes egészében a rezervátumrendszerrel és a szövetségi kormánynak az őslakosok politikájába való beavatkozásától függött.

Az 1950-es évekre azonban a rezervátumfőnök uralkodói pozíciója már a nemzeti kormányzat szemében is mindinkább szálkát jelentett, holott eredetileg ez hozta létre magát a tisztséget. Egy erőskezű főnök ugyanis nemcsak arra képes, hogy kizsákmányolja a népet, hanem arra is, hogy megvédje a külső kizsákmányolástól. Hogy a főnökök hatalmát tudatosan megtörje, a chilei kormányzat elkezdte a mapuchékat mint chilei állampolgárokat az ő megkerülésükkel egyéni elbánásban részesíteni. Mint megjósolható, az eredmény az lett, hogy a főnökök hatalma csaknem olyan gyorsan semmivé lett, mint ahogyan keletkezett.

Ennek a hatalomnak egy része visszajutott a *lonkók* kezébe, akiknek azonban még így is igen korlátozott és hagyományos maradt a mozgástere. Minthogy azonban egyre intenzívebbé vált az interakció a mapuchék és tágabb társadalmi környezetük között, míg földjeik is egyre nagyobb fenyegetésnek voltak kitéve, nagyobb szükség volt közvetítőkre mint valaha. Bár formálisan a rezervátumban élő közösséget továbbra is a főnök képviselte (akinek mandátumát az igazán nehéz pillanatokban mindig megerősítették), létrejött a politikai érdekképviselő új mechanizmusa, a politikai nyomásgyakorló csoport. A *Corporación Araucana* azzal a céllal alakult meg, hogy a rezervátumok fenntartásáért és az indiánoknak nyújtott nagyobb kormányzati segítségért harcoljon. Egy ellentétes érdekeket képviselő kisebb csoport, az *Unión Araucana* a kapucinus rend égisze alatt jött létre, és a mapuchék a chilei társadalomba való betagozódásának elősegítését tűzte zászlajára.

Összefoglalólag azt mondhatjuk, hogy a mapuchék esetében egy érzékenyen reagáló alkalmazkodási folyamatot figyelhetünk meg, melynek kezdeti szakaszában a hatalom a rokonsági csoportok vezetőinek kezében összpontosult, majd kialakult a katonai vezetők rendszere, akik azonban egy idő után elvesztették hatalmukat, és szerepüket az erőskezű rezervátumfőnökök vették át, míg végül legújabbán a hatalom politikai érdekvédelmi csoportok kezében kötött ki.

Formális politikai intézmények a modern társadalomban

Max Weber mára klasszikussá vált tanulmányai a bürokrácia működéséről egy olyan korban íródtak, amikor az irányítás korábbi, személyesebb formáinak romjain éppen születőben volt a modern ipari szerveződés és adminisztráció. Ezekhez viszonyítva az új rendszerek kitűntek hideg tudományos racionalizmusukkal, termelés- és profitcentrikusságukkal és már-már embertelenül mechanikus hatékonyságukkal. A korábban nagyra tartott nepotizmus és

paternalizmus átadta helyét a tisztán képzettségen alapuló munkahely- és pozíciószerezésnek. A dolgozók személyes sorsa nem hatolhatott be munkahelyi környezetükbe, az ideális rendszer elvileg mintha tökéletesen független lett volna az egyéni személyiségtől.

A megközelítés alapvető különbségei ellenére a weberi modellt az ötvenes években felváltó durkheimi strukturális modell épp ugyanennyire dehumanizált képet festett a bürokráciáról. A bürokratikus szervezetekre úgy tekintett, mint olyan aggregátumokra, amelyeknek a struktúrája és funkciói túlnőnek az őket alkotó egyéneken. Elégséges tehát magának a szervezetnek a szintjén leírni a struktúrákat és funkciókat, az egyéni dolgozó figyelmen kívül hagyásával.

Mindkét modell jelenleg is védhető és számos fontos, ipari szintű szervezetekkel foglalkozó kutatás alapjául szolgál. Sőt, valójában sok lényeges tendencia, amely Weber idejében még éppen csak megjelent, mára már meg is szilárdult, amint az első látásra megállapítható például egy nagyobb korporáció hatalmi folyamatainak diagramjából. Mindazonáltal valami hiányzik - ugyanaz, ami a preindusztriális politikai rendszerek strukturális-funkcionalista vizsgálatából is: az egyén. A jóslatoknak ellentmondó módon az egyének nem váltak korporációkban dolgozó szürke egyenruhás robotokká, sőt, mintha épp az ellenkezője történt volna. Vine Deloria *Custer Died for Your Sins* (Custer a vérét adta bűneidért) című 1969-es könyvében azt a figyelemreméltó megállapítást teszi, miszerint meglehet, hogy a korporáció nem más, mint a tribalizmus fehér ember által megvalósított formája, azoknak a személyes, szemtől szembeni csoportidentifikációknak a létrehozása, amelyeket az amerikai őslakók megőrizni igyekeznek. Akárhogy is van, csupán a hangsúly minimális áthelyezésére van szükség ahhoz, hogy meglássuk a hideg racionalitás és kompjüterizált struktúrák mögött azokat az emberi lényeket, akik igenis behozzák és mindig is behozták a folyamatba saját életüket és személyiségüket, néha nem egészen racionális módokon lépnek egymással interakcióba, klikkeket és érdekcsoportokat alkotnak és éppannyira hajlamosak a formális szabályokat megkerülni, mint belül maradni rajtuk.

Mindez pedig persze már maga az az anyag, amiből az antropológia építkezik, és az antropológusok valóban nyitottak néhány igen újkeletű perspektívát bizonyos tisztességben megőszült bürokráciák vizsgálatában. Az antropológusok alapvetően két olyan elemre koncentráltak, amelyeket a politológusok nagyrészt figyelmen kívül hagytak: először is leírták az egy-egy formális szervezet keretében működő - osztály-hovatartozáson, érdekeken, életkoron és képzettségen alapuló - informális csoportokat. Másodszor, megmutatták a kapcsolatot a szervezet, az azt alkotó egyének és a tágabb környezet között.

A bürokráciák leírhatóak működésük racionalitásának foka alapján, weberi értelemben, az egyértelműen meghatározott célok és az elérésükre szolgáló formális szerveződés szerint. Az a rendszer, amely mereven racionális, amelyben a formális szabályok dominálnak és így a munkások és adminisztrátorok csak fix szerepek keretei között mozoghatnak, rövid távon sikeres lehet, ahhoz azonban hiányzik belőle a rugalmasság, hogy alkalmazkodni tudjon a változó körülményekhez. A skála túlsó szélén találhatók azok a szervezetek, amelyekben az informális szabályok az uralkodók. Ezekben a tagok egyénként lépnek fel, nem pedig mint szerepek vagy hivatalok, míg a döntéshozás a sokféle személyközi kapcsolaton alapul, mint például a konzultáció, a barátság, az intim kapcsolat, a frakciózás, a versengés vagy a nyílt ellenségesség. A harmadik lehetőség, mely mindkét szélsőségnél nagyobb stabilitást biztosít, a formális és informális mechanizmusok közötti egyensúly.

A bürokráciák nem zárt rendszerek, fennmaradásuk érdekében folyamatosan interakcióba kell lépniük környezetükkel és alkalmazkodni hozzá. Versengeniük kell más szervezetekkel a szűkös forrásokért, beleértve a hatalmat is. Olyan szolgáltatásokat és termékeket kell

kínálniuk, amelyek hatással vannak a többiek előjogaira és meg kell védeniük érdekszférájukat a versenytársaktól. A szervezet keretében dolgozó egyének egyszersmind külső személyes és szakmai hálózatoknak is a tagjai, tehát meg kell osszák idejüket és odaadásukat ezek és a szervezet között, ami szintén befolyásolja munkakörükben hozott döntéseiket is.

Az antropológus, képzettségénél fogva és a résztvevő megfigyelő egyedülálló státuszában kitűnő pozíciót foglal el ahhoz, hogy leírja az ilyen szervezetek mindennapos működéseit, azokat az informális szabályokat, amelyek az egyéni viselkedést szabályozzák, illetve az információs hálózatokat.

Bürokrácia és antibürokrácia a modern Kínában

Martin King Whyte elemzése a Kínai Népköztársaság-beli kommunista uralom kétarcúságáról (1980) rávilágít, hogyan lehetséges hivatalosan szankcionált antibürokratikus tevékenységgel ellensúlyozni a merev bürokratikus racionalitásra való immanens hajlamot.

Az ötvenes évek során a Nyugat mindvégig úgy tekintett Kínára, mint a bürokratikus totalitarianizmus iskolapéldájára. A szocializmus lenini-sztálini modelljét felhasználva Mao azt a célt tűzte maga elé, hogy a kínai társadalom valamennyi intézményét egybeolvasztja egyetlen gigászi bürokráciává, mely a rangok és a fizetések rendkívül komplex rendszere köré szerveződik. 1949 és 1958 között az állami káderek száma 720 000-ről 7 920 000-re duzzadt, hála a mezőgazdaság kollektivizálásának, illetve a tömegmédia, a művészetek és a külkereskedelem ellenőrzésére létrehozott erőszakos központi bürokráciáknak. Ami a munkaerőt illeti, a kínaiak még példaképükön, a szovjeteken is túltettek, hiszen gyakorlatilag száz százaléokban az állam szervezte a munkaerő elosztását és a munkások munkaidő utáni tevékenységének megszervezésére is lényegesen több kísérlet történt. A bürokratikus szervezetek még a társadalom családi és helyi közösségi szintjére is behatoltak: a városokban létrehozott utcabizottságokat tovább osztották tömbbizottságokra, majd még annál is kisebb egységekre, amelyek együttesen és egyenként feleltek a helyi gyárak működéséért, a higiéniaért, az egészségügy ellátásért, a bűnmegelőzésért és hasonló területekért.

Mindezt szükségszerűnek tűnt ahhoz, hogy egy olyan óriási területű és nagy népességű ország, mint Kína nemzeti egységként működhessen és meghatározott gazdasági célokat valósíthasson meg. Csak ezen a módon tudta a nemzet elkerülni a redundáns munkaszervezést és a helyi csoportvillongásokat, így tudta megszervezni a munkaerőt nagy formátumú munkálatokhoz és így tudott bizonyos fokú egyenlőséget biztosítani a javak és szolgáltatások elosztásában.

A kínai bürokrácia növekedésével párhuzamosan azonban kialakultak a megfelelő antibürokratikus tendenciák is, hogy kiküszöböljék a mereven hierarchikus szerkezetből adódó negatív hatásokat. 1967-ben maga Mao Ce Tung bélyegezte meg a bürokráciát mint felfuvalkodott, önelégült, tudatlan népséget, mely állandóan verseng a hatalomért és a pénzért. A hatvanas évek közepén lezajlott Kulturális Forradalomnak is az volt az egyik fő célja, hogy átrendezze a hivatalnokok sorait, akik addigra biztonságosan elbarikádozták magukat pozícióikban. A kormányhivatalnokoknak időről időre hátra kellett hagyniuk hivatalukat, hogy kétkezi munka vagy politikai továbbképzés során tisztuljanak meg burzsoá hajlamaiktól. Több kísérlet is történt arra, hogy megnöveljék a tömegek befolyását a döntéshozásban. Időnként *tacepaó*kon pellengérezték ki a felsőbb vezetők hibáit.

Emellett a kommunista párt időről időre kampányt indít a bürokratikus rutin megtörésére. Ilyenkor például kijelentik, hogy az adminisztráció által használt szabályrendszer és ügymenet a lelkesedés kerékkötői és hátráltatják a tömegek kezdeményezőkézségének kifejeződését.

Máskor központi szintű szervezeteket átköltöztetnek és helyi szintű szervezeteknek rendelnek alá, sőt arra is volt példa, hogy teljes gyárakat, egyetemeket és tudományos intézményeket helyeztek át aránylag kis településekre.

Whyte úgy véli, hogy ezek a látszólagos akadályok valójában inkább kiegészítői semmint ellenállási pontjai a kínai bürokratikus berendezkedésnek. Egy olyan társadalomban, amely az egyenlőséget tette meg legfőbb értéknek, a bürokrácia három fő veszély rejt magában: először is óhatatlanul a hivatalokkal járó érdekek kialakulásához vezet, másodszor fennáll a veszély, hogy a kialakuló hierarchikus rangrendszer betöltői különálló osztállyá szerveződnek és a legyőzött kapitalisták helyébe lépnek, végezetül pedig, ha minden hatalom az adminisztratív hierarchia kezében összpontosul, az egyszerű munkás teljesen ki lesz zárva a döntéshozási folyamatból. A bürokrácia tagjainak állandó átrendezésével és azzal, hogy a tömegeknek engedélyezi az aktív kritikát - persze bizonyos keretek között -, Kína képes volt kihasználni a modern bürokrácia nyújtotta előnyöket és ugyanakkor nem vált hűtlenné forradalmi ideáljaihoz.

Primitív politika a Kapitóliumon

Minden bizonnyal elkerülhetetlen volt, hogy előbb-utóbb az Egyesült Államok Kongresszusa is az antropológusok kritikus pillantásának tárgyává váljon. John Glenn szenátor közvetlen munkatársaként J. McIver Weatherford antropológus tökéletesen alkalmas pozícióban volt ahhoz, hogy résztvevő megfigyelést végezzen ezen a terepen, melynek nyomán megszületett *Tribes on the Hill* (Törzsek a dombtetőn) című munkája (1981). A könyv a népszerű ismeretterjesztés stílusában íródott és nézőpontja egy kissé talán hangsúlyozottabban és öntudatosabban antropológiai, mint feltétlenül szükséges lenne. A szerző a státuszrivalizálás, klánstruktúra, politikai szocializáció és rituálék terén kevés különbséget talál a Kongresszus és egy primitív törzs gyakorlata között. Mindegyik fejezet egy-egy, az irokézekről, az Amazonas-medencében lakó saventéktől, az új-guineai felföldön élő kawelkáktól vagy az aztékoktól származó törzsi szokás leírásával kezdődik, amelyet aztán a szerző összevet a Kongresszus viselkedésével. Mindez egy idő után kissé felszínessé és szenzációhajhásszá válik, különösen, mivel a szerző soha nem teszi igazán egyértelművé, mikor tesz valamilyen általános megállapítást a politikai viselkedésre vonatkozólag, és mikor utal az említett törzsekre érvényesen pusztán a párhuzam kedvéért. Mivel némelyik analógia igen erőltettnek hat, általában inkább az utóbbiról van szó. Ha azonban kicsit megkapargatjuk a szöveget és túllépünk a tömegeknek szóló, népszerű antropológián, kiderül, hogy a szerző nagyon is lényeges megállapításokat fogalmaz meg az Egyesült Államok kormányzatának legfelsőbb szintű működéséről. Kiderül, hogy a valódi rendszer csak a legérzékenyebben mutat párhuzamot a középiskolai társadalomismeret-tankönyvekben leírt mitologikus képpel.

A jövő

Hosszú és kanyargós út vezetett el Evans-Pritchard nuer-monográfiájától Weatherford az Egyesült Államok Kongresszusának működéséről szóló művéig, ezt az utat azonban jellemzi egy bizonyos logikus elkerülhetetlenség. A népi kultúrák kezdeti, aránylag zárt rendszerű elemzésétől a politikai antropológia minden irányban kiterjedt, összetettebb lett és nagyobb területet vizsgál, mind az elmélet, mind az elemzett társadalmak tekintetében. Mint várható volt, ez nem csupán a politológiai vizsgálódások elmélyüléséhez és kiszélesedéséhez vezetett, de a fragmentáltság növekedéséhez is. Kevés jel utal arra, hogy a politikáról író antropoló-

gusok olvasnák egymás műveit, az egyes kutatások gyakorta elszigeteltnek tűnnek és sokszor nem épülnek eléggé a korábbi kutatásokra.

Bár a megközelítési módok széles skálája figyelhető meg, van jópár figyelemreméltó hiányosság is. A *process approach* és az akcióelmélet hajlamosak egyre nagyobb hangsúlyt fektetni a kognícióra, a döntéshozásra és a motivációra. A materialista perspektíva elmaradt valahol útközben. Vég nélkül születnek az elemzések arról, hogyan manipulálják a politikai drámák szereplői a jelképeket, szabályokat, normákat és szokásokat, de vajmi keveset foglalkoztak azzal, hogyan manipulálják a természeti, megfogható forrásokat, illetve hogyan hatnak ezek a források rájuk. A szociálantropológia egyik ígéretesebb fejleménye volt ökológiai elvek felhasználása annak bemutatásához, hogyan alkalmazkodnak a különböző társadalmi formációk a környezet változásaihoz - ez az orientáció igen értékesnek bizonyulhat a politikai viselkedés értelmezése során. A politika kutatói mindeddig szintén figyelmen kívül hagyták a kulturális antropológián belül megfigyelhető tendenciát a nagyobb mértékű kvantifikálásra.

Mivel rendszeresen jelennek meg az újabb és újabb politikai tanulmányok, várható, hogy ezek a hiányosságok nem lesznek hosszúéletűek. Ezen a ponton azonban a lényeg nem a még kisebb területre összpontosító etnográfiai megalkotása - bár természetesen ezek is értékesek -, hanem a már meglévő anyag összefogása valamilyen koherens rendszerben.

Az első nagyobb kihívás tehát a rengeteg elszigetelt elemzés nagyobbbléptékű elméletté kovácsolásával értelmessé tenni a politikai antropológiát. A második pedig a politikai antropológia relevánssá tétele. Ezen a téren nagy hiba lenne figyelmen kívül hagyni mindazt, ami akcióantropológia néven vonult be a szakterminológiába (és nem keverendő össze a jóindulatúbb akcióelmélettel). Szinte elkerülhetetlen, hogy az az antropológus, aki a hatalom működését vizsgálja a modern társadalomban, sokkal többet tudjon meg e hatalom hatásairól, mint amennyit egyáltalán szeretne. Az „elnyomás” például egy igen szép szó, amikor egy koktélpartin ejti el az ember, hogy fogjon magának egy hozzá hasonló liberálist, azonban igen csúnya szóvá válik, amint leereszkedünk a valódi elnyomottak szintjére, akik a legvalószínűbb módon éheznek, segítséget szenvednek, és talán kínozzák és megölik őket. Az antropológusok érzelmi ingerküszöbe egyénenként változó, így nincs is mód meghatározni azt a pontot, amelyen túl a tisztán tudományos kutatás aktív ellenállásba fordul. Az akcióantropológia (többnyire meddő) kísérlet arra, hogy éppen azokat a hatalmakat, amelyeket tanulmányozni kezdtünk, konfrontáljuk az objektivitás ilyen illúziójával és megpróbáljuk legalább a nyilvános feltárás által orvosolni a hatalom modern értelmezéséből fakadó hibák némelyikét. A *Cultural Survival* (kulturális túlélés) talán a legismertebb a specifikusan antropológiai akciócsoportok közül. Egyszerre működik nyomásgyakorló csoportként, a forrásokat kézben tartani próbáló központként és kommunikációs hálózatként, melynek célja a világszerte veszélyeztetett hagyományos társadalmak védelme. Bár az ilyen csoportok az antropológia egészéhez, sőt az emberiség egészéhez tartoznak, a politikai antropológusok különösen sokat tehetnek az elnyomó rendszerek feltárásáért és elemzéséért, illetve, ami nem kevésbé lényeges, a változtatás gyakorlati lépéseinek kidolgozásáért.

A jövő dönti el, képes lesz-e a politikai antropológia koherennsé és a modern világ változásaival járó problémák szempontjából relevánssá válni, de az mindenesetre biztos, hogy többé nem térhet ki eme feladatok elől arra hivatkozva, hogy még gyermekcipőben jár. A modern antropológia nem egy kiemelkedő jelentőségű műve nyert besorolást a „politikai antropológia” címkével jelölt rubrikába. Kétségtelenül lesz folytatás.

AJÁNLOTT IRODALOM

Britain, Gerald M. - Cohen, Ronald (eds.) *Hierarchy and Society* (Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1980). Az antropológia hagyományosan hajlamos volt az informális politikai struktúrákra összpontosítani. Ebben a kötetben az antropológus szerzők a formális bürokráciák felé fordítják irigykedő pillantásukat és azt a megállapítást teszik, hogy többnyire ezek működése éppúgy az informális interakciókon alapul. A górcső alá vett intézmények között olyanok vannak, mint egy amerikai egészségügyi központ, egy tartományi kormányzat Etiópiában, illetve a Kínai Népköztársaság tömeges bürokráciája. A könyv egy elméleti fejezetet is tartalmaz, amelyben a szerzők összefoglalják a formális szervezetekre vonatkozó antropológiai irodalmat és bemutatják saját modelljüket.

Huizer, Gerrit - Mannheim, Bruce (eds.) *The Politics of Anthropology* (The Hague, Netherlands, Mouton, 1979). Az antropológusok mindig is a szexizmus, rasszizmus, etnocentrizmus és kolonializmus elleni küzdelem élharcosainak tekintették magukat. Ez a kötet azonban abból az alapfeltevésből indul ki, hogy az antropológia maga is szexista, rasszista, etnocentrista és kolonialista. A szerkesztők azonban a pusztán önvádokon túllépve olyan írásokat gyűjtöttek össze, amelyek komolyan megvizsgálják egy „felszabadító antropológia” megteremtésének problémáit és lehetőségeit.

Seaton, S. Lee - Claessen, H.J.M. (eds.) *Political Anthropology* (The Hague, Netherlands, Mouton, 1979). A kötet egy chicagói konferencián elhangzott közleményeket tartalmaz és egyben megkísérel pontos helyzetképet festeni a tudományterületről. Ez olyannyira sikerül, hogy még az is kiderül belőle, hogy a politikai antropológia még mindig elszigetelt elméletek és néprajzi elemzések egyvelege. A fejezetcímek - Centrumok és perifériák, Hatalom és tekintély, Politikai kultúra - olyan tágak, hogy gyakorlatilag minden elfér bennük. A kohézió hiányától függetlenül az írások némelyike rendkívül színvonalas. A fejezetek közül több is foglalkozik ipari államok politikai rendszerével.

Weatherford, J. McIver *Tribes on the Hill* (New York, Rawson, Wade, 1981). John Glenn szenátor munkatársaként a szerző abban a helyzetben volt, hogy a Kongresszus termeiben alkalmazhatta a résztvevő megfigyelés módszerét. Az eredmények, melyeket ez utóbbi fejezetben is összefoglaltunk, eleven, humoros stílusban kerülnek bemutatásra, ami szélesebb közönség számára is befogadhatóvá teszi a könyvet. Néha ugyan nehéz Weatherford fekete humorát elválasztani a tudományos igényű megállapításoktól, például amikor a szenátorokat kannibálokhoz hasonlítja, a könyv fő megállapítása nagyon is egyértelmű: a Kongresszus olyannyira a különféle primitív rítusok végrehajtásával van elfoglalva, hogy már-már működésképtelenné vált.

Forrás: **Political Anthropology - an Introduction.** Bergin and Garvey, Westport, Connecticut, London, 1992, 11. fejezet.

Abner Cohen
Politikai antropológia:
a hatalmi relációk szimbolizmusának elemzése

Egy évtizeddel ezelőtt egy politika tudománnyal foglalkozó, kiváló tudós kivitelezte a politológia a szociálintropológia keretein belüli áttekintését, hogy megállapítsa azok hozzájárulását a politika tudományokhoz általában (Easton 1959). következtetése tömör volt és meggyőző: „Politikai antropológia még nem létezik”. Szociálintropológusok - érvel - a politikában csak indirekt módon érdekeltek, és így is csak annyira, amennyire az hatással van más bevett változóra a társadalomban. „A tisztán politikai megfontolások esetlegese a rokonsági struktúrára és annak általános társadalmi hatásaira fektetett hangsúly szempontjából” (1959:212).

Bailey néhány tömör és csípős ez elleni megjegyzésétől (1968: 281), Easton ítélete meg nem vitatott maradt. Mégsem tudok más, a szociálintropológiára tett megjegyzést felidézni, amely olyan romboló hatású és ilyen akadémiakusan felelőtlen lett volna, mint ez. Romboló hatású, először, mert Easton egyike a mai politikatudomány vezető alakjainak és nézetei hatalmas jelentőséggel bírnak a társadalomtudományi körökben. Másodszor, a politikai antropológiáról szóló cikke (1959) és elmélyedése a „politikai rendszer” fogalmában, népszerűvé tette őt a szociálintropológusok között (Gluckman & Eggan 1965), akik közül, úgy tűnik, néhányan nagy súlyt helyeznek az ő ítéletére. Még egy olyan kaliberű antropológus, mint Southall is elfogadni látszik Easton nézetét és mentegetőző megjegyzésekkel megelőzve a lehetséges Leach-féle „lepkegyűjtő”-vádakat, azt sürgette, hogy emelkedjünk felül gyengeségeinken, belekezdve a politikai rendszerek új, kifinomultabb, egydimenziójú osztályozásába (Southall 1965). Easton értekezése felelőtlen, mert alapja, úgy tűnik néhány olyan monográfia sietős elolvasása, amelyek történetesen épp az Ő munkája elkészülte előtt röviddel jelentek meg. Ahogy alább rámutatok, mellőz az antropológián belüli olyan egész eszmei áramlatokat, amelyek felmérhetetlenül hozzájárultak a politikatudományhoz. A legnagyobb baj az, hogy teljességgel félreérti a központi teoretikus problémák természetét, amellyel a szociálintropológia foglalkozik.

Easton úgy ír, mintha konszenzus lenne arról, hogy tulajdonképpen mi is az a politikai antropológia. Azonban ilyen konszenzus még nem létezik. Valójában a politológusok maguk sem értenek egyet a politikatudomány pontos tárgyköréről. Easton saját tárgyának egyik újabb áttekintésében (1968) megállapítja: „A politikatudomány még mindig keresi saját identitását” és az *A framework for political analysis* című könyvében, amelyet nemrégiben, 1969-ben adtak ki, még mindig az a kérdés foglalkoztatja, hogy milyen változókat kellene a ‘politikai rendszernek’ felölelnie. Ha manapság ez a helyzet a politikatudománnyal, amelyről Ő oly sokat tud, akkor nyilvánvalóan nem lehetett tíz évvel ezelőtt olyan biztos abban, hogy milyen változók bírtak nagy fontossággal a politikai antropológiával kapcsolatban.

Ez az ügy nem játék a szavakkal, nem definíciókkal vagy rivális diszciplínák közötti szócséplés kérdése. Az ügyek annál sokkal lényegesebbek, hiszen a szociálintropológiának a tudományon belüli szerepének tárgyához tartozó kérdések egészét vetik fel. Nemcsak Afrika és Ázsia függetlenségüket nemrég elnyert országainak változó társadalmairól, hanem a fejlett országok összetett társadalmairól is. Hagyományos vizsgálati tárgyunk - az izolált, kis méretarányú társadalom - sarkalatos politikai változásokon ment keresztül és többé már nem tanulmányozható úgy, mintha még mindig viszonylag autonóm lenne, hanem az új állam intézményes struktúráján belül kell szemlélni. Ez rábírja a szociálintropológiát, hogy

szembenézzon a politológiával, amely a második világháború óta egy nagyon erőteljes diszciplínává fejlődött mind pénzügyi és munkaerő-forrásokat, mind pedig a kormányokra és más diszciplínákra gyakorolt hatását illetően. Mi több, az elmúlt években mértékadó politológusok nagy számban betörték a „területünkre” és kutatásba kezdtek a harmadik világ új államainak politikájában.¹

Ezek a fejlődések éles megvilágításba helyezik az átmenet állapotát, amelyen a szociálantropológia most megy keresztül és szükségessé teszi a célok a módszerek és a teoretikus orientáció felülvizsgálatát. Felvetik a politológia és a szociálantropológia közti kapcsolat természetének kérdését is. Mit tudnak tanulni egymástól? Milyen munkamegosztást és kooperációt lehet létrehozni közöttük? Ezeket a kérdéseket hangsúlyozva a fő kérdés az: mi a politikai antropológia?

Központi teoretikus problémák a szociálantropológiában

Egy diszciplínát az általa vizsgált fő problémák határoznak meg. A ‘probléma’ ebben a szöveggörnyezetben a főbb változók közti interakció elemzésének szükségességére utal. Egy diszciplína fejlődése legalább annyira a változók azonosításán és azok izolálásán, mint azok összefüggéseinek elemzésén múlik. Ahogy egyszer Homans rámutatott, egyik lecke, amelyet régebbi tudományoktól megtanulunk, éppen az, hogy azon változók számát amelyekkel foglalkozunk, lecsökkentsük annyira amennyire merjük.

Az első fő teoretikus és módszertani áttörés a szociálantropológia fejlődésében akkor lépett fel, amikor Durkheim és később Radcliffe-Brown javasolták a szociológiai tények analitikus izolációját a történelmi és pszichológiai tényektől. Igaz, az elmúlt években ezt bírálat alá vette néhány antropológus, különböző alapokon. Ez a bírálat, azonban eddig a merevség ellen irányult és nem a teoretikus elvek ellen, amelyek alapját képezik ennek az elkülönítésnek. Még azok az antropológusok is, akik a szociálantropológiát egy fajta histográfiának tekintik és szükségesnek látják a történelmi adatok antropológusok általi elemzését, egyetértenek abban, hogy a társadalmi intézményeket nem lehet szociológiailag magyarázni a múlt terminusaival (Evans-Pritchard 1956:60). Hasonlóan, még a szimbólumok és a szimbolikus viselkedés tanulmányozásában, pedig ez a tevékenység szorosan kapcsolódik pszichikai folyamatokhoz, a szociális forma és a pszichikai forma elkülönítése szisztematikusan fenntartandó (Leach 1958; Gluckman 1963; 1968; Turner 1964).

Durkheim és Radcliffe-Brown általi teoretikus irányt követve, szociálantropológusok kifejlesztettek a társadalomhoz való, egy úgynevezett ‘holisztikus’ megközelítést és arra a tudományra összpontosítottak, amely ‘társadalmi struktúra’-ként lett ismert. Félretéve azonban a részletes teoretikus és módszertani megszövegezéseket, azt a kérdést kell feltenni: mit tettek tulajdonképpen a szociálantropológusok a társadalmi struktúra holisztikus tanulmányozása érdekében? A válasz a monográfia jellegű tanulmányokban lelhető fel, amelyeket ők adtak ki.

Nagyjából, a szociálantropológusok a társadalmi struktúra ‘holizmusát’ a specifikus intézmények korlátozott száma alapján interpretálták.

JEGYZETEK Abner Cohen tanulmányához

Meg szeretném köszönni Max Gluckman professzornak, Mrs A. Hayleynek és Mr. S. Feuchtwangnak az értékes megjegyzésekért és kritikáért; hibáimért ők semmilyen módon nem felelősek.

¹ Pl. lásd Coleman 1958; Post 1963; Sklar 1963; Mackintosh 1966 csak Nigériáról. Lásd még Geertz 1963; Apter 1965; Almond & Coleman 1960.

A monográfiák áttekintése megmutatja, hogy általában négy intézményes területre összpontosítottak: gazdasági, politikai, rokonsági és rituális. Az elvonatkoztatás magasabb szintjén, ez a négy intézményes terület magába foglal két fő változót: a politikait és a szimbolikus.

A gazdasági és a politikai elkülönítése a szociál-antropológiai tanulmányokban gyakran nagyon önkényes. Ami úgy lett ismert mint gazdasági antropológia, az lényegében a gazdasági folyamatok leírásának és a gazdasági kapcsolatoknak egy keveréke. A gazdasági aktivitás e két aspektusa két különböző fogalmi sémához tartozik, amelyeket két különböző diszciplína fejlesztett ki. A gazdasági folyamatok, az ember és a viszonylagosan szűkös források interakciójára utalnak. Gazdasági kapcsolatok viszont, a gazdasági folyamatokban érdekelt emberek közti interakcióra utal. A szociálantropológusok főleg a gazdasági kapcsolatokban, azaz az előállítás, a csere, az elosztás folyamatán belüli individuumok és csoportok közti kapcsolatokban érdekeltek, és azon szociálantropológusok többsége, akik vizsgálták a folyamatot, ezt főként csak addig tették, amíg a folyamat, hatással volt a gazdasági kapcsolatokra.² Ezek a gazdasági relációk azonban hatalmi relációk és így lényegileg politikaiak a politikai rend legfőbb részét alakítva bármilyen társadalomban.

A hatalomnak ez a két típusa, a gazdasági és a politikai, természetesen számos szempontból különbözők és különböző típusú szankciókhoz társulnak. De egymással közvetlenül, szorosan összefüggőek és számos kontextusban egymástól elkülöníthetetlenek. Mindkettőben lényegében individuumok és csoportok közti hatalmi kapcsolatokkal foglalkozunk, amennyiben ezeket a kapcsolatokat szerkezetileg teljesen úgy tekintik, mint az államigazgatás kiterjedését. Mindkét intézményben a kapcsolatok manipulatívak, technikaiak és instrumentálisak, ahogy az emberek a különböző helyzetekben céljaik elérésére szolgáló eszközökként és nem célokként használják egymást.

Hasonlóan a rokonsági és rituális, bár formájában elütő, nagyon sok közös van bennük és a köztük való különbségtétel gyakran önkényes, és néha félrevezető. Mindkettő normatív, kategorikus imperatívuszoktól függ, amelyek az ember pszichikai alkatában gyökereznek a társadalomban folyamatos szocializáció által. Mindkettő szimbólumokból és szimbolikus komplexumokból áll. Ezek a szimbólumok kognitívak, abban, hogy az ember figyelmét szelektív módon bizonyos jelentésekre irányítja. Affektívak abban, hogy sohasem semlegesek érzelmileg; mindig érzéseket és érzelmeket kavarnak fel. KONATÍVEK abban, hogy tette ösztönzik az embert. Ezek a jellegzetességek határozzák meg a szimbólumok hatását, amely egy kontinuumon változhat, a legkevésbé hatásos 'puszta jel'-től a leghatásosabb 'domináns szimbólum'-ig (Turner 1964; 1968).

A szimbólumok rendszerbe állnak dinamikus ideológiák vagy világképek keretén belül, amelyekben a politikai rend szimbólumai egybeolvadnak azokkal, amelyek az emberi létezés örök problémáival foglalkoznak: az élet és halál értelme, betegség és egészség, boldogtalanság és boldogság, szerencse és balszerencse, jó és gonosz. Ez a két szimbolikus komplex egy egységes szimbolikus rendszerben alátámasztja egymást.

A szimbólumok mindkét kategóriája, a rokonsági és a rituális egymással szinte felcserélhető módon, fel lett használva az individuumok és csoportok közti politikai csoportosulások és hatalmi viszonyok artikulálására. Rituális szimbólumok alakítják a rokonsági rendszer legnagyobb részét és rokonsági szimbólumok alakítják a rituális rendszer legnagyobb részét. Azt mondják, a rokonsági szimbólumok sajátos módon alkalmasak a változó interperszonális viszonyok artikulálására, míg a rituális szimbólumok sajátosan alkalmasak arra, hogy

² A gazdasági folyamatok antropológusok általi elemzése főként a közgazdaságtanhoz való hozzájárulást jelent (lásd Dalton 1969). Ezekről általában lásd még Firth 1967.

kifejezzék egy magasabb szint politikai relációit. Számos olyan eset van azonban, ahol a rokonsági ideológia kiterjedt populációk politikai szerveződésének kifejezésére szolgál centralizált és decentralizált társadalmakban egyaránt.

A **cyrenaica-i** (Peters 1960; 1967) és **tallensi** (Fortes 1945; 1949) beduinok például, politikai szerveződésüket rokonsági idiómákban fejezik ki. Ugyanez mondható el a királyságok szerveződéséről. A swázik teljes politikai struktúrája egy olyan leszármazási rendszerben fejeződik ki, amely átítatja az egész királyságot a legmagasabb szinttől a legalacsonyabbig (Kuper 1947). Más központosított társadalmakban a rokonsági szimbólumok a politikai csoportosulásokat és politikai viszonyokat csak néhány szinten fejezik ki. A mambwék között (Watson 1958) és a Luapula völgyi lundák (Cunnison 1959) a politikai struktúra stabilitása a csúcson a 'perpetuális rokonság' viszonyainak terminusaival van szimbolizálva. Másrészt az asantik között csak a politikai struktúra alsóbb része szerveződik rokonsági alapokon (Fortes 1948). Még ha nagyban szemléljük is az interperszonális viszonyok szimbolizmusát, kortárs ipari társadalom, láthatjuk, hogy ezek a szimbólumok informális politikai csoportosulások egy végtelen sorát artikulálják, amelyeknek működése a társadalom totális politikai struktúrájának egy alapvető része.

Hasonlóképpen a rituális szimbólumoknak, nem szükséges a viszonylag magas szintű, nagyarányú, politikai csoportosulások artikulálásában kizárólagosan részt venniük és úgy tekinthetők, mint amik az interperszonális viszonyok különféle típusait fejezik ki. Ahogy Gluckman (1962) rámutatott, a legtöbb törzsi társadalomban az interperszonális viszonyok nagyon 'ritualizáltak'. Számos mediterrán és latin-amerikai országban is az isten-király, a compadrazgo intézménye által teremtett rituális rokonsági viszonyok extenzív használatba vannak véve az interperszonális viszonyok és csoportosulások különféle típusainak szerveződésében néhányszor társadalmilag egyenlők közt, máskor pedig nem egyenlők közt (Mntz & Wolf 1950; 1956; Pitt-Rivers 1958; Deshon 1963; Osborn 1968).

Rokonsági szimbólumok és rituális szimbólumok roppant módon egymástól függőek és egyik kategória sem működhet a másik nélkül. A köztük való különbségtétel gyakran nem objektív szociológiai elemzésen alapul, hanem meghonosodott gyakorlaton és ideológiákon. Ugyanez mondható el a szent szimbólumok és profán szimbólumok közti, a rítus és általános szertartásrend közti világosabb különbségtételről is (Leach 1954; Martin 1965; Douglas 1966)

Ez nem azt jelenti, hogy nincs lényeges különbség a szimbólumok között, vagy azt, hogy a szimbólumokat nem kellene kategorizálni. A szimbólumok azonban roppant komplex szociokulturális jelenségek és kritériumok sokfélesége által lehet azokat osztályozni, az osztályozás céljától függően. Más szóval egy ilyen osztályozás az elemzés problémájának természetétől függ, amely viszont a vizsgálatban figyelembe vett változóktól függ. Amellett érvelek, hogy a szociálintropológiában a szimbólumok vizsgálatakor a központi teoretikus érdeklődés a hatalmi viszonyokban való konfúziójuk elemzése legyen és ez egy olyan típusú osztályozást kíván meg, amely gyakran ellentétben állhat az adott kulturális hagyományokkal, amelyeknek részei a szimbólumok.

Forma és funkció a szimbolizmusban

Lényeges, különbséget tenni a szimbolikus formák és szimbolikus funkciók között. Ugyanaz a szimbolikus funkció, egy sajátos politikai kontextusban, szimbolikus formák sokféleségével elérhető. Például, minden politikai csoportnak rendelkeznie kell megkülönböztető jellegének, azaz identitásának és kizárólagosságának, szimbólumaival. Ez azonban különböző szimbolikus formákkal érhető el: jelképek, arcfestés, eredetmítoszok, endogámia vagy exogámia

szokásai, az ősekhöz kapcsolódó hiedelmek és praktikák, genealógiák, különleges szertartások, különleges életvitel, szent helyek, a tisztaság és tisztátalanság fogalmai és így tovább (Cohen 1969: 210-14): Így a rituális szimbólumok és rokonsági szimbólumok eltérnek formájukban, de funkciójukban nem szükségszerűen.

Fontos még azt is megemlíteni, hogy a szimbólumoknak ez a két formája nem meríti ki egy társadalom teljes szimbolikus világát. Számos más szimbolikus forma létezik, olyanok, amelyeket nem a megszokott módon foglal magába sem, a rokonsági sem a rituális kategória. Ez annyira nyilvánvaló, hogy szükségtelennek tűnik megemlíteni. Mégis meglepően gyakran felejtjük el, és ezzel tévútra visszük önmagunkat vizsgálatunk és elemzésünk folyamán. Különösen akkor, amikor változó iparilag fejletlen társadalmakat vagy fejlettebb társadalmakat vizsgálunk. Ilyen helyzetekben a hagyományos rokonsági és rituális szimbólumok gyakran elvesztik jelentőségüket és ekkor „társadalom felbomlásáról”, vagy ha a rituálisra utalunk, akkor „szekularizációról” kezdünk el beszélni. Innen már könnyű átsiklani arra a teoretikus álláspontra, hogy gyengül a szimbólumok befolyása a társadalmi viszonyokra, ahogy a társadalom szociálisan mind inkább differenciálódik és szerveződése formálisabb és racionálisabb lesz. Azonban mint ahogy Duncan (1962) rámutat, nem létezhet társadalmi rend a szimbolizmus „misztifikációja” nélkül. Ez nem csak a kapitalista társadalmakra igaz, mint ahogy Marx állította, hanem a szocialista társadalmakra is, ahol jelképek, jelszavak, lobogók, tömegfelvonulások, (társadalmi) címek, hazafias zene és dalok és elkerülhetetlenül a dialektikus materialista világnézet - ezek és még egy sereg mindenféle más szimbólum játszik szerepet a politikai rend fenntartásában. A „szekularizáció”, írja Martin (1965:169), „nem annyira tudományos fogalom, mint inkább vallás ellenes ideológiák eszköze”.

Ilyenformán, bár a rokonsági és rituális szimbólumok elavulttá válhatnak a modern társadalomban, más szimbólumok foglalják el helyüket mind régi mind pedig új szimbolikus funkciók artikulálásában. Egy szimbolikus forma-váltás nem automatikusan jár együtt szimbolikus funkció-váltással, hiszen ugyanaz a funkció új formák által is elérhető. Néhány esetben régi szimbólumok újraélednek, hogy új funkciókat töltsenek be (Gluckman 1942; Cohen 1965). Ahogy máshol alátámasztom (Cohen 1969: 211-114), ma a szociálanropológiával szembeni kihívás a szimbolizmus vagy a szokás illetően fejlődésének elemzése az individuumok és csoportok közötti változó hatalmi viszonyok folyamán.

A társadalmak gyakran különböző szimbolikus formákat adoptálnak, hogy szimbolikus funkciók ugyanolyan típusait ériék el. Ez az amit kulturális különbségek alatt értünk. Ezek a különbségek a körülmények különböző kombinációiból támadnak, amelynek része lehet történeti, kulturális, ökológiai. Néhány szimbolikus forma átvétele más népektől a velük való, különböző történelmi korszakokban fellépő interakció során történik; másokat pedig speciális ökológiai tényezők kondicionálnak. Például, egy erdős területen élő nép fákat fog felhasználni faragott szimbólumaihoz, vagy általános szimbolikus ábrázoláshoz, míg egy sivatagban élő nép más közvetítő eszközöket és gyakorlatot fog felhasználni saját szimbolikus formáinak megalkotásában. Egyébként, mert az iszlám kategorikusan ellenzi festés, faragás tánc és zene alkalmazását szimbolikájában, az ortodox muzulmán országokban kiterjedt használatban van a nyelvi formák széles választéka - retorika, közmondások (itt a bibliaihoz hasonló példabeszédekről van szó, amely a sémi népekre már az iszlám megjelenése előtti időktől, egészen az ókortól nagyon jellemző) stb.

A szimbolikus formák a kreatív alkotás termékei. Belső szerkezetük drámai felépítésű és tanulmányozásuk részben a művészet szociológiájának tanulmányozása. Számos szimbólum, névtelen művészek alkotása. Csak fejlettebb és kifinomultabb művelt társadalmakban van az, hogy külön neves művészek kapnak megbízást arra, hogy különleges funkciójú szimbólum-

mokat alkossanak - zászlót tervezni, dicsőítő éneket írni, himnuszhoz zenét szerezni, egy szent képmását megfesteni, egy ünnepélyes megemlékezést színre vinni. De mi mindannyian potenciális szimbólum teremtők vagyunk. Álmainkon, illúzióinkon, és önkéntelen tetteinken és *visszatükrözés pillanatain keresztül* és öntudatunk állandó sodrásában folyamatosan szaporítjuk a szimbólumokat és manipuláljuk azokat. Szimbolikus kreativitásukat megtartják maguknak. Mások kinyilvánítják ezt és megosztják más emberekkel. Ez a mindannyiunkban létező belső szimbolikus osztódás nem teljesen saját önálló teremtés, hanem a magunk és társadalmi valóságunk között lévő dialektikus interakció terméke. Változások idején, néhány ember szimbolikus formája jobb megoldást adhat egy csoport pillanatnyi problémájára, mint más szimbólumok és azok az emberek, akik alkotják, mobilizálják vagy artikulálják őket vezetőkké válhatnak és saját szimbólumaikat adoptáltathatják a csoporttal. Ilyenformán a politikai vezetőben egy nagy adag művészi kreativitás van, aki retorikáján, jelszavain és taktikáján keresztül manipulálja a már létező szimbólumokat és teremt újakat. Amikor ez a kreativitás sajátosan eredeti, amikor ugyanez segít artikulálni vagy tárgyasítani új csoportosulásokat és viszonyokat, akkor nevezzük a politikust „karizmatikusnak”.

A szociálantropológusok azért elemzik a szimbolikus formákat, hogy felfedezzék azok szimbolikus funkcióit. Ezen funkciók egyik legfontosabbika az individuumok és csoportok közti viszonyok tárgyasítása. A konkrét valóságban, tárgyilagosan megfigyelhetünk individuumokat, de a közöttük lévő kapcsolatok olyan absztrakciók, amelyeket csak szimbólumokon keresztül figyelhetünk meg. A társadalmi viszonyok szimbólumok által fejlődnek és általuk maradnak fenn. A csoportokat csak szimbolikájukon keresztül „látjuk”. Értékek, normák, szabályok és absztrakt fogalmak mint becsület, tekintély, rang, igazság, jó és gonosz a szimbolika által válnak megfoghatóvá és segítik a társadalomban élő embert, hogy tudomást szerezzen létezésükről, megértse őket és összeegyeztesse azokat minden napi életével.

A szimbólumok szerepeket is tárgyasítanak és egy olyan realitást adnak nekik, amely különbözik az azokat betöltők egyéni személyiségétől.

Az emberek saját beléjük ültetett szerepeikre idomulnak, segítve vannak kötelességük teljesítésében stilizált szimbolikus tevékenységek sorának folyamán. A szimbólumok a viszonyok és szerepek tárgyasításával segítenek különbséget tenni közöttük, egy funkció, ami különösen fontos a multiplex kapcsolatokban (Gluckman 1962).

A viszonyok és szerepek tárgyasításával, a szimbolika eléri a stabilitás és folytonosság mértékét, amelyek nélkül nem létezhet társadalmi (Közösségi?) élet. A hatalom erraticus folyamat. Egy bosszúálló csoportnak lehet, hogy éveket kell várnia, míg olyan gyilkossági ügyben találja magát, amely minden tagjától cselekvést kíván meg. A csoportnak azonban mindenkor tette készen kell állnia, hiszen ilyen helyzet bármikor előállhat. Tagjai nem engedhetik meg maguknak, hogy a közbenső időben szétszóródjanak, hanem csoportosulását életben kell tartaniuk. A csoportnak ez a folytonossága főleg csoport szimbolikán keresztül érhető el és nem a hatalom rendszertelen gyakorlásán keresztül. Ilyenformán, bár egy rezsím hivatalba léphet és fenntarthatja magát valamennyi ideig pusztán csak erőszakkal, stabilitása és folytonossága főleg a hatalom szimbolikáján keresztül érhető el, amellyel manipulál. Az alattvalók nem a saját társadalmukon belüli hatalmi diszpozíciók vizsgálatával kezdik a napjukat minden reggel, hogy lássák vajon a rezsím még mindig ugyanakkora hatalommal rendelkezik, mint annak előtte, vagy vajon a hatalom meggyengült-e és így meg lehet-e dönteni. A rezsím stabilitását és folyamatosságát a szimbolika egy komplex rendszere teszi lehetővé, amely legitimitást biztosít neki azáltal, hogy úgy tünteti fel mint az égi rend egy végül is természetes „részét”.

Azon a misztifikáción keresztül amit ez létrehoz, szimbolizmus lehetővé teszi a társadalmi rend számára, hogy túlélje a bomlasztó folyamatokat amelyeket az értékek és alapelvek konfliktusának kényszerű területei hoznak létre. Teszi ezt azért, hogy közösséget hoz létre potenciális ellenségek között. Egy közmondás járja az arab parasztok között: „Én a testvérem ellen, én és a testvérem az unokatestvérünk ellen, én, a testvére és az unokatestvérünk a kívülálló(k) ellen”. Az ember saját identitását másokkal való interakcióján keresztül fedezi fel. A testvérevel való kooperációhoz le kell csillapítania a testvérehez fűződő ellenséges érzelmeit, hiszen szükséges azonosulnia vele az unokatestvér elleni harc során. Ő, testvére és unokatestvére közösséget kell, hogy elérjenek, hogy megfékezhesék egymás iránti haragjukat, ha kooperálniuk kell a közös ellenséggel szemben.

Ahogy Smith rámutat (1956), minden politika, minden harc a hatalomért, szelvényes. Ez azt jelenti, hogy akik ellenségek egy bizonyos szinten, azoknak szövetségeseeknek kell lenniük egy magasabb szinten. Így tehát egy ember ellensége és szövetségese is kell legyen ugyanannak az embercsoportnak, és ez főként a szimbolizmus által keltett „misztifikáción” keresztül történik, amely ezekkel az ellentmondásokkal ismétlődően szembekerül és időlegesen feloldja azokat.

Gluckman valóban olyan messzire megy a szimbolika ilyen funkciójának kidolgozásában, hogy állítja, a rituális és ceremoniális nem egyszerűen a kohéziót juttatja kifejezésre, és a társadalom értékét nyomatékosítja és ennek szociális érzékenységet az emberekre, ahogy Durkheim és Radcliffe-Brown elméleteiben szerepel, hanem eltúlozza a társadalmi szabályok valós konfliktusait és megerősíti, hogy ezen konfliktusok ellenére egység van (Gluckman 1963:18).

A „misztifikáció mértéke úgy emelkedik, ahogy a társadalmi egyenlőtlenségek növekszenek azon emberek között, akiknek sorsközösségben azonosulniuk kellene. Ez egy olyan kérdés amelyet Marx hangsúlyozott és nagyjából megvilágított a kapitalista szimbólumok és „ideológiák” misztériumáról szóló tételében. Ezt jobban kidolgozta és tárgyalta Duncan (1962), aki rámutat, hogy minden társadalmi rend hierarchiát foglal magába és, hogy minden hierarchia magába foglal magasabb rangúak, alacsonyabb rangúak és egyenlők közti viszonyokat és hogy az előbbieket közti kapcsolatok a közösség szimbolikájának misztifikációján keresztül alakulnak ki és maradnak fenn.

Nem szándékom megkísérteni azoknak a különféle szimbolikus funkciók áttekintését megadni, amelyeket szociálintropológusok fedeztek fel. Számos ilyen funkciót azonosítottak és elemeztek; de szisztematikus kutatásuk és azon módok elemzése, ahogyan ezek a funkciók ellátják feladatukat még mindig a kezdeteinél tart. Amit azonban hangsúlyozni szeretnék, az az, hogy a szociálintropológusok együttesen a két fő változó - hatalmi viszonyok és szimbolikus tevékenység - kölcsönhatásának vizsgálatában érdekeltek.³

³ Szeretném kihangsúlyozni, hogy ez nem személyes érdeklődésem visszatükröződése, hanem, véleményem szerint, fogalmaink és technikáink teljes implikációjának kiterjesztése. Szociálintropológusok még mindig fenntartják azt a nézetet, hogy megközelítésük „holisztikus” és azt, hogy amikor egyetlen szociális intézmény vizsgálatában érdekeltek, mint pl. törvény vagy házasság. A társadalom más intézményesedett változóival való viszonyában kell azt elemezniük. Ez azt jelenti, hogy ha úgy döntenek is egy specifikus szimbolikus jelenségre vagy specifikus viszonyokra koncentrálnak, mindkét változó kontextusában kell végrehajtani az elemzésüket. Abban is hiszek, hogy a legtöbb szociálintropológus, ha nem mind még mindig fenntartja a durkheimi módszertani „szabályt” hogy a szociális tényt a társadalom kiterjedésén keresztül saját manifestációjaként kellene szemlélnünk. Amikor például apa-fiú kapcsolatot vizsgáljuk ilyen módon, úgy fogjuk látni, mint két társadalmi kategória között fennálló létező viszonyt, amely a társadalom férfiainak többségét magába foglalja. Néhány társadalomban az apák igen nagy hatalmat gyakorolnak fiaik fölött, míg másokban kevesebbet. Ez az apa-fiú viszonyt a politikai rend szignifikáns jellemzőjévé teszi bármilyen társadalomban. Így, néhány általam vizsgált (1965) arab faluban, a helyi vezetők hatékonyan rendelkeztek az „ifjúság erejével” megnyerve az

Hatalom és szimbolika szociálintropológiai elemzésben

Sietek kijelenteni, hogy ebben semmi teoretikusan új nincs. Vezető szociálintropológusok ugyanazt a nézetet fejtették ki, bár különböző kifejezéseket használva. Így több mint tizenöt évvel ezelőtt, Leach fenntartotta, hogy a szociálintropológia fő feladata a szimbolikus kinyilatkoztatások és tevékenységek interpretációja a társadalmi viszonyok szempontjából (1954). Hozzá hasonlóan Gluckman (1942; 1965) hosszú ideig fenntartotta azt a nézetét, hogy a szociálintropológia abban különbözik más társadalomtudományoktól, hogy a szokásokkal foglalkozik, amelyeket lényegükénél fogva én szimbólumoknak nevezek. A szociálintropológia, mondja, a társadalmi viszonyok kontextusában foglalkozik a szokások elemzésével (1965). Mégis Evans-Pritchard kijelenti, hogy a szociálintropológia „a társadalmi viselkedést általában intézményesített formáiban tanulmányozza, úgymint családi rokon rendszereket, politikai szervezeteket, jogi eljárásokat, vallási kultuszokat és más hasonlókat, és az ilyen intézmények közötti viszonyokat” (1956:5).

Ez nem jelenti azt, hogy minden szociálintropológus egyetértésben van afelől, hogy őket elsősorban a hatalmi viszonyok szimbolizmusának vizsgálata foglalkoztatja. Ahogy alább majd láthatjuk, alig néhányuk érdeklődik a szimbolizmus tanulmányozása iránt, és a hatalmi viszonyok vizsgálatára és az individuumok és csoportok közti hatalmi harcokra összpontosítanak. Másrészt, más szociálintropológusok nem tanúsítanak érdeklődést a hatalmi viszonyok tanulmányozása iránt és a szimbólumok, mint olyan vizsgálatára koncentrálnak. A szociálintropológusok döntő többsége azonban, e két szélsőség között helyezkedik el abban, hogy lényegét tekintve a politikai kontextusokban a szimbólum típusok variációinak elemzésében áll munkájuk. Analízisükben gyakran változtatják ezt a két változót, bár néhányuk tudatosabban, határozottabban és szisztematikusabban teszi ezt, másoknál.

A két változó, valójában majdnem minden társadalmi viselkedésmód két általános aspektusa. Ahogy Nadel és Goffman kimutatta, minden társadalmi viselkedésmód szimbolikus formákba van foglalva (Nadel 1951:28-9; Goffman 1959). Másrészt, ahogy számos szociálintropológus rámutat, a hatalmi kapcsolatok majdnem minden társadalmi kapcsolat aspektusai. Leach szavaival: „Eljárás és rítus, profán és szent nem tevékenység típusaira utalnak, hanem majdnem bármilyen tevékenység aspektusaira” (1954:13).

Nincs olyan előfeltételezés, hogy ez a két aspektus teljesen érthetővé tesz minden valóságos társadalmi viselkedésmódot; hiszen ez egy roppant összetett folyamat, amely nem redukálható néhány változó működésére. A hatalmi kapcsolatok és szimbolikus viselkedés csak analitikusan különíthetnek el a valós társadalmi viselkedésmódtól azért, hogy közöttük a szociológiai viszonyok vizsgálhatóak legyenek. Azt is fontos megjegyezni, hogy a két változó nem alakítható át egyik a másikára. Minőségileg különböznek egymástól. Mindkettő rendelkezik a maga különleges jellegzetességeivel, saját folyamat típusával, amelyet saját törvényei

idősebbeknek támogatását, akik viszont nagy hatalmat gyakorolnak fiaikon. A brit társadalomban, másrészt, ahol az apák jóval kisebb hatalommal rendelkeznek fiaik felett, a hatóságoknak közvetlenül a fiatalokkal kell foglalkozniuk, nagyobb rendőrségi erőt alkalmazva. Szociálintropológusok azt is mondják, hogy megközelítésük összehasonlító jellegű, és hogy ez elkerülhetetlenül az absztrahálás egy magasabb fokához vezet. Ha feltesszük mindezeket, akkor ezt követni fogja állításom, miszerint a szociálintropológia egésze a hatalmi viszonyok és a szimbolizmus elemzésében érdekelt. Minden monografikus tanulmány valójában e két változó elemzésére tett kísérlet. Mint más tudományokban, a szociálintropológiában is a nagyobb munkát a 'kísérlet előkészítése' jelenti. Ez az adatok elemzéséből és mozgatásából áll, amelyre a két változó azoktól a más változóktól való elkülönítése érdekében történik, amelyeket az antropológus egymás mellé helyez, mint „más egyenértékű dolgokat”.

irányítanak. A szimbólumok nem a politikai valóságok mechanikus visszatükrözései vagy ábrázolásai. Saját jogon léteznek és különböző módokon képesek befolyásolni a hatalmi viszonyokat. Ehhez hasonlóan a hatalmi kapcsolatok rendelkeznek egy saját valósággal és semmiképpen sem mondható, hogy szimbolikus kategóriák által determináltak lennének. Ha az egyik változó pontos tükörképe lenne a másiknak, akkor kölcsönhatásuk vizsgálata kevés szociológiai értékkel bírna. Csak, mert különbözőek és mégis kölcsönhatásban állnak történhet az, hogy izolálásuk és a köztük lévő relációk vizsgálata gyümölcsöző és tanulságos lehet.

Nem tartozik a tárgyhoz, annak kérése, hogy vajon e két változó izolálása indokolt-e vagy sem. Elemzésre elkülöníthető bármilyen változó a valós viselkedésmódtól, hiszen az egy axiomatikus előfeltételezés, hogy minden változó beletartozik abba, ami a viselkedésmód, kisebb vagy nagyobb mértékben, közvetlenül vagy közvetve összefüggően. A kérdés csak az, hogy vajon az elemzésre elkülönített változók jelentősen összefüggnek-e és vajon számíthatunk-e arra, hogy ennek az összefüggésnek a vizsgálata létrehoz egy szisztematikus hipotézist és további elemzéshez vezet. A szociálintropológiai munkák és eredmények ez idáig bizonyították az itt tárgyalt két változó vizsgálatának értékét és analitikus lehetőségeit.

Az elemzés a szociálintropológiában inkább a két változó közötti kölcsönös összefüggés vagy dialektikus interakció vizsgálatában, mint a változók egyikének külön vizsgálatában áll. Csak az egyikre való összpontosítás a másik figyelmen kívül hagyását fogja eredményezni főként a leírásokban, amelyeknek korlátozott lesz a teoretikus értéke. Ez természetesen pusztán kijelentés, hiszen mindkét változó magába foglal „al-változókat” amelyeknek analizálni kell működését és összefüggéseit, hogy a fő változóról szóló leírásunkat kidolgozottabbá és pontosabbá tegyük. Az analízis és leírás közötti különbség mértékét dolgozta fel.

Jelenleg két kísérleti irányzat létezik a szociálintropológiában, mindkettő csak a két fő változó egyikével foglalkozik elsődlegesen.

Az akció-teoretikusok. Egyik irányzat egy ellenválasz a klasszikus durkheimi hagyománybeli „kollektív ábrázolásokra” a korábbi antropológiai tanulmányok által tett hangsúlyra. Ez az iskola hajlamos a teoretikus ingát egy weberi „akció-teóriából” (cselekvéseméletből - *a szerk.*) eredő irányba terelni. Ez az elméleti megközelítés (ld. Bailey 1968; Barth 1966; 1967; Boissevain 1968; Mayer 1966; Nicholas 1965) nem bíz a csoportok és csoport szimbólumok alapján végzett elemzésekben és a politikai ember tevékenységeire összpontosít, aki mindig ösztönözve érzi magát a hatalom hajsolására. Mayer óvatosan jelenti ki ezt: „Az is lehetséges, hogy ahogy a szociálintropológusok érdeklődőbbé válnak a komplex társadalmak iránt és ahogy maguk az egyszerűbb társadalmak komplexebbé válnak úgy egy növekvő számú munka lesz egocentrikus entitásokra alapozva úgy mint inkább eljárás készletekre és kvázi csoportokra, mint csoportokra és alcsoportokra” (1966:119). Egy nemrégiben megjelent cikkben Boissevain végletekig viszi ezt az állítást: „A hangsúlynak át kell tolnia a csoportról az individuum felé... Individuumok és az általuk formált laza szövetségek így logikusan elsődlegesek a csoportok és a társadalom számára. Az a nézet, amely ennek ellenkezőjét javasolja illogikus” (1968:544-5).

Ez iskola antropológusai a folyamatos „játszmán” alapuló politikai élet képét jelenítik meg, amelyben minden ember arra törekszi, hogy szakadatlan cselszövés, küzdelmek és döntés kialakítások által maximalizálja hatalmát. Minden lépést megfontol vajon az ügylet végeredményében a megtérülés egyenlő, ha nem több mint a befektetés.

Az akció-teoretikus antropológusok elmélyítették azoknak a dinamikus folyamatoknak a megértését, amelyeket a hatalomért folyó harc foglal magába, nemcsak a változó társadalmakban, hanem a hagyományos társadalmakban is. Mikroszkópot használtak, hogy megmutassák nekünk a politikát józan paraszti szinten és a szokásainkba illesztettek számos értékes kifejezést, elnevezve a „nem csoport-alapú, (‘non-group’) közösségeket: „frakció” (‘fraction’), „egocentrikus hálózat” (‘egocentric network’), „eljárás készlet” (‘action set’). Egy nemrégiben megjelent könyvben, Bailey (1969) bemutatja és tárgyalja olyan fogalmak és terminusok tömegét, amelyek arra rendeltettek, hogy figyelmes és mélyreható módon foglalkozzanak a politikai viselkedésmód finomságaival ezen a szinten. Ezek a fogalmak és terminusok figyelmünket a csoportosulások típusaira és a politikai interakciók folyamataira irányítják, amelyek eddig elkerülték a figyelmünket, és így fontos eszközökkel lát el bennünket nem csak az elemzéshez, hanem a terepen történő adatgyűjtéshez is. Amikor azonban egy irányzatot a végletekig dicsérnek és adják elő, ahogy Boissevain (1968) teszi, mint a „régimódszerek” helyettesítőjét, egyoldalúvá válik és így a társadalmi valóság egy torz képét adja. Hasonlással élve, az a mikroszkóp, amelyet ez az iskola tart a kezében, olyan hatékony a személyes politikai interakciók részleteinek feltárásában, amittől már hatástalan, vagy túl elmosódott ahhoz, hogy visszatükrözze a társadalom szélesebb strukturális vonásait.

Boissevain-nek természetesen igaza van abban az állításában, hogy az individuum előbbi a csoportnál, de csak akkor, ha a biológiai individuumra utal. Akárhogy is a társadalomban, nem biológiai individuumokkal foglalkozunk, hanem szociális lényekkel. Az „emberi természet” nagyobbik részét a társadalomtól szerezzük a szocializáción keresztül. Ahogy Mead (1934) megmutatja, az öntudat, az „én” fogalmának megtestesülése az ember számára más emberekkel való interakció során érhető el, akikkel szimbólumok útján kommunikál. Az ember beleszületik egy kultúrával és struktúrával rendelkező társadalomba, amely alakítani fogja Őt. Ez a szociokulturális valóság egy objektív tény, amellyel a külvilág felől találkozik. Ilyen értelemben a csoport elsődlegesebb az individuumnál. Ez nem jelenti azt, hogy az ember eltörlődik e valóság mellett, és hogy természete és akarata determinált lesz általa. Az ember kifejleszt egy saját autonómiát, saját „énjét”, amellyel reagál a társadalomra. Ezáltal az ember és társadalom kapcsolata dialektikus (Radcliffe-Brown 1952:193-4; Berger & Luckman 1967). Nem túlozhatjuk el azonban az ember saját csoportjától való függetlenségének mértékét. Például, a mi társadalmunkban úgy gondoljuk, szabadon választjuk meg házastársunkat, hogy szerelemből kötünk házasságot. Ahogy azonban számos a mai ipari társadalmakban végzett tanulmány kimutatta, többségünk vele társadalmilag egyenrangúval köt házasságot. Az antropológusok ezt osztály endogámiának nevezik. Endogámia, mint mi mindannyian tudjuk, a csoport határok fenntartásának egy mechanizmusa és arra szolgál, hogy azok tagságát zártkörűvé tegye, meggátolva a nem kívánatos kívülállók behatolását. Az iparilag fejletlen társadalmakban, mint a hagyományos indiai társadalomban az endogámia formálisan intézményesült. A mi társadalmunkban formálisan nem intézményesült, hanem ehelyett, egy szövevényes leginkább öntudatlan módon megvalósuló kényszerré vált, olyan szimbólumok tömegének működésén keresztül, amelyeket szocializáció során tettünk magunkévá. A státus csoportok, amelyekhez tartozunk, speciális „ágenseket”, speciális szimbólumokat ültetnek személyiségünkbe és érzékenyebbé tesznek bennünket az ellenkező nem egyes kategóriáira mint másokra. Amikor magunkévá tesszük a szimbolikus magatartásmódot, egy státus csoport sajátos „életstílusának” velejáróját, akkor valóságban, ennek következtében automatikusan magunkévá tesszük azon csoport tilalmait és kollektív magatartásformáit. Ez azt jelenti, hogy még akkor is amikor úgy érezzük, hogy saját motivációinkat követve szabad individuumként cselekszünk, lehet, hogy valójában, egy csoport tagjaként cselekszünk. A csoportok saját tagjaik cselekedetein keresztül cselekszenek. Egy választási kampány alatt jelöltek, ügynökök, közvetítők és szavazók manipulálják egymást, saját érdekeiket követve. Frakciókat, eljárási

készleteket, laza szövetségeket alakítanak ki. Ugyanakkor, azonban, akarva akaratlanul nagyobb politikai csoportok tagjaiként cselekszenek.⁴ Néhány akció-teoretikus úgy fogja fel a játékszabályokat, azaz a szimbólumokat, amelyek a szociális viselkedést irányítják, mint adott és azon az „arénán” kívül létező dolgokat, amelyben a hatalomért vívott harc zajlik, pedig valójában ezek a szimbólumok drámaian közreműködnek az egész folyamatban, annak minden szakaszában. Más szóval ez a megközelítés stabilitást feltételez, amikor a változást vizsgálja. Egy ambiciózus, okos embernek ahhoz, hogy képes legyen másokat manipulálni, képesnek kell lennie szimbólumokat manipulálni úgy, hogy interpretálja és újra interpretálja azokat. Ezek a szimbólumok csoportok kollektív képzei és csak az az ember lehet sikeres ebben a törekvésében, aki maga is részt vesz ilyen csoportokban és elfogadja azok szimbólumainak kényszerítő erejét.

Amennyiben kizárólag a „politikus” ember vizsgálatára koncentrálunk, akkor elkerülhetetlenül csak tudatos és magánjellegű törekvésével fogunk foglalkozni. De a frakciók, eljárási készletek és más „nem csoport alapú”-ak nem valós „entitások”, hanem részleges csoportok, amelyek egy szélesebb, többet magába foglaló társadalmi rétegből különültek el. Az egocentrikus hálózatok, bármilyen nagy számú kutatása sem fogja felfedni számunkra a társadalom politikai struktúráját. Az egocentrikus hálózat csak akkor jelentőségteljes, amikor a „totális hálózat” kontextusában látható (Barnes 1968).

Az eszme strukturalisták. A szociálintropológia másik szélsőséges irányzata, jelenleg a szimbólumok vagy a kollektív képzetek vizsgálatára koncentrál, gyakran kihasználva azokat a hatalmi viszonyok kontextusából. Ennek orientációját találóan Douglas írta le (1968:361): „Az antropológia a 40-es években a fennálló társadalmi struktúrák egyszerű elemzéséről az eszme-rendszerek szerkezeti elemzésére váltott át”.

Ez iskola antropológusaira - köztük T. O. Beidelman-re, R. Needham-re és P. Rigby-re - nagy hatással volt Lévi-Strauss „strukturalizmusa”. Ahogy Jacobson és Schoepf, Lévi-Strauss *Strukturális Antropológiájának* fordítói megállapítják (1968): Megközelítése holisztikus és integráló... Az antropológiát annak legszélesebb értelmében fogja fel, mint az emberrel foglalkozó tudományt, múlt és jelen annak minden aspektusával - fizikai, nyelvészeti, kulturális, tudati és tudatalatti... Az foglalkoztatja, hogy összefüggésbe hozza a szinkronikust a diakronikussal, a személyest a kulturálissal, fiziológiait a pszichológiaival, az intézmények objektív elemzését az individuumok szubjektív tapasztalataival”. Lévi-Strauss egy füst alatt elvégezte, sok más változóé között, mind a szimbolizmus, mind a hatalmi viszonyok vizsgálatát elemzésében. Így a mítoszról szóló tanulmányában természetesnek veszi, hogy bármilyen sajátos kontextusban „a mítosz szabadalomlevél a társadalmi akciókhoz” Ahogy azonban Leach (1967) rámutat, Lévi-Strausst további problémák is érdekelték. A mítosz nyelvének felfedezésére törekszik. Végül is valójában nem kevesebb foglalkoztatja, mint a „nyelv”, a minden kultúra mögötti „eszme struktúra” felfedezése.

Az eszme-strukturalisták hisznek abban, hogy olyan ‘objektív valóságot’ látunk, amely természetes és szociális, nem úgy ahogy az valójában lenne, hanem a pszichénkben beépített eszmekategóriákkal logikusan kapcsolódó terminusok által „szerkesztett” valóságot.

⁴ „Mi mindannyian, kisebb vagy nagyobb mértékben, de aljasok, önzők, őszintétlenek, lusták, ostobák és mohók vagyunk; és mégis rendelkezünk a nemes-lelkűség, az önzetlenség, az őszinteség, a szorgalom, a rátermettség és jótekonyság ideáljaival. Bár csak nagy ritkán érünk fel ezekhez az ideálokhoz, viselkedésünket befolyásolja ezek újbóli megerősítése” (Devons 1956).

Bármiféle rend legyen a természetben és a társadalomban, az, jórészt az ember programozott elméjének vezetése alatti tevékenységének eredménye. Így a társadalom struktúrájára irányuló megértés kulcsa nem az emberek közti interakciók dinamikus folyamatos mintáinak elemzése, hanem elsősorban a 'kód', vagy a logika, a nyelvtani rendszer, amely benne foglalja az eszme kategóriákban és a köztük lévő viszonyrendszerekben. Ezért aztán az eszme strukturalisták hajlanak arra, hogy minden időre és kultúrára megfejtse a kódot. Ezért összpontosítanak a szimbolikus formák és szimbolikus viselkedés vizsgálatára. Így míg az akció teoretikusok a 'politikus ember' tanulmányozására, addig az eszme strukturalisták a 'rituális ember' tanulmányozására összpontosítanak.

Bár a strukturalisták nagymértékben kifinomították a szimbólumok természetére és működésére irányuló megértésünket. Újra előtérbe helyezték azt a nézetet - amely mostanság meggyengült azáltal, hogy a klasszikus durkheimi szociológia néhány tételétől számos antropológus eltávolodott - miszerint a szimbolikus rend, a politikai rendnek csak egy visszatükröződése vagy egy másodlagos tünete, hanem egy tény, amely saját jogán létezik. Ráirányították a figyelmet annak a rendnek különböző részei között létező szisztematikus kapcsolatokra. Mint az akció teoretikusok a hatalmi viszonyok területén, úgy ők is ellátták az antropológiát számos fontos fogalommal és terminussal, amelyek eszközként használhatóak mind az elemzéshez, mind pedig a szimbolizmus területén való leírásban.

Amikor elhagyják a közvetlen utalást a társadalmi interakcióra, akkor egyoldalúvá válnak és eltérnek a szociálintropológia fő irányától. Legtöbbjük teljes mértékben tisztában van ezzel a veszéllyel és majdnem mindig olyan, különböző értekezésekbe kezdenek, amelyek tartalmazzanak egy a szociológiai strukturalizmus iránti hűségnyilatkozatot és egy ígéretet arra, hogy eszme struktúra analízisük a társadalmi szerveződés dinamikus bonyolultságát fogja hordozni (E. G. Willis 1967). De, ahogy a bemutatás folyik a beígért analízis a végsőkéig halasztódik, amikor az jórészt lényegtelené válik.

Ez semmiféleképpen sem egy az analitikus gyengeségre utaló jel, hanem inkább az irányultság és az érdekltség egyik kérdése. azok a problémák, amelyeket ez a megközelítés vet fel, nem szociológiai problémák, hanem lényegében a szimbólumok közti viszonyokkal foglalkoznak. Így Needham, a Nyoro szimbolikus osztályozásáról szóló tudományos cikke (1967) egy kulturális „kirakós-játékkal” foglalkozik - ami a bunyorók között létezik, míg minden, ami jó és kedvező a *jobb* kézzel van társítva,⁵ a segítséget nyújtó jós a *bal* kezét használja a kauri kagylók eldobására, amelyeket jövőmondó eszközként használ. A probléma így valójában szimbólumok közötti viszonyokkal foglalkozik a társadalmi interakcióra való utalás nélkül. Felvetődtek hasonló természetű problémák például Beidelman (1968a), Douglas (1968), és Rigby (1968) által is. Ezek természetesen nagyon fontos problémák a szociálintropológia számára, de csak akkor, ha a hatalmi kapcsolatok kontextusán belül elemzik őket.⁶

Ez azért van, mert a szimbolikus viselkedésnek, mint olyannak nem lehet egyetemes tudománya. A szimbolikus jelenség egy roppant bonyolult jelenség, amely több szemszögből tanulmányozható, az elemzésbe vett többi változó természetétől függően. A szociálintropológiában a szimbólumok főként annyiban érdekelnek bennünket, amennyiben hatással azok vannak a hatalmi viszonyokra és amennyiben a hatalmi viszonyok hatnak rájuk. Más szóval a szimbolikust vizsgáljuk, azt, hogyan van szerkesztve vagy rendszerezve, nem egy benne rejlő speciális logika által, hanem a társadalomban létező emberek egymás közötti interakciójának

⁵ Beattie, aki a bunyorók szakértője megkérdőjelezi Needham általánosításának érvényességét (Beattie 1968).

⁶ Hiszem, hogy Douglas kiváló könyvének *Tisztaság és veszély* (1966) legösszefoglalóbb részei azok, amelyek közvetlenül a hatalmi viszonyok szimbolizmusával foglalkoznak.

dinamikája által (lásd Evans-Pritchard 1937). A vizsgálat minden szakaszában, utalásnak kell lennie mindkét változóra. Egy a szimbolikus rendszerről szóló tanulmány önmagában elkerülhetetlenül „fegyelmetlen” lesz, abban az értelemben, hogy nem rendelkezik specifikus céllal vagy vonatkoztatási rendszerrel, és ezért valószínűleg elkalandozik különböző irányokba, elegyítve metafizikát logikával, művészettel, pszichológiával, teológiával vagy lingvisztikával. Valójában ez az oka, hogy tudósok, mint Langer (1964:55) és Geertz (1964) panaszkodnak arról, hogy milyen keveset értek el a „szimbolikus viselkedés tudományának” fejlesztésében.

Mindezt jól tudják az eszme strukturalisták is, az ő dilemmájuk azonban az, hogy a szimbolizmus, a politikai viszonyokban való részvételére fordított túlzott figyelem elkerülhetetlenül az eszme kategóriák tiszta logikájától való eltávolodáshoz vezet. Úgy hiszem ez Beidelman mostanság kétszer is kifejtett panaszának forrása (1968b; 1969), hogy „V. W. Turner híján van azoknak a logikai és formai kvalitások felismerésének, amelyekkel minden szimbolikus rendszer rendelkezik”. Maga Beidelman (1968b:483) rátapint a lényegi pontra, amikor azt állítja, hogy „Turner, a szimbólumokat erők kifejeződéseiként hangsúlyozza; Lévi-Strauss névleges kvalitásukat hangsúlyozza...”. Az eszme strukturalisták természetesen megvilágítják a szimbólumok formai sajátosságait, de Fortes szavaival (1967: 9) ‘a szereplő semlegesítésének árán’. E két ellentétes tábor követőinek egyike sem gyakorlott antropológus hatalmas, a hatalmi viszonyok és szimbolikus tevékenység közötti kölcsönhatás holisztikus tanulmányozásában végzett munkával a háta mögött. Teljesen tisztában vannak tevékenységük módszertani és teoretikai következményeinek természetesen megengedhetik maguknak, hogy az egyik változó tanulmányozására összpontosítsanak, míg hozzákapcsolják vagy konstansként megtartják a másikat. Követők azonban azok, akik hajlamosak elfogulttá válni és így a tárgykör központi problémájának nyomát veszteni. Mindez megfigyelhető az elmúlt évek posztgraduális munkáiban, amelyek hajlamosak egy változóra koncentrálni és figyelmen kívül hagyni a másikat. Annak, hogy ez az egyoldalúság miért hat annyira a kezdőkre, az a fő oka, hogy ez csak kevés analitikai erő kifejtését igényel. Megoldja számukra az analízishez és etnográfiai adatokhoz való „probléma” találás kellemetlen feladatát. A hatalmi kapcsolatok vagy a szimbolizmus tanulmányozására való összpontosítás nem jár sok analitikai erő kifejtéssel; főként egydimenziójú leírás problémáit veti fel. Annak kimutatása, hogy az egyes individuumok hogyan harcolnak a hatalomért, vagy az emberek hogyan viselkednek szimbolikusan, az olyan tények kategorikus leírása, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek. Ez csak társadalmi viszonyok vagy különböző tény sorozatok vagy változók közötti dialektikus interakció vizsgálatával kapcsolatos problémák felvetése, amelyet a szignifikáns analízis vállalhat magára.

A szociálintropológia legfontosabb hozzájárulása a politika tudományhoz

Nézetem szerint a szociálintropológia legnagyobb és legértékesebb hozzájárulása a politika tanulmányozásához az nem annyira a politikai rendszerek kifejlesztett, egyszerű tipológiai, mint inkább a hatalmi viszonyok szimbolizmusának analízise általánosan. Az *Afrikai politikai rendszerekbe* való „Bevezetés” legmélyrehatóbb és legmaradandóbb része az, amelyik a politikai hivatallal kapcsolatos „misztikus értékekkel” foglalkozik (Fortes&Evans-Pritchard 1940: 16-22). Eastonnak igaza van, amikor azt állítja, hogy a szociálintropológusokat főleg az olyan nem-politikai intézmények érdeklik, mint a rokonság, vallás és barátsági formák. Amit azonban nem lát az az, hogy a szociálintropológia szakterülete, ezeknek a formálisan nem-politikai intézményeknek *politikai interpretációjában* áll. Fő érdeklődésünk tárgya nem a politika ezen intézményekre gyakorolt egyoldalú hatása, ahogy ő állítja (Easton 1959).

Ellenkezőleg általában arra törekszünk, hogy politikai viszonyok alapján magyarázzuk ezeket a nem-politikai intézményeket. Így a nagy közös szimbolikus drámák elemzése, mint a tallansieké Fortes által (1936; 1945), a silukoké Evans-Pritchard által (1948), a sváziké Kuper (1947) és Gluckman (1954) által, egy arab siita falué Peters (1963) által - csak néhányat említve - politikai szempontú elemzések. És ilyenek a Bohannan (1952) és Peters (1959; 1967) fiktív genealógiákkal vagy Colson (1962) tréfás kapcsolatokkal foglalkozó tanulmányai. Még az olyan nyilvánvalóan háztartáson belüli kapcsolatok vizsgálata is mint a házasság (Leach 1961; Peters 1963; Cohen 1965 és még sokan mások), lényegében politikai tanulmányok. Ezen felül, Gluckman a házasság stabilitásáról szóló magyarázata tisztán politikai szak-kifejezésekből épült fel (1950).

Az elemzéseknek ez a sora roppant fontos a politika tudomány részére. Először is mert, ahogy Mannheim réges-régen rámutatott, a politológus saját vagy ahhoz hasonló társadalmat tanulmányozva maga is ugyanaz a szimbólum rendszer tartja fogva, mint amit megpróbál megfejteni. A szimbólumok jórészt az öntudatlan elmében gyökereznek és így a velük élő emberek számára nehéz azonosítani és megtárgyalni azokat. A politika tudomány érdeklődésének központjában az informális politikai csoportosulások, a kormányzat és más nagyszabású szervezetek formális szerkezetének működésére gyakorolt hatásának tanulmányozása áll. Minden, akár informális akár formális csoportokon belüli viselkedés szimbolikus formákban rejlik. A gondolkodásnak pontosan azok a fogalmai és kategóriái, amelyeket a politológusok elemzéseikben alkalmaznak, maguk is részei a politikai ideológiának, amelyet megpróbálnak megérteni. Igaz, hogy Mannheim paradoxonját valamilyen mértékben túl lehet lépni, lassú, gyűjtögető, empirikus és összehasonlító kutatómunkával. Ami még több néhány nagy gondolkodó, mint Marx, Durkheim és mások kifejlesztette a fejlett ipari társadalmak szimbolizmusának analízisét.

De mindez nem elég. Az ezen a vonalon folyó legintenzívebb kutatások évtizedei ellenére, még mindig kevés olyan analízis született a kortárs politika tárgykörében, amelyet Mackenzie (1967:280) „politikai rituálé”-nak nevezett el. Még mindig kevéssé ismert hogy hogyan működik a brit kabinet (SSRC 1968:25), hogyan születnek döntések a brit gazdaság számára létfontossággal bíró ügyekben (lásd Lupton & Wilson 1959), és a politológusok kevéssé értenek egyet a kortárs fejlett ipari társadalmakon belüli politikai ideológia természetéről. A mannheimi tetemrehívás érvényes maradt.

Másodszor, egy társadalom szimbolikus rendje csak akkor érthető meg, ha azon a teljes kulturális hagyományon belül vizsgáljuk, amelynek része. Ebbe a hagyományba beletartozik a kozmológia, a teológia, a művészet és az irodalom. Relatív elkülönülésük és egyszerű technológiájuk miatt, az antropológusok által vizsgált kisebb, iparilag fejletlen társadalmak, csak kis mértékű foglalkozásbeli és intézményes differenciálódással bírnak. Ezért kultúrájuk nem olyan kifinomult és szimbólum rendszereik felállításában hajlamosak korlátozott téma és tapasztalat felhasználására (lásd Douglas 1968:17). Az ipari társadalom másrésztől, roppant bonyolult kiterjedt munkamegosztással, csoportosulások sokféleségével, és a társadalmi és kulturális különbözőség egy magas fokával. Ez a komplexitás a magasan fejlett írásbeliséggel és a kulturális árucikkek gyors kommunikációjához való csatornákkal együtt roppant bonyolulttá teszi szimbolikus rendszereit és ezzel nagyon nehezen elemezhetővé. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a kortárs társadalmak szimbolizmusával foglalkozó tanulmányok között ne lettek volna sikeresek. Ezen a területen több gondolkodó végzett jó néhány fontos munkát, köztük Marx, Carlyle, Weber, Durkheim és K. Burke. Ezt a munkát azonban mindig akadályozták az ideológia, a mérték, a komplexitás, a fogalmak és a technikák problémái, amelyeket már említettem. A kortárs társadalom szimbolizmusának egyik legmélyrehatóbb analízise Duncan (1962) *kommunikáció és társadalmi rend* című munkája. Mégis áttanul-

mányozása után láthatjuk, hogy lényegében pusztán intuitív munkán alapszik empirikus szituációk bármiféle módszertani és szisztematikus tanulmányozása nélkül.

Amit itt ki szeretnék emelni: a szociálandropológusok a kisebb iparilag fejletlen társadalmakban végzett hatalmi kapcsolatok szimbolizmusának elemzésével, egy elég kimerítő bepillantást nyertek a hatalmi kapcsolatok szimbolizmusába általában. Azoknak a szimbólumoknak antropológiai elemzése, amelyek szerepet játszanak az olyan rokoni kapcsolatok sokféle típusának kialakulásában szerveződésében és fenntartásában, mint házasság, barátság, patrónus-kliens kapcsolatok, egyesült politikai csoportosulások, a rétegződés rituális és más rendszerei szignifikáns fogalmakat és hipotéziseket adhatnak az ipari társadalommal foglalkozó politológusnak az informális kapcsolatok és az informális politikai csoportosulások egész sorának analizésére. Ezek az informális kapcsolatok hatják át a kortárs ipari társadalmak teljes formális szerkezetét. Ezek azok az építmények, amelyek minden társadalom szerkezetét alkotják, és ezek elemzése a politika tudomány központi feladata.

Az analitikai kellékeken kívül, a szociálandropológia kifejlesztett olyan technikákat és módszereket, amelyek nagy segítségére lehetnek a politológia legalább néhány ágának. Az elmúlt években antropológusok alkalmazták ezeket a módszereket és technikákat mind a fejlett és fejlődő országokban a komplex társadalmak-béli közösségek és csoportok tanulmányozásánál. Az antropológusok gyorsan növekvő számban kezdték el használni mikro-szociológiai technikáikat városi terepeken, ahol heves az egyének és csoportok közötti hatalmi harc. Ahogy Firth (1951:18) rámutat, bár az antropológia technikái mikro-szociológiaiak, az antropológiai szabályba-foglalások lehetnek mikro-szociológiaiak és így alkalmazhatóakká válhatnak az államszintű politikára.

A politológia tanulsága

A társadalmi élet kis területei, amelyekre az antropológusok specializálódnak, mostanában mindenhol nagymértékű társadalmi rendszerek integrált részeivé válnak. Mikro-szociális technikák önmagukban nem képesek kezelni e rendszerek magasabb szintjeit. A szociálandropológusok teljesen tisztában vannak ezzel a problémával és ennek kezelésére fejlesztettek ki olyan fogalmakat, mint „szociális terep” és „plurális társadalom”. Ezek tisztán leíró fogalmak és nem az a kérdés, vajon érvényesek vagy nem, hanem az vajon elősegítik-e az analizist. Abban az értelemben természetesen hasznosak, hogy a figyelmet az új társadalmak bizonyos jellegzetességeire irányítják, de meglátásom szerint nem néznek nyíltan szembe a központi problémával. Napjaink legnagyobb politikai forradalma a harmadik világ új államainak létrejötte. Ma, mind a fejlett, mind a fejlődő országokban az állam a gazdasági és politikai hatalom legnagyobb birtokosa és irányítója.

A szociálandropológusok nagyon sok kutatást végeztek hozzávetőlegesen kis méretű primitív országokon.⁷ Azonban kevés kivételtől eltekintve, (lásd pl. Lloyd 1955; Bailey 1960; 1963; Mayer 1962; Cohen 1965:145-73) két fő okból következően figyelmen kívül hagyták a modern állam fontosságát a kis közösségek politikájának tanulmányozásában. Ezek egyike az, hogy amikor a kezdetekben felfigyeltek erre a problémára, akkor számos általuk vizsgált közösség még mindig gyarmati uralom alatt álló területen volt. Legfőképpen Afrikában volt ez így, ahol a nemzetközi határok jórészt gyarmati hatalmak alkotásai voltak. Az egykori brit területeken közvetett irányítás segítette fenntartani hozzávetőlegesen kicsiny törzsi közösségek kizárólagosságát és autonómiáját. Ilyen körülmények között nem volt figyelembe

⁷ Lásd pl. Nadel 1942; Smith 1960; Lloyd 1965 és a Ford & Kaberry 1967-beli tanulmányokat.

veendő „állam” és a legtöbb, amit egy antropológus tehetett az volt, hogy megpróbálja tanulmányozni a gyarmati adminisztrációt. És bár néhány antropológus már több mint harminc évvel ezelőtt elkezdte támogatni azt az álláspontot, hogy az európai adminisztrátort és misszionáriust is tanulmányozni kellene a bennszülött főnökkel és varázslóval együtt egyazon politikai rendszer részeként (lásd Schapera 1938), semmilyen komoly kísérlet nem történt, arra hogy a gyarmati adminisztráció tárgykörében vizsgálódjanak. Ennek egyik oka az volt, hogy nagyon sok esetben éppen a gyarmati kormányzat indította el és finanszírozta a kutatást.

A másik ok, amiért az antropológusok nem használták a modern államot a kis közösségek analízisének kontextusként, a politikai filozófia elleni korábbi tiltakozásuk, amely domináns volt az állam tanulmányozásában körülbelül a második világháborúig. A tónust az *Afrikai politikai rendszerek* szerkesztői fektették le, amikor kijelentették, hogy a politikai filozófusok teóriáit csak kevéssé találták tudományosan értékesnek, mert azok végkövetkeztetései nem a megfigyelt viselkedés alapján formálódott (Fortes & Evans-Pritchard 1940:4).

Ez az utolsó ellenvetés már nem állja meg a helyét, mert az államot ma már empirikusan vizsgálja a politikatudomány, amely az elmúlt két évtizedben hatalmasat növekedett szellemi képesség terén. Csak az Amerikai Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában, óriási pénzügyi és munkaerő erőforrásokat bocsátottak rendelkezésre mind a fejlett, mind a fejlődő országok állami szintű politikájának empirikus vizsgálatára. Az egyetemeken a politológia tanszékek látványosan elterjedtek a kutatás, az utazás és a publikáció megfelelő feltételeivel együtt (lásd Wiseman 1967; Mackenzie 1967; SSRC 1968). Néhány kitűnő a „harmadik világ” országainak politikájával foglalkozó monográfia és cikk jelent meg és ezeket az egyetemek politológia előadásain felhasználják.

Amíg igaz, hogy a politika tudomány még önazonosságát keresi és még különféle megközelítési módokat tár fel, amelyek a különböző eszmeiskolák szakterületévé válnak, ugyanakkor van egy alapvető érdeklődés az állami szintű jelenség iránt, és ebben a tekintetben a szociálintropológusok sokat tanulhatnak.

Néhány antropológus elutasíthatja a politika tudomány felfedezéseit, azon okból, hogy a politikai tudomány makropolitikai. Azzal érvelnének, hogy egy antropológusnak több mint egy éves terepmunkát és adatainak több éven át tartó feldolgozását és elemzését kell elvégeznie egy néhány száz emberből álló egyszerű közösség szociális rendszerének vizsgálatához; és éppen ezért merő képtelenség bármilyen tudományos értéket kapcsolni a politológusok felfedezéseikhez, akik több milliós lakosú egész társadalmakra nézve végeznek általánosításokat. De ez az érvelés két alapvető kérdést hagy figyelmen kívül. Az első az, hogy éppen azért mert létezik állam, és mert olyan létfontosságú szerepet játszik kis közösségeink kultúrájának és szerkezetének változásaiban, valakinek vizsgálnia kell azt.

Az ilyen vizsgálat lényegbevágó nem csak tudományos szempontból, hanem a gyakorlati főleg adminisztratív szemléletek változatossága miatt is. Képtelenség azt mondani, hogy az állam, mint egész vizsgálata meg kellene várja a mikroszociológia fejlődését; hiszen ez hosszú távú fejlődés és a közben időben a politológus találkozik a kihívással. A másik az, hogy a politika tudomány új fogalmakat és technikákat fejlesztett ki az államszintű politikai jelenséggel való foglalkozás hatékony módjára. Az óriási mennyiségű információ jegyzékbe vételének, azok feldolgozásának és a jövőbeni elemzésekhez való felhasználásának módszerei forradalmi változásokon mentek keresztül (lásd Mackenzie 1967: 66-74; Deutsch 1966).

A mai politikatudomány közelít a kis közösségek és csoportok tanulmányozásához az államra vonatkozóan. A politológus fogalmi szerkezetében a törzsek, hordák és izolált közösségek,

amelyek vizsgálatunk fő tárgyát képezik vagy az új szocio-kulturális entitásokba való integráció folyamatában vannak, vagy ha bármely politikai okból még ragaszkodnak hagyományos identitásukhoz, a legtöbb ami elmondható jellegzetességükről, az hogy az államra vagy azon belüli csoportokra nyomást gyakorló „érdekcsoportok”. Így, ahogy máshol bemutatom (Cohen 1969), a kortárs afrikai társadalmakban fellépett jelenség, amelyet „törzsi szerkezetnek” (tribalism) vagy „visszatörzsiésedésnek” (retribalisation) neveznek, nem etnikai csoportok egymástól való elválásának eredménye a függetlenség kivívása után, hanem a köztük lévő interakció növekedésének eredménye az új politikai helyzetek kontextusán belül. Nem a konzervativizmus következménye, hanem egy dinamikus szociokulturális változás, amelyet az új állam szerkezetén belüli, hatalom új szakadásai és újrendeződései hoztak felszínre.

Az ilyen „érdekcsoportok” vizsgálatában hatalmas fejlődést értek el a politológusok az elmúlt években. Számos politológus látja az állam politikai szerkezetét „pluralistának” - más értelemben használva a kifejezést, mint a szociálintropológusok - amely amiképpen különféle fajta megszámlálhatatlan csoportokból áll, amelyek közvetítenek az individuum és az állam között (lásd Bentley 1949; Finer 1958; Eckstein 1960). Az érdek csoportok fejlődése és a köztük valamint az állam közötti kapcsolatok az állam szerkezetétől függnék. Néhány állam elég nagy csoport pluralizmust enged; mások pedig elutasítják, sőt megakadályozzák az ilyen csoportok létrejöttét, végtelen küzdelmet folytatva ellenük. Az államok közötti ilyen különbségeket már empirikusan és összehasonlító módon is vizsgálták politológusok (lásd Ehrmann 1964; Castles 1967). Néhányszor a „politikai kultúra” kifejezést használták az államok közötti ilyen szerkezeti különbségek leírásánál. Az antropológusok, akik a mai államon belüli kisebb csoportokat vizsgálják, nem hagyhatják figyelmen kívül az ilyen tanulmányokat. Tovább megyek és azt mondom, az antropológusnak tudatosan olyan módon kell szövegbe megfogalmazni az általa vizsgált problémákat, hogy az vonatkozzon az államra, elemzésének szükséges részére.

Következtetés

A politikai antropológia két szempontból különbözik a politika tudománytól: elméletben és arányokban. A politikatudomány lényegében egykiterjedésű, mivel főként a hatalom tanulmányozásában érdekelt: annak megoszlásában, szerveződésében, gyakorlásában és az érte folyó harcban. Mivel csak egyetlen változóval foglalkozik, a politikatudomány leíró. Egyik gyakorlójának szavaival, főleg arra tesz erőfeszítéseket, „hogya felvázolja a releváns jelenséget, hasznos besorolásokat és osztályozásokat alkosson és a politikai tevékenységek fontos jellegzetességeire rámutasson” (Young 1968:5). Hivatkozási tartománya a modern állam.

A politikai antropológia a politikai élet jóval kisebb területeivel foglalkozik, de kompenzálja az arányok korlátozottságát az elemzés nagyobb mélységével. Ez, mint ahogy már érzékeltettem, két fő változó közötti dialektikus interakció elemzésében érdekelt: hatalmi viszonyok és szimbolizmus. Lényegében ez egy kollektív érdekelttség, bár az antropológusok egyénileg eltérnek az egyik vagy másik változóra helyezett hangsúlyban.

Szociálintropológusok hatalmas munkát végeztek ezen a vonalon. Ennek a munkának az áttekintése egy az ezen belüli szerteágazó érdeklődés és eszme iskolák elemzésével együtt egy teljes terjedelmű monográfiát szükségeltetne. Nem az volt a szándékom ebben a tanulmányban, hogy akár csak megkísérlejek felvázolni egy ilyen áttekintést. Mi több, néhány pont megvilágítása érdekében számos kérdést túlzottan le kellett egyszerűsíteniem.

Úgy látom, hogy a politikai antropológia számára már lehetséges, az elvégzett munka alapján, hogy elkezdjen olyan kérdésekben nyomozni, mint: Hogyan fejezik ki a szimbólumok a politikai csoportok különböző szerveződési funkcióit? Mi az a változás mennyiség a szimbolikus formákban, amely még ugyanazt a szimbolikus funkciót látja el politikai kontextusban más kulturális hagyományok alapján? Mi közös és mi a különbség ezek között a szimbolikus formák között? Vajon ezek a különböző formák különböznek-e hatékonyságukat és hatásosságukat illetően a különleges hatalmi viszonyok felépítésében és megtartásában? Milyen politikai lehetőségek rejlenek a különféle interperszonális kapcsolatokkal összefüggő szimbolikus viselkedésmintákban? A politikai és szimbolikus tevékenységek hogyan hatnak kölcsönösen egymásra az egyéni életrajz szerveződésén belül? Melyek azok a fontos folyamatok, amelyek közrejátszanak a fejlődésében és fenntartásában? Az ideológiák életben tartására szolgáló szimbolikus technika milyen típusait találjuk meg a különböző kulturális hagyományok mentén? A szimbolikus és politikai folyamatok hogyan hatnak egymásra hirtelen változások állapotában? Milyen hatással van a művészet politikai kapcsolatokra és azok milyen hatással vannak a művészetre?

Számos szociálandropológus foglalkozott olyan kérdésekkel, mint ezek, bár nem mindig közvetlenül és szisztematikusan. Amire szükség van, az az eddigi felfedezések szintézise, és egy szisztematikusabb irányultság a szimbolikus cselekvés politikai kontextusban való részvételének elemzésére. A politikai antropológia tulajdonképpen nem más, mint szociálandropológia az elvonatkoztatás egy magas fokára hozva, még precízebb még szisztematikusabb analízis által.

Fordította: Lakatos Krisztina

Szerkesztői megjegyzés: Abner Cohen a School of Oriental and African Studies, University of London tanára és kutatója.

A tanulmány forrása: MAN, 1969/4; 215-235. p.

ETNICITÁS, ETNO-KONFLIKTUSOK

Uwe Halbach:
Etno-territoriális konfliktusok
a Független Államok Közösségében

A Szovjetunió szétesése egy hatalmas földrajzi és etnográfiai térben 15 állam függetlenségéhez vezetett. A Szovjetunió azonban nem csak a 15 tagállam megnevezett nemzeteiből, hanem több mint 100 népből és etnikai csoportból állt. 1989-ben az utolsó szovjet népszámlálás 128 népcsoportot regisztrált. Ezek nemzetállami tagolódása nemcsak a későbbi Oroszország és a 14 nem orosz tagköztársaság területét fogta át, hanem a tagköztársaságok jelentős részét is a legmagasabb állami szinten 20 autonóm köztársaság, a középső szinten 8 autonóm terület és a legalsó szinten 10 autonóm körzet képében. Ezen egységek nagy többsége egy meghatározott népcsoport nevét viselte. A fennálló politikai területi struktúrák széttagolódásának lehetősége tehát már a szovjet korszak végén egy erősen átpolitizált etnicitást magában hordozva - melyet a soknemzetiségű Szovjetunió szétesése és az orosz részről megfogalmazott „közeli külföld” tükröz - fennállt. Ez a megállapítás meghatározza a szovjet utódállamok belső stabilitását és külső biztonságát különösen a volt Szovjetunió déli részén. Olyan országok, mint Moldávia, Örményország, Azerbajdzsán vagy Tadzsisztán már a függetlenség elnyerése után területi integritásukban és állami függetlenségükben veszélyeztetve érezhették magukat. Oroszország is, mely a szovjet korszakban 34 nemzetiségi területi egységet foglalt magában, és ma is 89 szövetségi térségéből 21-et nemzeti köztársaságnak deklarál, ennek a szovjet nemzetiségi és területi politikának az örökségét nyögi.

Amikor 1991 decemberében a Szovjetunió megszűnt létezni, a Moszkvai Földrajzi Intézet adatbankja 164 nemzetiségi jellegű területi konfliktusról tudott. Ez a szám azóta csak növekedett. Mégsem szabad ezeket a tényeket félreértenünk: nincsen szó bizonyos területekért folyó 164 helyi háborúról, hanem ennyi volt a revizionista megnyilvánulások és csatározások száma az intenzitás és az ismertség meglehetősen különböző fokán. Az esetek jelentős része messze van attól, hogy valaha is konfliktussá fajuljon. Mégis az esetek közül nagyjából 30 erőszakos összeütközésekig fajult, ezek a forró pontok mindenekelőtt a széteső Szovjetunió déli területein, elsősorban a Kaukázusban voltak. Ezek közé tartozott az 1988-tól világhíres Karabah-konfliktus, mely erre az időpontra szabályos háborúvá fajult. Ehhez jöttek még a meglehetősen heves harcokkal járó abház és csecsen harcok is.

Az egykori tagállamok között 23 államhatár húzódik, melyeknek csak kisebbik része mentes - kivéve talán a lett-litván és az orosz-fehérorosz határt - az egyoldalú vagy kétoldalú konfliktusoktól. A Szovjet Kommunista Párt egy 1961-es határozata a tagköztársaságok között húzódó határokat absztrakt vonalakká nyilvánította, melyek az egyre előrehaladottabb népkeveredés miatt megszűnnek majd egymástól elválasztó jellegűek lenni. Ezzel egy időben jelent meg a „szovjet” nép mint „új történelmi emberi közösség” eszméje is. 30 évvel később ez az emberi közösség drámai módon bomlott fel, absztraktnak tekintett határai államhatárokká váltak, melyek sem történelmileg, sem földrajzilag nem állnak túl szilárd lábakon. Mégis a leghevesebb konfliktusok nem a tagállamok között, hanem belül léptek fel, általában ott, ahol az egykori tagköztársaságok nemzeti területi egységeket foglaltak magukba.

A két világháború közötti Kelet-Európa emlékei

A Szovjetunió utódállamai Örményország kivételével etnikai összetételükben többnemzetiségű államok, melyek történelmükben először, vagy - mint például a balti vagy a Kaukázuson túli országok esetében - újra mint „nemzetállamok” próbálják önmagukat definiálni. Legtöbbjük nem tud újkori történelmi tradíciókhoz visszanyúlni, legalábbis nem a jelenleg fennálló határok között. Ez érvényes a legnépesebb nem orosz népességű utódállamra, Ukrajnára is.

A helyzet erősen emlékeztet arra, ami az első világháború után meghatározta Kelet-Európa történetét: a kontinentális többnemzetiségű birodalmak szétesésével (Ausztria, Oszmán Birodalom) „nemzetállamok” jöttek létre, melyek azonban a valóságban „nemzetiségi államok” voltak, melyekben kezdettől fogva egyre erősödő ellentétek léteztek a névadó „államnemzet” és a kisebbségben élő különböző etnikai csoportok között, amely ellentétek irredenta mozgalmak kialakulásához vezettek. Karl Renner, a nemzetiségi kérdés osztrák szocialista teoretikusa ezt a szituációt már jóval a Habsburg Birodalom szétesése előtt így jellemezte: „Az országok nemzeteket szakítanak szét, így nem csoda, hogy a nemzetek szét akarják szakítani az országokat”.

Az osztrák, oszmán és cári soknemzetiségű birodalmakhoz képest azonban a Szovjetunió felépítésében, etnikailag megragadott területi egységeiben és a „nemzeti államiság” intézményrendszerében mindvégig hordozta az etnikai-territoriális elvet. Az etno-territoriális elvű tagolódás állandó manipulációja azonban - területi módosítások a tagállamok között, az egyes területek politikai státusának megváltoztatása, sőt akár egész népcsoportok deportálása - olyan konfliktusokat hozott létre, melyek az összeomlás folyamán újra a felszínre kerültek. „A szörnyű igazság az, hogy a totalitarizmus időzített bombákat helyezett el a nemzetek egymás közötti kapcsolatába. Sajnos ezek éppen a mi változó korunkban robbannak fel”. Ez az idézet Jelcin egy 1994-ben elhangzott felszólalásából a FÁK déli régiójának nagy részére érvényes megállapítás.

Azon népcsoportok aránya, melyek nem tartoznak a névadó „államnemzethez”, a legtöbb függetlenné vált államban 20 % felett van, Kazahsztánban ez az arány 50 %-nál is magasabb. Lényegében csak a több mint 90%-ban örmény nemzetiségű Örményország számít etnikailag homogénnek, főleg az 1988-ban kirobbant Karabah-konfliktus óta erőszakosan elűzött azeri kisebbség létszámának csökkenése miatt. Az utódállamok közül Azerbajdzsán és Litvánia rendelkezik még a köztársaságon belül 80%-nál nagyobb etnikai többséggel, ami azonban ennek ellenére sem kíméli meg (főleg Azerbajdzsánt) az etnikai konfliktusoktól. A Karabah-konfliktus néhány kevésbé ismert, de meglehetősen nagy horderejű kisebbségi konfliktus elől vonja el a figyelmet, mint például északon a kaukázusi lisginok és délen az iráni talysok problémáját. Az etnikai arányok másik végétét Kazahsztán jelenti az államnemzet legkisebb (de állandóan növekvő) számával (ma valamivel 42 % felett).

Néhány tagállamban a kisebbségi népcsoportok kivándorlása vagy súlyosabb esetekben menekülése változtatta meg a nemzetiségi viszonyokat. A legtöbb déli és ázsiai utódállamban az államalkotó nemzet létszamarányának gyarapodása a kisebbségek fent említett fokozott kivándorlásával és az államalkotó nemzetiségnél jelentkező magas születési arányszámmal magyarázható, aminek következtében az orosz és a szovjet korszakban kialakult keveredési folyamatok visszajukra fordulnak, és bizonyos tekintetben egy rehomogenizálódás megy végbe. Ennek fényében egyre romlik a kisebbségek státusa is, főleg olyan utódállamokban mint például Kazahsztán, ahol a diaszpóra hazatelepítése hivatalos kormányzati politika. 1992-ben Nasarbajev elnök adatai szerint 100.000 kazah vándorolt be Oroszországból, Közép-Ázsiából, Mongóliából és Kínából „etnikai szülőhazájukba”. Mint az orosz hivatalos

politika az utóbbi időben széles körben hangoztatta, a legnagyobb diaszpórát az oroszok a „közel-külföldön” alkotják (1989-ben 25 millió), utánuk jönnek az ukránok 6 millióval.

A kontinentális soknemzetiségű nagyhatalmak első világháború utáni összeomlása után kialakult vándorlási folyamatai is jól összevethetőek a Szovjetunió bukását követőkkel. Különösen az Oszmán Birodalom felbomlása és területének újrarendezése nemzetállami alapokon okozott a térségben jelentős migrációt és menekülthullámot. Ez első 20. századi népvándorlás méreteitől még messze áll az egykori szovjet tagállamok közötti népességcsere, de a menekült drámák a Kaukázusban (Örményország - Azerbajdzsán, Örményország - Abházia, Észak-Oszétia - Ingusföld) és Közép-Ázsiában (Tadzsikisztán-Afganisztán) kísértetiesen idézik fel az akkori eseményeket.

A megnövekedett migráció a kiindulópontjául és céljául szolgáló helyeken is komoly problémákat okoz. A célszörök (mindenekelött Oroszország) gazdasági és társadalmi integráció-képessége meglehetősen kicsi. A kivándorlás sújtotta területeken a jelenség a szakképzett munkaerő eltűnésével jár együtt, mely komolyan veszélyezteti bizonyos termelési és szolgáltatási ágazatok létét. Az igazság kedvéért azonban meg kell tisztítani az Oroszország és a Dél közötti migráció jelenségét a rá rakódott politikai értékítéletektől. Oroszországban ennek kapcsán a sértett nemzeti büszkeség és az elveszett orosz nagyság merül fel, melynek csak táplálója a „közeli külföldön” élő oroszokkal való diszkriminatív bánásmód. Valójában azonban egy már a 70-es években megkezdődött folyamat gyorsult fel a Szovjetunió bukását követően, mégpedig az oroszok visszavándorlása délről Oroszországba. A nyolcvanas években az oroszok exodusa Közép-Ázsiából folyamatosan erősödött, Kazahsztánban az ott élő orosz népesség 6,6 %-át, Üzbegisztánban 7,4 %-át, Kirgizisztánban és Tadzsikisztánban 7,7 %-át, Türkmeniában pedig 10 %-át. A 90-es évek elejére a migráció mérete soha nem látott méreteket öltött.

Az etnikai alapú erőszak miatt kitörő tömeges elvándorlás azonban - mely például egy, a Gorbacsov Alapítvány által megjelentetett tanulmányban mint a „közeli külföldön” élő oroszokat fenyegető reális veszély jelenik meg, és mellesleg az egész Európától keletre fekvő geopolitikai térséget robbanással fenyegeti - meglehetősen valószínűtlen. Nem tagadható ugyanakkor, hogy az oroszok elvándorlását sok esetben helyi inzultusok, konfliktusok és az általános elbizonytalanodás idézték elő, sőt a forró pontként nyilvántartott Dél egyes területein a migráció valóban meneküléssé változott.

Mint a menekültáradat legfontosabb forrását, a Kaukázust kell megjelölnünk. Örményország és Azerbajdzsán között az 1988-as Karabah-konfliktus óta mindkét oldal igen erőteljes üldözéseinek következtében hatalmas népvándorlás zajlott le: 1979-ben Örményországban még 160.000 azeri élt, 1989-ben már csak 84.000, az azerbajdzsáni örmények száma pedig 475.000-ról 392.000-re csökkent. 1989 után természetesen tovább folytatódott a lakosságcsere, így tovább csökkent a kisebbségek létszáma. Örményországban a szituáció hasonlatos az 1918-ban megszerzett függetlenség után kialakulthoz. A háborúban és gazdasági válságban kimerült országnak akkor is jelentős számú menekültet kellett befogadnia, mely messze meghaladta erejét. Azerbajdzsánban 1993-ban a bevándorolt és még nem integrált lakosság számát 1,2 millió főre tették. A belső menekültek száma az örmény offenzívákat követően - és az ország területének 20%-os megszállását követően hatalmasra duzzadt.

Grúziában egymást követő három menekülthullám rázta meg az egyébként is instabil helyzetben lévő államot. 1991/92-ben oszétek ezrei lépték át a határt a dél-oszét területeken folyó harcok során, melyekben az oszéteket a grúz nemzeti gárda alakulatai az Orosz Föderáció Észak-Oszétia köztársaságába üzte. 1992 októberében abház alakulatok üzték el Észak-Abházia (Gagra) grúz lakosait, minekelölte a grúz nemzeti gárda nyomást gyakorolt az

abháziai nem grúz lakosokra. 1993 októberében egy abház offenzíva 200.000 grúzt űzött el Suchumiból és Abházia déli területeiről. Észak-Oszétiából az 1992 őszen kirobbant harc az ingusok és az oszétek között az oszétek tömeges menekülésébe és szinte teljes elűldözésébe torkollott.

Közép-Ázsiában is tömeges méreteket öltött a vándorlás, mikor az 1989 és 1990-es évek eseményei a különböző népcsoportok (üzbég-türkmén, kirgiz-üzbég) között halálos áldozatok százait követelték és az egész népességet, mely nem az államalkotó nemzethez tartozott meglehetősen elbizonytalanították. A kormányoknak sikerült ugyan stabilizálni a válságot, de az 1992-ben kitört tadzsik polgárháború igencsak összezavarta a térség etnikai viszonyait is. 70.000 és 100.000 fő közé tehető azon tadzsikok száma, akik a polgárháború elől az ugyancsak polgárháború sújtotta Afganisztánba menekültek és ott táborokba verődve tengették életüket. Onnan aztán egyes felfegyverzett alakulatok visszatértek és harcoltak a kormánycsapatokkal és az orosz határvédelmi alakulatokkal. Ez a folyamat a 20-as évek korai szovjet eseményeire emlékeztet, amikor tadzsikok tízezrei menekültek Afganisztánba. Ezek egy része fegyveresen tért vissza hazájába egy antiszovjet mozgalom harcosaként, akiket „baszmatsáknak” hívtak. Ma a problémát tovább súlyosbítja a széthullott Afganisztán helyzete.

A konfliktusok történelmi és strukturális okai

A Szovjetunió bomlásának idején a fennálló területi státusok megváltoztatását több tényező motiválhatta: a nemzeti területi egységek közötti határok módosítása, az autonóm területek politikai státusának megváltoztatása, az autonómiát eddig még nem kapott népek ez irányú vagy akár független állam alapítása felé való törekvése, népcsoportok egyesülési kívánságai, melyeket a szovjet nemzeti elhatárolás elszakított egymástól, vagy éppen olyan népek szétválási igénye, melyeket éppen az adminisztráció kényszerített egységbe. Ehhez jött még egyenként a 15 egykor deportált nép „teljes történelmi rehabilitációra” való igénye.

Mi lehet ennek a konfliktusrengetegnek a történelmi háttere? Bizonyosan a konfliktusok egy része a távoli múltban gyökerezik, nagyobb részük azonban a hibás szovjet nemzetiségi politikának tudható be, mégpedig a „szovjetföderalizmus” strukturális ellentmondásainak valamint az etnikumokkal és territóriumokkal való sok manipulációnak. Világosan látszik ez az ellentmondásosság a szovjet „nemzeti államiság” nemzetiségpolitikáján, népek tucatjai esetében, melyek saját erejükből a nemzetté válás felé alig tették meg az első lépéseket és a másik végpontként egész népek pusztításának politikáján.

A kommunista nemzetiségi teoretikusok 1917-ben egy soknemzetiségű állam territoriális vagy perszonális alapú átszervezésének alternatívája előtt álltak. A bolsevikok a területi alapú alternatívát választották, és nemzeti alapon definiált szövetségi államként szervezték meg a Szovjetuniót. Az osztrák szociáldemokraták, Otto Bauer és Karl Renner ezzel szemben a Habsburg Birodalom nemzetiségi szövetségi állammá való alakítása mellett döntöttek, melyben az egyes népeknek territóriumuktól függetlenül személyi alapon korporatív alapjogokat adtak volna. Az ő ma újra felismert koncepciójuk a nemzetiség elismerésére, jogállamosításra és civilizálásra át történő megszelídítésére és nemzetek feletti államiságra épült volna. A 80-as évek végén a Szovjetunióban is erre a véleményre helyezkedtek egyes szakemberek, mint például az Etnológiai Intézet vezetője, Valerij Tiskov. Mégis, ekkorra már a létrehozott nemzetállamiságot nem lehetett elteoretizálni, s a szovjet időkben, utoljára Gorbacsov által, mint a lenini nemzetiségpolitika ragyogó eredményét ünnepelték.

A korai szovjethatalom előszeretettel állított fel kultúrintézményeket a legkülönbözőbb méretű népeknek is, a szocializmus világméretű előretörése úgyszólván feloldja majd ezeket az etno-territoriális kötődéseket.

Fölvethetnénk, hogy a szovjet föderalizmus csak egy kirakat része volt, hiszen az államszocializmus központosított intézményrendszerében nem volt súlya és helye a nemzetileg megragadott egységeknek. Ennek ellenére az alapvető kiinduló egységek milyensége meghatározta szovjet föderális állam szerkezetét és későbbi széthullásának kontúrjait is. Ezt a struktúrát még akkor is fenntartották, amikor pedig a 30-as években a sztálinizmus jegyében a hivatalos politika a nemzetek összeolvadásáról beszélt. Mindenesetre számos esetben eszközöltek a struktúrán változásokat, Moszkva tucatszór módosított a nemzeti-territoriális berendezkedésen, határokat és területi státusokat változtatott meg, területi változtatásokat vitt véghez egyetlen tollvonással, mint például a Krim átadását Oroszországtól Ukrajnának 1954-ben.

A szovjethatalom megkérdőjelezhető sémát húzott a területi alapú nemzetképződésre mindenekelőtt az Észak-Kaukázusban, és megteremtette a nemzetállamiság illúzióját, melynek esetében a Csecsen-Ingusföld és a Karacsaj-Cserkeszföld ennek a koncepciónak a leleplezője volt. A néprajz, a történetírás és a nyelvészet segítségével egyre partikulárisabb szovjet nemzeteket hoztak létre, melyek mára elvesznek partikularizmusunkban. Miután azonban egy-egy nemzet megszületett az íróasztalon, azonnál újra arrébb tették, mint a figurákat a sakktáblán, többek között a szovjet és orosz történelem legbrutálisabb területi akcióinak, a 30-as és 40-es évek áttelepítési programjainak keretében.

A szovjetföderalizmus strukturális ellentmondásai

Nem csak az utólagos változtatások terhelték azonban meg a nemzeti-territoriális sémát, sokkal inkább igaz az, hogy kezdettől fogva mutatkoztak strukturális ellentmondások és problémák. Elég legyen csak a három legfontosabbat megemlíteni: 1. A megfelelés hiánya a névadó nemzet és territórium között; 2. Igazságtalan autonómiahierarchia; 3. Területi- és szuverenitáskonfliktusok a nemzeti területi egységek feldarabolását követően.

Inkongruencia az etnikum és territórium között

A legritkább esetben voltak a nemzeti területi egységek etnikailag homogének. A tagköztársaságok szintjén azonban a névadó nemzetek (a kazahokat leszámítva) legalább 50 %-os többségét alkották államuk népességének. Az autonóm köztársaságok, területek és körzetek alacsonyabb szintjén sok esetben a névadó etnikum aránya nem érte el a lakosság 50 %-ának arányát. Példaként említhetnénk a mai Orosz Föderáció 21 nemzeti tagköztársaságát: ezek közül csak 6 esetben (Kabardin-Balkaria, Észak-Oszétia, Tatárország, Tuva, Csecsenföld, Csuvasföld) éri el a névadó etnikum aránya az 50 %-ot. A többiben kisebbségben élnek, így van ez például Baskíria esetében, ahol a baskírok az oroszok és a tatárok mellett csak a harmadik legnagyobb etnikai csoportot jelentik.

Néhány esetben a névadó nemzet többsége a területi egység határain kívül él, így például a tatárok 70%-a. Az Észak-Kaukázusban vannak egyes cserkesz népcsoportokhoz tartozó nemzeti területi egységek, melyeknek névadó nemzetének többsége már a 19. századi orosz hódítás óta a Közel-Keleten él diaszpórában és ma már csak parányi csoportot képeznek eredeti település-területükön.

Konfliktusok az autonómiahierarchiában

A nemzeti területi egységeket hierarchikusan építették fel a legalacsonyabb körzetektől kezdve egészen a tagköztársaságokig. Ezzel összefüggésben más és más jogi és gyakorlati lehetősége volt a nemzeti kultúr- és nyelvpolitikának. A szövetségi- és autonóm köztársaságok a szovjet időben önálló alkotmánnyal bírtak, akkor is, ha ezek a központosított szovjet államhatalmi gépezetben a valóságban keveset értek. A tagköztársaságnak ezen felül megvolt a kiválási joga, melyet annak idején a „megtehetitek, de megbánjátok” mottó szellemében hoztak létre.

Ebben a hierarchiában létezett felemelkedés és lecsúszás, valamint állandó nemzeti elégedetlenség azoknál a népeknél, akik úgy érezték, hogy túl keveset kaptak. Sok kis népnek nem is volt autonómiája ebben a rendszerben, mások, mint a krími tatárok vagy a németek a deportálásokkal veszítették azt el. Így hozott létre a szovjet nemzetiségpolitika egy olyan tagozódást, mely alapvető struktúrájában sem felelt meg az ideológiai alaptézisnek, a népek egyenjogúságának.

A felosztás problémái

A tagolás legérdekesebb eleme feltétlenül a nemzeti területek szétválasztása különböző státusú területekben. Ezt leginkább a matrjoska-babával lehetne jellemezni. Így foglalt magába a szovjet korban az Oroszországi föderáció 16 autonóm köztársaságot és 18 autonóm területet és járást. Ezeknek többsége azóta köztársaság lett és a Föderáción belül szuverenitást szeretne kapni. Grúziában a köztársaság területének egynegyede veszett el, ennek jelentős része a Fekete-tenger partvidékén, az abházok, az oszéték és az adsarok területi egységeinek kezére jutott. Feszült a viszony a központi kormányzat és az autonóm kisebbségi területi egységek között Tadzsikisztánban (Badahsan-hegy), háborús a viszony Azerbajdzsán és a Karabah-hegység között, Grúzia és Abházia között, Moldávia és a kikiáltott Dnyeszter-köztársaság, valamint Oroszország és Csecsenföld között. 1991-ben újra létrehozták a Sztálin által 1944-ben megszüntetett krími autonómiát, azóta a többségében orosz és orosznyelvű népesség viszonya feszült a fölérendelt Ukrajnával. Egyedül Üzbegisztán és a Karakalpakis autonóm köztársaság között létezik - legalábbis eddig - feszültségektől és szeparatista törekvésektől mentes térség.

Egy pillantás a Szovjetunió nemzetiségi térképére világosan megmutatta még a szétesés előtt, hogy ezeken a pontokon etnikai-területi viták fellángolásával kell számolni, melyet a Karabah-konfliktus mutatott először a valóságban. A matrjoska-baba modellje negatív példája a függetlenné vált államok belső stabilitásának és külső biztonságának. Hátulütőjük, hogy ezek az államok igen érzékenyek a külső behatásokra, így főleg a leghatalmasabb szovjet utódállam szavára. Oroszország a kaukázusi és a moldáviai konfliktusokban meglehetősen kétes módon emelte fel a szavát, amennyiben 1992 vége óta a térség legitim rendteremtőjének tekintette magát az egész ex-szovjet területen és mint konfliktuskezelő és béketeremtő hatalom definiálta önmagát. Ezzel egy időben az orosz csapatok rendszerint valamelyik oldalra álltak. A „pax russica” és a „bellum russicum” mint a beavatkozás két oldala a moldáviai konfliktus és az abháziai események menetében egyszerre voltak jelen.

Ezekben a konfliktushelyzetekben az érintett államok, a FÁK és a nemzetközi szervezetek igen súlyos feladatok előtt állnak, hiszen szituációnként és az aktuális erőviszonyoknak megfelelően ki kell választani az autonómia, a föderáció, a konföderáció és a függetlenség közül a konfliktus megoldása szempontjából a legmegfelelőbbet az autonóm terület és a

fölérendelt állam között. A népek jogát eközben két elv is kikezdi: egyfelől a nemzeti önrendelkezés joga, másfelől az államok területi integritásának elve.

Abházia változatlan státusa és viszonya Grúziához jól jellemzi ezt a szituációt. Az abház oldal vagy teljes állami függetlenséget kíván Grúziától vagy nagyfokú autonómiát egy konföderatív Grúzián belül, a grúz kormány pedig csak korlátozott autonómiát hajlandó adni egy unitárius grúz állam keretein belül. Az unitárius állam területi integritásának hangsúlyozása és ezzel egy időben a területi autonómia megtagadása a behatárolható helyen élő kisebbségi népcsoportoktól - ez határozza meg ma leginkább a déli FÁK tagállamok országainak politikai mentalitását, különösen Grúziában és Azerbajdzsánban, ahol a területi fennhatóság meglehetősen labilis, valamint Kazahsztánban, ahol az államterület északi részét fenyegető burkolt orosz igények és etnikai összetétele is kihívást jelentenek a vezető nemzetiség számára.

Egy konfliktusrégió példája: a Kaukázus

A Szovjetunió szétesésének nemzetiségi robbanásánál nem volt ennél a régiónál konfliktusra predesztináltabb. Ebben az esetben azonban az okokat kutatva a jóval a szovjet érárt megelőző időkbe kell visszanyúlnunk. A térség 19. századi orosz annexiójával együtt drámai etnikai változások mentek végbe. Különösen érvényes ez a cserkesz vagy agyde népek számára északnyugaton. 1864-es katonai leverésükig a cserkeszek voltak az Észak-Kaukázus leg-erősebb népe (1-3 milliós lakosság), akik az orosz terjeszkedéssel szemben heves ellenállást tanúsítottak. A megszállás után a terület pacifikálása nagyméretű üldözésekkel párhuzamosan ment végbe, a lakosság száma a tizedére esett vissza. Több cserkesz emigrációs hullám jelentős diaszpórát hozott létre a Közel-Keleten (Jordánia, Törökország), melyek számát mára 2 millióra teszik. Elűldözés és kivándorlás tette szabaddá a helyet a Fekete-tenger keleti partján a szláv telepések számára. Hasonló sors jutott a cserkeszekkel szoros rokonságban álló abházok osztályrészéül is.

A 19. századi orosz társadalom Kaukázus-képéből egy mozzanat mindenképpen figyelemre-méltó: a kaukázusiak harciassága. Íme egy tipikus orosz újságcikk a 19. század első felének kaukázusi harcairól: „Néhány nép hódító hírben áll, mint a kabardinok és a lesginok, a többiek kivétel nélkül háborút viselnek szomszédaikkal. A háború e népek valódi életformája és szokása”. Ez a kép minden bizonnyal torz. Oroszország olyan korszakban ismerte meg a Kaukázust, amikor - saját terjeszkedő politikája miatt - felkelések és ellenállási mozgalmak söpörtek végig a területen. Terjeszkedése a régióban, különösen az Észak-Kaukázusban és a hegyi népek között véres gyarmati háborúvá fajult, büntetőexpedíciókkal és üldözésekkel tarkítva. Az erőszak, ami az orosz előrenyomulást jellemezte, és ami megfelelő nagyságú ellenállást keltett életre, határozta meg az itt élő népek viszonyát az oroszokhoz egészen napjainkig.

Ha megfigyeljük ezen népek nemzeti mozgalmait, a csecsen köztársaság lázadását vagy a kaukázusi hegyi népek konföderációját, ezek közvetlenül visszanyúlnak a 19. századi cserkesz, csecsen és dagesztáni harcokig.

Ehhez a viszonyokat alapvetően meghatározó múlthoz 1917 után újabbak párosultak: a dagesztáni polgárháború, a bolsevikok harca a konzervatív egyháziakkal, melyeket a samilok keltettek újra életre, az ország nagy részét elpusztította. Csecsenföldön és az Észak-Kaukázus egyes részein még 1921 után is sokáig tartotta magát a szovjetellenes felkelés. A legfontosabb és máig elevenen élő erőszakos megnyilvánulást azonban a Sztálin nevéhez fűződő etnikai alapú deportálások jelentik, melyek alapvető módon avatkoztak be a Kaukázus nemzetiségi viszonyainak labirintusába. Különösen ez bizonyult olyan időzített bombának, melyről Jelcin

1994-ben éppen egy kaukázusi konfliktus kapcsán beszélt. Ez a népirtásnak tekinthető folyamat jellemzi ugyanis a mai napig az érintett népek politikai emlékezetét, mely az etnikai és politikai viszonyok totális kaukázusi átrendeződését hozta magával. Határokat változtattak meg, más népcsoportok településeit vonták ellenőrzés alá, egyszóval olyan kusza viszonyokat teremtettek, melyeket nem lehetett többé helyreállítani. Kiváló példa erre az oszétek és ingusok között 1991 őszén kiújult hagyományosan véres konfliktus. A 40-es években természetesen nem csak területi egységeket, hanem a megbüntetett népek jelenlétére vonatkozó emlékezetet, a településneveket, a történelemkönyveket, az emlékműveket és a sírokat is tönkretették.

Foglaljuk össze, hogy mi teszi a Kaukázust az aktuális etnikai és területi feszültségek kiváló példájává:

1. A kiindulópont az extrém soknemzetiség és az egy népességhez tartozók lakóterületének mozaikszerű elrendeződése. Ez mindenképpen a Kaukázus jellemzője, melyet már az antik történetírók hangsúlyoztak. A Kaukázus legjellemzőbb térsége Dagesztán, ahol jóval az átlagon felüli az etnikai heterogenitás. Egy területen, ami kisebb Alsó-Szászországnál is, ma 12 államnyelv létezik, valójában azonban népek tucatjai lakják. Elképzelhető, hogy mit tud produkálni egy ilyen adottságú régió a nemzeti újjászületés egy-egy forró pillanatában.

2. Az etnikai sokszínűség természetesen önmagában nem magyarázza meg a konfliktusokat. Ehhez szükség van arra a nemzeti államiságra, melyet a szovjet irodalom ünnepe, mint Lenin adományát e népek számára. Amikor a 19. században a kaukázusi népek az orosz hódításnak ellenálltak, nem csecsenekként, vagy avarokként tették, hanem mint muzulmánok vagy hegyi népek, melyek életformájukat és kultúrájukat védelmezték. Fejlett nemzeti öntudatuk mindenestre még nem volt. A régió legtöbb népneve idegen eredetű, gyarmatosító néprajzi találmány. Ma a politikai és nemzeti mozgalmak célja a nemzetállam, mely olyan konstrukció, mely talán a legkevésbé alkalmazható egy ilyen régióban. Bármennyire is a jó szándék vezette a 20-as évek teoretikusait, a térség nemzeti irányú rendezése ilyen alapokon nem volt elképzelhető. A népcsoportok határainak mesterséges meghúzásánál is nagyobb bonyodalmakat jelentettek a sztálini nemzetiségpolitika eredményeiként létrejött területi egységek mint Karatsajev-Cserkeszföld, Kabardino-Balkaria, Csecsen-Ingusföld.

3. Komoly problémák adódnak a Kaukázuson túli és az észak-kaukázusi államokban, melyek egy része adminisztratív szempontból Oroszországhoz tartozik. Az egykori Szovjetunió belüli adminisztratív határok államhatárokká váltak, és történelmi településterületeket szelnek ketté, mint például az oszétek és a lesszinek esetén.

4. A konfliktusok nem csak az etnikumok között zajlanak, illetve különböző nyelvi- és népi hovatartozással bíró népek között, hanem egy adott népcsoporton belül is valamiféle törzsi vagy regionális alapon. Néhány „nemzet” önmagán belül is több nemzeti csoportot különböztet meg, például a csecsenek. Ezek a törzsi vagy regionális csoportok jelentős szerepet játszanak az éppen aktuális belpolitikai küzdelmekben.

5. Mindemellett jelen van a térségben a vallási-kulturális megosztottság is. Nem szeretnék itt mélyebben belemenni Huntington ez irányú elméleteibe, és mondjuk a Karabah-konfliktust mint keresztények és muzulmánok közötti harcot beállítani, mert az ilyen elméletek világszerte hamis ítéleteket válthatnak ki egy-egy konfliktus kapcsán. Feltétlenül igaz azonban ebben az esetben, hogy a vallási különbségek csak mélyítették a szakadékot a szembenálló felek között akkor is, ha szemmel láthatólag nem jelentették a konfliktus okát. Nemcsak a Kaukázus etnikai, hanem vallási térképe is meglehetősen vegyes, melyben jelen van a kereszténység, a zsidóság és az iszlám is. Az iszlám vallású népek oroszok elleni ellenállási

mozgalmaikat sokkal jobban táplálta az iszlám, mint a nacionalizmus egészen a 20-as évekig. Mind a mai napig a nemzeti mozgalmak és a nemzeti karrieristák, mint a csecsen elnök Dudajev, vallási érveléssel is élnek.

6. Meg kell még említeni, hogy etnikai vagy területi konfliktus „tisztá formában” nem létezik. Ezek csak több tényező együttállása esetén válnak konfliktusforrássá, melyhez gazdasági, társadalmi és környezeti folyamatok is hozzájárulnak, nem is beszélve az elitek nemzeti alapú politizálásra való hajlamáról, melyek önös érdekek székértelmezésévé tehetnek egész nemzeti mozgalmakat. A posztszovjet nacionalizmusok és konfliktusok története ugyanis tele van olyan szereplőkkel, mint a csecsen elnök, Dudajev.

Konfliktuskezelés és konfliktusszabályozás

Ami valamennyi konfliktushelyzetet olyan komollyá teszi, az a rendíthetetlen hit a történelmi jog igazságában. Történelmi, gyakran a homályos múltba vesző érvelések - például annak kérdésében, hogy a Karabah-hegység örmény vagy azerbajdzsáni -, spekulatív települési históriák annak kiderítésére, hogy ki hol volt előbb, a nemzetközi jog elé helyeződnek ilyen kérdésekben. Éppen annak a régióknak a népcsoportjai zárkoznak be valamiféle nemzetállami elszigetelődésbe, melynek történelmi tapasztalatai csak a többnemzetiségű együttélésével kapcsolatban vannak. Azokon a területeken, ahol a konfliktus katonai megoldásához fordulnak, a kompromisszumkészséget egy áldozatcsapda akadályozza meg. Beképzelt maguknak, hogy ha egy ügy érdekében emberek haltak meg, akkor azt az ügyet nem szabad feladni, hiszen akkor elismerjük, hogy értelmetlenül haltak meg. A konfliktust tehát az első néhány áldozat tehertételén máris lehet folytatni. Az erőszak, a fegyverkezés és az etnikai leszámolás ezek után egy olyan ördögi folyamatot indít be, amelyet igen nehéz megállítani. Nehezíti a konfliktuskezelést, hogy olyan területekről van szó, melyek egészen a közelmúltig fehér foltnak számítottak a nyugati hatalmak szemében. Ez meglehetősen elriasztó módon hat a nemzetközi felelősségre. Ennek következtében nő Oroszország elfogadása mint rendteremtő államé ebben a régióban és az egész volt exszovjet térségben. Ennek kapcsán látszik azonban, hogy Oroszország mint a Szovjetunió örököse szintén a szovjet birodalom negatív örökségeit hordozza, és nyilvánvaló, hogy a nemzetiségi konfliktusok jelentős része éppen a szovjet és az azt megelőző nagyorosz nemzetiségpolitika hibája, és nem a népek rossz magaviseletének és korlátoltságának következménye.

Az etno-territoriális konfliktusok térképe a FÁK területén több elméleti konfliktust, mint valódi háborús övezetet tartalmaz. Az utóbbi két évben harci cselekmények zajlottak Azerbajdzsánban (Karabah), Grúziában (Abházia), az Észak-Kaukázusban (Oszétföld-Ingusföld, Csecsenföld) és Moldáviában (Transnistria). A véres tadzsikisztáni polgárháborút nem különböző népcsoportok vívták, hanem egyes tadzsik csoportosulások egymás ellen. A konfliktusokon látszik, hogy egy etnikumok közötti feszültség milyen gyorsan alakulhat át véres területi háborúvá. Éppen ezért és a jövőbeni nemzetközi beavatkozás érdekében a nemzetközi szervezeteknek igen alaposan fel kell tárniuk a szétesett Szovjetunió etnikai-területi térképét.

Mi tehát a végeredménye egy kommunista többnemzetiségű képződmény szétesésének?

A népek függetlenségi mozgalmak, melyeket a kommunista nemzetiségpolitika területi, nemzeti létet biztosító többnemzetiségű szövetségi államok keretében (Jugoszlávia, Szovjetunió) egyenrangúvá tett a nemzeti önrendelkezéssel, a saját, etnikai tartalmú állammal. Ehhez képest a népek egyre kisebb mértékben érezték ezt etnikai létük garanciájának. Ezzel párhuzamosan olyan elképzelések veszték ki a politikai arzenálból, mint a századforduló

elejének ausztromarxista kulturális autonómia elképzelése. Ha valaki a nép, a terület és az állam egységének fogalmát egy olyan területen próbálja megvalósítani, ahol a soknemzetiség dominál, világosan megmutatkozik a különbség a létező államok száma és az ott élő, ezrekre tehető etnikai csoportok száma között, melyek szintén saját államiságot követelhetnének a maguk számára, annál is inkább, ha a nemzetiségi jogaikat a följük rendelt szerencsésebb államnemzet megsérti. Az is nyilvánvaló, hogy ez a rés milyen könnyen lehet nemzetközi konfliktusok kiindulópontja. Éppen ezért a nemzetközi közösségeknek mindent meg kell tenniük azért, hogy a nemzeti önrendelkezés ne újabb önálló állami szinten valósuljon meg, hanem valamiféle autonómiarendszerben. Ennek előfeltétele a nemzetiségi jogok betartásának mindenkor szigorú nemzetközi ellenőrzése. Ami a területi összetevőt illeti, az afrikai recept, azaz a gyarmati határok szentesítése, mivel ez erőszakos láncreakciót indítana be, Kelet-Európában és Euráziában az erős nacionalizmusok miatt nehezen működőképes. A határok nem lesznek megváltoztathatatlanok, mégis érinthetlenné kell válniuk, amennyiben a megváltoztatásukra irányuló egyoldalú erőszakos cselekményeket a nyugatnak a lehető leghatározottabb módon el kell utasítania. A Nagyszerbiához nemzetek legyilkolásán át vezető út azonban a nemzetközi tehetetlenség jegyében meglehetősen gyengíti ennek a koncepciónak az életképességét.

Megjelent: *Politika és Társadalom* 1995/2. Hrsg: Friedrich Ebert Stiftung

Fordította: **Maruzsa Zoltán** /ELTE/

S.F. NADEL
Boszorkányság négy afrikai társadalomban:
összehasonlító tanulmány

Ez írás (1) célja, hogy bemutassa az összehasonlító analízis egy szűk skálájú modelljét, pontosabban a „kísérőjelenség-változatok” (Durkheim kifejezésével élve) analízisét, úgymint a vizsgálat bármely formáját, amelyet a társadalmi tények magyarázata céljával alkalmazni kell. A szóban forgó tények a boszorkányságban való hit sajátos változatai. Közvetve a tanulmány utal egy sokat vitatott hipotézisre is, mely feltételezi, hogy a gyermekkori tapasztalatok a kultúra egyik legfontosabb determinánsát képviselik.

Az összehasonlítás két pár társadalmat érint - a *nupéket* és *gwarikat* észak Nigériában, illetve a közép-szudáni Nuba-hegység *korongo* és *meszakin* törzseit. Mindegyik pár átfogó kulturális hasonlóságokat mutat néhány szembeeső eltéréssel, melyek közül az egyik a boszorkányságban való hit különbözősége. A fejtegetés két feltételezésből indul ki: 1. hogy bármely lényeges kulturális különbség további velejáró eltéréseket von maga után a megfelelő kultúrában; és 2. hogy a boszorkányhit kauzáisan kapcsolódik a frusztrációkhoz, szorongásokhoz és egyéb mentális megpróbáltatásokhoz, pontosan úgy, ahogy a pszichopatológiai szimptomák kapcsolódnak az effajta mentális zavarokhoz.

Boszorkányság a Nupéknál és Gwariknál

A két társadalom egymás szomszédságában, azonos környezetben él, s állandó kapcsolatot is tartanak fenn egymással. Közeli rokonságban levő nyelveket beszélnek és azonos rokoni szisztémával rendelkeznek, mely patrilineáris öröklésen, patrilokális lakóhelyen és elszigetelt nagycsaládokon alapul. A politikai szervezet és a férfiak serdülésének szabályozása nagyon hasonló mindkét törzs esetében; akárcsak gazdaságuk, bár a vásárolás és kereskedelem a nupéknál sokkal szélesebb skálán mozog. Vallásuk megintcsak nagyon hasonló (figyelman kívül hagyva itt az iszlám térhódítását az utóbbi időben), valamint az élet és halál, a kettős lélekkel rendelkező test („árnyék-” és „élet-lélek”) vagy az ősök lelke reinkarnációjának fogalmai azonosak még a terminológia tekintetében is. A boszorkányságot mindkettő sátáni-nak értelmezi, mely elpusztítja az életet, főleg misztikus sorvadásos betegségek által, s mint amely magában foglalja a boszorkányok azon képességét, hogy megegyék áldozataik „élet-lelkét”. A boszorkányok éjszaka aktívak, és nem láthatók vagy észlelhetők a szokásos módokon. Minden, ami a boszorkánysághoz kapcsolódik, egy fantasztikus birodalomban zajlik, ami - majdnem *ex hypothesi* - megfoghatatlan, és meghaladja a tapasztalati igazolást. Ez legtisztábban abban az elképzelésben nyilvánul meg, hogy a boszorkányoknak csak az „árnyék-lelkei” kóborolnak és támadják meg áldozataikat, miközben testük otthon alszik, így vezetve félre minden közönséges kísérletet, hogy e misztikus tetteket igazolják vagy megcáfolják.

A két hiedelemrendszer azonban radikálisan különbözik abban, hogy a boszorkányoknak milyen nemet tulajdonítanak. A nupe boszorkányok mindig nők (*gaci*-nek nevezik az *ega*-ból, „boszorkányság”-ból). Társadalomba szerveződnek elképzelésük szerint, mely a hasonló emberi társulásokhoz szigorúan illeszkedik, s egy olyan asszony vezeti, aki a valós életben is a női kereskedők kinevezett hivatalos vezetője. Megjegyezhetjük, hogy ez az egyetlen példa a boszorkányság fantáziavilágának a konkrét, mindennapi életbe való kivetülésére és kézzel-

foghatóvá válására. Az asszony, akit a boszorkányok társasága elnökének tartanak, egy másik értelemben is kivételes helyet foglal el; mivel ő az egyetlen „jó” női boszorkány, időnként „reformált” boszorkány, s ennél fogva egy olyan személy, aki akarja és képes kontrollálni társai gonosz cselekedeteit.

A férfiak kétértelműen illeszkednek ebbe a mintába. Bizonyos egyének állítólag a boszorkányokéhoz hasonló képességekkel rendelkeznek, mely képessé teszi őket arra, hogy lássák az előbbieket, illetve bánni tudjanak velük. Ezt a képességet különféle elnevezésekkel illetik (*eshe*), s lényegében pozitív; úgyhogy az ezzel rendelkező férfiak ellenőrizni tudják a női boszorkányokat, és szembe tudnak szállni velük. Ugyanakkor a női boszorkányoknak szüksége van a férfiakkal való együttműködésre, mivel csak hogyha a férfi és női erő összekapcsolódik, lesz a női boszorkányság teljesen hatásos, azaz halálos. Itt ismét, a férfiak szerintük erejüket nem arra használják, hogy segítsenek, hanem hogy féken tartsák a nőket azáltal, hogy megtagadják a kért segítséget. Az említett kétértelműség tehát a következő: a férfiakra szükség van a boszorkányság tökéletes hatása érdekében; de mint osztály el is zárkóznak tőle, s maguk nem ördögiek; inkább megkísérlik gátolni a sátáni boszorkányságot. De még így is elfogadott, hogy ennek lehetnek végzetes következményei, mely esetben azt mondják, hogy a férfiak közül néhány sátáni egyén (akiket senki nem tud megnevezni), elárulta saját nemét, és egy női boszorkány segítője lett. Az általános kép egy éles nemi antagonizmus, mely az ördögi szándékokat a nőnek tulajdonítja, míg a férfinak egy jóindulatú és ideálisan döntő - ha némileg utópisztikus is - szerepet.

Jellemző, hogy a férfiakat soha nem vádolják boszorkánysággal, s az ez ellen szolgáló legfőbb közös fegyver a férfiak titkos társaságának aktivitásában rejlik, mely fenyegetésekkel és kínvallatással megtisztítja a falut a boszorkányságtól. Ugyanezen idea, azaz hogy egyedül a férfiak rendelkeznek azzal a titkos erővel, mely a női boszorkányságot megghiúsíthatja, fejeződik ki a boszorkányságról és ellenboszorkányságról szóló legendákban. Az összegyűjtött tanulmányok egy további csavart adnak e nemi antagonizmushoz; mivel az esetek többségében a példaként felhozott boszorkány nő, rendszerint egy idősebb és uralkodni vágyó asszony, aki egy fiatalabb férfit támadna meg, aki valamiképpen dominanciája alá került; mely szituáció szintén megjelenik a legendákban. Így tehát a férfiak bár az utópisztikus vagy fantázia-síkon a női boszorkányság mesterei, a „valós” incidensek és félelmek síkján ennek legfőbb áldozatai.

Egy eset és egy legenda említhető meg itt. Az előbbiben egy fiatal férfiról van szó, egy a Niger folyó melletti faluból, aki egy éjszaka hirtelen eltűnt. Egy holttestet, melyről a rendőrségnek jó oka volt azt hinni, hogy az övé, később kihalásztak a vízből; de az emberek nem fogadták el ezt a „természetes” magyarázatot, fenntartva, hogy a fiatalembert rejtélyesen tüntették el boszorkányság segítségével. A gyanú azonnal egy idősebb vagyonos asszonyra szállt, akinek házáat a férfi rendszeresen látogatta; tulajdonképpen amolyan védence, pártfogoltja volt ennek az asszonynak, vagy nupe kifejezéssel élve *egi kata*-ja - „a ház fia” - mely megjelöléssel illetnek minden olyan egyént, aki egy befolyásos idősebb személyiség támogatását keresi, és annak tanácsaitól és anyagi segítségétől függővé válik.

A legenda egy ifjú királyról szól „az ősi időkből”. Az anyja egy hatalmaskodó öregasszony volt, aki állandóan beleszólt fia terveibe és tetteibe. Végül a fiú elhatározta, hogy megszabadul anyja befolyásától. Egy (férfi) jóshoz fordult, aki elmondta neki egy bizonyos textilmaszk titkát, amely rendreutasítja anyját és eltávolítja a föld színéről. Úgy tartják, innen ered a nupe ellenboszorkányság kultusz, a *ndako gboyá*, melyet manapság a fentebb említett férfi titkos társaság végez, s a textilmaszkokat mint legfontosabb kellékeket alkalmazzák.

Ami a gwari hiedelmet illeti, egy rövid vázlat elegendő lesz. Nem tartalmaz nemi antagonizmust vagy polaritást. A boszorkányok és áldozataik válogatás nélkül férfiak és nők egyaránt. A boszorkányságot közönséges jóslással fedezik fel, amit férfiak és nők szintén egyformán gyakorolnak, az ellene való intézkedéseket pedig nagyrészt egy évenként megrendezett „tisztító” rítus foglalja magába, mely az egész közösséget felöleli - szintén nemre való tekintet nélkül.

Sok szó esett a két kultúra és a boszorkányságról alkotott eltérő elképzeléseik általános képeről. Most a „kísérő jelenségek” eltéréseinek keresése felé fordulva, s vezetőkül a pszichoanalízist fogadva el, kezdhjük a gyermekkori tapasztalatokkal és gyermeknevelési technikákkal. Itt csupán egyetlen releváns különbséggel találkozunk, mégpedig a két éves és ennél idősebb gyermekeket illetően. Míg az újszülött el nem éri a két vagy három éves kort, szülei mindkét törzs esetében tartózkodnak az együttálástól. Utóbb, mikor ezt visszaállítják, a nupéknál a feleség meglátogatja a férje kunyhóját, a gyerekek pedig az ő alvóhelyén maradnak, míg a gwariknál a férj látogatja meg a feleséget, tehát ez a fiatal gyermekek jelenlétében történik meg. Az emberek nem vonják kétségbe, hogy a gyermekek valóban tanúi a nemi aktusnak. Feltételezve a freudi pszichológia alapján, hogy e tény erősen nyugtalanító pszichológiai hatásokat von maga után, táplálni fogja az oedipus-traumát, és határozott feszültségeket a gyermek (valószínűbben a fiúgyermek esetében) és az apa között(2). Feltételezve továbbá, hogy ezek a feszültségek - melyeket normális esetben elfojtanak vagy bizonyos viselkedésformákkal gátolnak -, a boszorkányhit képzeletében találhatnak megnyilvánulási módot maguknak, el kellene várnunk, hogy ezek feltárjanak bizonyos súlyponteltolódásokat a nemi antagonizmus irányába, illetve afelé, hogy a sátáni boszorkányokat akár a férfiakkal azonosítják (gyűlölt apa képzete), vagy talán egy csavarosabb áttétellel a nőkkel (az anya, aki magát az összes férfin bosszulja meg). Valójában egyik feltevés sem magától értetődő, a nemi antagonizmus megjelenik abban a törzsben is, ahol hiányzik a traumatikus tapasztalat.

Bizonyos egyéb kulturális eltérések azonban, melyek a felnőtt életet érintik, úgy tűnik, összhangban vannak a boszorkányhittel kapcsolatos különbségekkel. Ezek a házasság körül forognak, amely általánosan szólva komoly bonyodalmak nélkül valók és viszonylag feszültségmentesek a gwariknál, de megpróbáltatásokkal és kölcsönös ellenségeskedéssel teltek a nupéknál. Két tény említhető meg. 1. A nupe feleségek gazdasági pozíciója (akik közül sokan sikeres vándorkereskedők) sokkal jobb, mint paraszt férjeikéi. Ezért a férfiak gyakran erősen el vannak adósodva asszonyuknak, akik átvállalják a gazdasági felelősség jó részét, melyek rendesen a férfiakhoz mint apákhoz és családfőkhöz tartoznának, mint például menyasszonypénz megszerzése fiúknak, a gyermekek oktatásának fizetése, a családi ünnepek költségeinek viselése és hasonló. Az intézményesített szerepek e megfordítását a férfiak nyíltan rossz néven veszik, viszont tehetetlenek és képtelenek helyreállítani a szituációt. 2. Ahogy mondtuk, sok házasság nő vándorkereskedő lesz. A nupe erkölcsiség nézetei szerint ez az elfoglaltság a gyermektelen asszonyoknak van fenntartva, akik esetében a morális lazaság is elnézett dolog, mely ebben a társadalomban ennek a létfenntartási formának a velejárója. De valójában anyákból is lehet vándorkereskedő, elhagyván gyermeküket, ha az betöltötte a 4. vagy 5. életévét; vagy ami még jelentősebb, a nők el is utasíthatják a gyermekvállalást magzatelhajtással és fogamzásgátló szerek használatával, hogy szabadok legyenek e foglalkozás üzéséhez. A férfiak ismét tehetetlenek; csupán annyit tehetnek, hogy az erkölcstelenség legsúlyosabb lehetséges formájának bélyegét sütik erre az önkéntes sterilításra.

A gyakorlatban tehát a férfiaknak meg kell hajolniuk a nők hatalmaskodása és függetlenségi hajlamai előtt; rosszul viselik saját tehetetlenségüket, és határozottan a női népség „erkölcs-

telenségét” vádolják. A vágy, hogy e szituáció fordítottját lássák, kifejeződik „a régi szép napok”-ról szóló nosztalgikus beszélgetésben, mikor mindez még ismeretlen volt (s melyet az összes genealógia és múltrol szóló konkrét feljegyzés cáfol). Ugyanígy vitatható az, hogy a férfiak és nők közötti ellenségeskedés *plus* ez a vágy-beteljesülés projektálódik a boszorkányhitben a nemi antagonizmus ambivalens kifejezésével, melyben a férfiak a „valódi” áldozatok, de „utopisztikus” mesterei is az ördögi nőnek. A bizonyítás végső tétele, ahogy fentebb említettük, abban rejlik, hogy a boszorkányok fejét a női kereskedők hivatalos vezetőjével azonosítják. Összefüggésbe hozva közvetlen és nyílt módon a „projekciót” a tudatos ellenségeskedéssel és a konkrét helyzetekkel, melyek ezt kiváltják. A pszichológiai „szimptóma”, mondhatnánk, és a szorongások, valamint megpróbáltatások, melyek ennek okai, egy világos jelentésláncolattal kapcsolódnak össze.

Boszorkányság a Korongo és Mesakin törzsnél

E két törzs megintcsak szomszédos, azonos környezetben; bár különböző nyelvet beszélnek, ismerik egymásait és gyakran kétnyelvűek. Azonos a gazdaságuk, politikai szervezetük és vallásos hiedelmeik, gyakorlataik. A leszármazást mindkét törzs az anya vonalán számítja, valamint egyforma a rokonsági rendszerük és domesztikus berendezkedésük; pontosabban mindkét csoportban a hat vagy hét év feletti gyermekek szabadon elhagyhatják apjuk házát, ahol születtek, anyjuk fivéréhez költözve, hogy az ő gyámsága alatt nőjenek fel. Egy alapos népszámlálás kimutatta, hogy mindkét törzsnél ez a lakóhelyváltoztatás és örökbefogadás kb. az esetek felében fordult elő. A gyermeknevelés minden más tekintetben is azonos a két társadalomban.

Akárcsak a fiúk serdülésének szabályozása, egyetlen kivétellel, amiről később ejtünk szót. Kijelenthetjük itt, hogy a fiú serdülőkor, és tulajdonképpen a férfi életciklus egésze, egy életkor-osztályokra való erősen formalizált felosztás körül forog, melyek mindegyikét speciális sportversenyekbe való bocsátkozás joga jellemez, amik egyúttal a férfiasság bemutatói is. Ezek a sportágak: könnyed birkózás, egy szenvedélyesebb fajta birkózás és a hajítódárdával való küzdelem. Az elsőnél, a legalacsonyabb életkorosztálynál a pubertás előtt nem gyakorolnak semmiféle sportot. A birkózás szabályozott változatai jelzik a fizikai erőnlét csúcspontjait, melyet a serdülőkor vége felé érnek el; ám a dárdaharcot, mely több ügyességet kíván inkább, mint testi erőt, egy olyan korhoz illőnek tartanak, melyben a fizikai erő már hanyatlásnak indult. A dárdaharc stádiuma után a férfiasság bemutatói vagy próbái megszűnnek, mivel a férfiak „túl öregek” lesznek. Ugyanakkor a férfiak többet már nem alszanak kinn a bozótbeli marhaállásokon, ami egy fáradtságosabb életmód, s csupán a fiatalok számára tartják megfelelőnek. A fizikai erő hanyatlását a serdülőkor végén a szexuális aktivitás kumulatív hatásának számlájára írják, különösen a házaseletbeli és gyermeknemzést szolgáló nemi életére. Mindkét csoportban végül az első sportversenyt a pubertás után nagy ünnepséggel tisztelik meg, ami alkalmat is ad egy fontos ajándék átadására a fiú anyjának fivére részéről. Ez tulajdonképpen egy állat saját gulyájából, ugyanabból, amit a fiú fog majd annak rendje és módja szerint örökölni a megfelelő időben. Az ajándék tehát egyfajta „megelőlegezett örökség”, s tulajdonképpen „örökség” elnevezéssel illetik; ez egy olyan pont, mely döntő fontosságú a boszorkányhit megértését illetően.

Nézzük most a két csoport közötti kontrasztot. A korongo-knak egyáltalán nincs boszorkányhitük; a mesakinokat a szó szoros értelmében a boszorkánytól (*torogo*) való félelmek és erre vonatkozó vádak gyötrik, mely folyamatosan erőszakos pereket, támadásokat és vérbosszút von maga után. A boszorkányság maga egy misztikus, rosszindulatú és gyakran halálos erő, mely közvetlenül a sátáni vágyakból származik, bár két jelentős megszorításnak van alávetve.

A mesakinok hite szerint a boszorkányság csupán az anyaági rokonságon belül működik, különösen az anya fivére és a nővér fia között, mikor is az idősebb támad a fiatalabbra. Továbbá akkor lép működésbe, ha létezik valami kiváltó ok, bizonyos legitim ok a megsértődésre vagy haragra; s az utóbbi majdnem mindig a fentebb említett „megelőlegezett örökség” feletti vita eredménye. Ahogy mondtuk, mindkét törzs elismeri az anya fivérének ezt a sajátos kötelességét. De a korongo-k soha nem utasítják vissza. Az ajándékozást el lehet halasztani, de ugyanígy néha meg is ismételhető, és ritkán származik belőle komoly zavar. A mesakinoknál pontosan az ellenkezője igaz. Az ajándékot elsőre mindig visszautasítják, s sokszor erőszakkal kényszerítik ki - egy folyamat, melyet a közvélemény teljes mértékben szentesít. Az ajándékot nem lehet késleltetni, sem megismételni. A viták és veszekedések körülötte szabályszerűek; s ha történetesen az előbbi megbetegszik, meghal vagy egyéb szerencsétlenség éri, mindig az idősebb férfit gyanúsítják boszorkányság alkalmazásával.

A gyermeknevelés gyakorlata, lévén azonos mindkét törzs esetében, nem jelent vezérfonalat a megelőlegezett örökséget vagy a boszorkányhitet illető, olyan élesen különböző magatartások megértéséhez, mely utóbbi a két csoport egyikének esetében ebben a vonatkozásban jut szerephez. A kulcs, úgy tűnik sokkal inkább olyan kulturális különbségekben rejlik, melyek a felnőtteknek az élet, s még inkább az öregedés iránt tanúsított magatartásmódjait alakítják.

Kezdjük azzal, hogy a két törzs különbözőképpen viszonyul a házasságot megelőző szexuális kapcsolatokhoz. Emlékeznünk kell arra, hogy mindkét csoport erősen hisz abban, hogy a nemi érintkezés fizikailag gyengíti a férfiakat, mégis, ugyanakkor a fizikai erő és férfiasság dicsőítése is. Mindkét csoportban például a „született” gyávákat és nyápicokat rendszeren ugyanazon elnevezéssel illetik, mint amit a férfi homoszexuálisokra is használnak (akik minden esetben transzvesztitákká válnak), ugyanazon megvetéssel kezelik őket, s gyakran kényszerítve vannak helyük elfoglalására saját társadalmi osztályukban. Szintén mindkét törzsnél a férfiak gyűlölettel viseltetnek az öregedés folyamata iránt, ami mindenekelőtt a „férfias” tevékenységektől való visszavonulást és a fizikai elerőtlenedést jelenti; ezért az „idős férfiak” mindig megpróbálnak részt venni azokban a sportokban, amelyekre már nem tartják alkalmasnak őket, azt is megkockáztatva, hogy nevetség és gúny tárgyaivá válnak, vagy kilopóznak egy éjszakára a marhaállásokra, hogy a fiatalabb férfiak társaságához csatlakozzanak. Mégis, míg a korongo-k a házasság előtti és igencsak válogatás nélküli szexuális kapcsolatokat teljesen elfogadják és nyíltan bocsátkoznak bele, a mesakinoknál gondosan leplezik; tulajdonképpen azt erősítgetik, hogy korábban a házasság előtti szüzességet szigorúan felügyelték. Más szóval a korongo-k úgy fogadják az erő szexuális úton való eltékozlását, mint valami olyat, ami ellen nincs mit tenni; a mesakinok legalábbis hiszik, hogy korlátozni kell és későbbre kell halasztani, az ideáltól való eltérés miatt pedig a bűnösség érzésének összes szimptomájával kell szembesülni.(3)

Továbbá, a két törzs életkorosztályait eltérően sematizálja, ezáltal létesítve összefüggést a „társadalmi osztály” - ahogy az jelölve van a korosztályokban - és a fizikai életkor között.(4) A korongo-knak hat életkorosztályuk van a mesakinok hármas felosztásával szemben, úgyhogy az előbbinél az egyedi élet különböző fázisai sokkal hitelesebben tükröződnek; ugyanígy a korral változó jogok és kötelezettségek is igazságosabban vannak felosztva. Mindenekelőtt: a fiatalokra jellemző tevékenységekkel, a marhaállásokon zajló élettel és a törzsi sportokkal fokozatosan hagynak fel, engedményeket adva az átmeneti stádiumokban. Így a szabályos birkózás, a fizikai erőnlét csúcának jelzője a harmadik életkorosztály sajátja, a még házasulatlan ifjaké, de a következő fokig tart, mikor a házasság 20-22 éves korban, és a rendszeres szexuális kapcsolat várhatóan megmutatják gyengítő hatásukat. Ebben a stádiumban a dárdaharc a megfelelő sport, mely szintén a következő, magasabb fokig tart. Ez, az 5. szakasz a szülővé válással kezdődik, és a családfő felelőségeinek elfogadásával; de a végső

búcsú a sportoktól és a marhaállásbeli élettől majd csak néhány évvel később következik be, 28-30 éves korban. A korongo-k szintén speciális névvel illetik a hatodik és utolsó életkorosztályukat, az „idős férfiak”-ét, melynek kritériuma most a valódi öregség látható fizikai hanyatlása. Röviden: a korongo-k elfogadják az öregedés folyamatának fokozatosságát, a társadalmi „öregkor” csak egyike a sok lépcsőfoknak, és egybeesik a fizikai korral.

A mesakinok másrészt csak a pubertás előtti fiúk, az ifjak (házasulatlan és házasságban), akik még nem szülnék, és a „férfiak” között tesznek határozott különbséget, a valódi öregek további elkülönítése nélkül. A birkózással, dárda harcra és marhaállásbeli élettel egyszerre szakítanak, a második fok végén, azaz kb. 22-24 éves korban. A mesakinok tehát a „társadalmi idős kor” mutatóját korán vezetik be az életbe, s elvárják a férfiaktól, hogy hirtelen és konvencionális alapokon mondjanak le a fiatalság dédelgetett privilégiumairól, mely utóbbi kevésbé veszi figyelembe a fizikai életkort.

1. Korongo és mesakin életkor-osztályozás és az azoknak megfelelő aktivitások

	KORONGO			MESAKIN		
ÉLETKOR	ÉLETKOR-OSZTÁLY	AKTIVITÁS	ÁLTALÁNOS KÖRÜLMÉNYEK	ÉLETKOR-OSZTÁLY	AKTIVITÁS	ÁLTALÁNOS KÖRÜLMÉNYEK
12-13 éves korig	1. <i>belad</i>	nincs	prepubertás	1. <i>yale</i>	nincs	prepubertás
13-16 éves korig	2. <i>dere</i>	könnyed birkózás	pubertás után; első nemi kapcsolatok			
17-20 éves korig	3. <i>adere</i>	komoly birkózás; marhaállásokbeli élet	házasulatlan; házasság előtti nemi kapcsolatok	2. <i>kaduma</i>	könnyed birkózás; komoly birkózás; dárda harc; marhaállásokbeli élet	pubertás után; házasság előtti nemi kapcsolatok; később házasság
21-25 éves korig	4. <i>adumok</i>	komoly birkózás; később dárda harc; csak részben marhaállásokbeli élet	házasság			
26-50 éves korig	5. <i>asndagan</i>	dárda harc; látogatások a marhaállásokon; mindkettő 3-4 éven belül megszűnik	apák, családfők	3. <i>mede</i>	semmi	apák, családfők; beleértve a fizikailag idős férfiakat
50 év felett	6. <i>tgif</i>	semmi	fizikailag idős férfiak			

Térjünk most vissza a megelőlegezett örökség kérdéséhez, mely a mesakin boszorkányhitben oly prominensen jelenik meg. Mindkét törzsben az anya fivére számára ez a sürgető kérdés emlékeztető, hogy visszavonhatatlanul megöregedett; nem csupán a talán még csak első gyermek által (mely tény pusztán hanyatló ifjúságát adja hírül), de most van egy gyámoltja, aki elég idős ahhoz, hogy „örökségét” igényelje, azaz egy ajándékot, mely nyilvánvalóan támogatója közelgő halálát vetíti előre. Na most, a korongo-knál az idősödő férfi felkészült a

fokozatos hanyatlásra, és elfogadja ennek támadását, mely egybeesik a nemi élettel, s legalább tisztességtudóan teszi, de mindenesetre erőfeszítés, küzdelem nélkül; továbbá, mivel a korongo-knál a megelőlegezett örökséget odébb tolhatják, az anya fivére arra már idősebb talán, vagy öreg ember fizikai értelemben is. A mesakinoknál, akik nem ismerik az öregkorba való ilyen fokozatos átmenetet, és a házasság előtti szüzességet idealizálják (mely elhalasztaná ennek kezdetét), az „emlékeztető” a donort mentálisan felkészületlenül kell találja; s mivel az ajándék nem halasztható el, gyakran még fizikailag fiatal férfiakról fogják kérni. Innen az erőszakos megbántódás az anya fivérének részéről, ha a kérés megtörténik, s innen a rendszeres első visszautasítás is.

A sértődés és visszautasítás csak az idősebb férfi irigységét fejezi ki a fiatalság és férfiasság iránt, a veszteség irányában, amit a megelőlegezett örökség valódi kérése hozott házába. Tisztán, minden férfi a törzsben keresztülment ezen a fázison, vagy tud róla mások esetén keresztül; ugyanígy tudja mindenki, hogy az anya fivére végül köteles engedni, hogy kényszeríteni lehet az ajándék átengedésére, és a törzsi moralitás ellene van. Feltételezhető, hogy az anya fivérének boszorkányság igénybevételére irányuló hatalmában való hit, amit leendő örököse ellen alkalmaz, ebből a tudásból jön létre. Az ellenséges viszonyt, amit valaki ismer, az idősebb férfi érez, pedig nem kellene éreznie, s melynek végleges és sikeres realizálásához nincs meg a módja, úgy fogadják, mint amely mind a titok, mind az aszociális célok szférájában működik, azaz a boszorkányság szférájában. Másképp kifejezve, minden férfi saját ilyen természetű frusztrációját azon vallomásba vetíti ki, hogy másokat a boszorkányság bűnével vádolnak.

A most felvázolt kép bizonyos tekintetben túlságosan leegyszerűsített, mivel a mesakinok hiszik, hogy boszorkányságot a nővér fia is alkalmazhat az anya fivére ellen, vagy édestestvérek egymás ellen. Itt szintén kell legyen egy legitim motívum, amely megintcsak az örökség miatti sérelemből ered; de ez lehet a közönséges ugyanúgy, mint a „megelőlegezett” örökség. S nem szükségszerű az sem, hogy az említett rokon kizárólag azt a rokont támadhatja meg, aki megsértette; ugyanúgy támadhatja közeli (patrilineáris vagy matrilineáris) rokonát ennek a vérrokonnak, vagy bárkit az utóbbi matrilineáris rokona közül, így töltve ki mérgét szinte véletlenszerűen. E tények jelentősnek tűnnek: a nővér fiának az anya fivére ellen alkalmazott boszorkányságának erejébe vetett hit pusztán „teória”, melyre az emberek maguk nem tudnak konkrét eseteket idézni; az összes fennmaradó példa szintén azt tartalmazza, hogy ha a fivérek ezt a rontást alkalmazzák egymás ellen, mindig az idősebb férfit vádolják; s végül, még akkor is, ha a rontást véletlenszerűnek hiszik, az áldozat és a bűnös mindig férfi.⁽⁵⁾ Ha tehát a boszorkányság vádját nem mindig az anya rokoni kötelezettség miatt neheztelő fivérére irányul, akkor kivétel nélkül egy olyan személyre, aki valószínűleg haragot és szorongást érez, ami az érett korrall jár együtt; s bár azok az indítékok, melyeket a boszorkányoknak tulajdonítanak, kevésbé céltudatosak, mint ahogy azt az előbbi fejtegetés sugallná, s az alkalom, melyről azt gondolják, provokálta őket, kevésbé nyilvánvalóan „emlékeztetője” a férfiasság elvesztésének, a boszorkány-vádak az időseknek a fiatalok irányába tanúsított ellenséges érzület-projekciói maradnak, illetve az irántuk érzett irigységből származó frusztrációi.

Ezt talán legjobban a következő, kétségkívül atipikus példa támasztja alá. A feljegyzett boszorkány-ügyek egyikében a vádlott egy transzvesztita homoszexuális volt, kinek nem volt állatállománya, tehát az örökség kérdése nem merült fel; azt mondták, nővére fiatal fia rontotta meg, mégpedig nem másért, mint „az igaz férfiasság irigysége miatt”.

Konklúzió

Mielőtt megpróbálnánk összegezni eredményeinket, néhány általános megjegyzést vethetünk közbe. Az előzőekben sugallt összefüggések a boszorkányhit és a kultúrák sajátos jellemzői között, melyben megjelennek (vagy éppen nem jelennek meg), nem az egyedüli feltárnivalók, még ebben az említett néhány társadalomban sem. Ezen egyéb összefüggéseket főleg azért mellőzték, mert csekélyebb jelentőségűnek tűnnek; pontosabban a kondíciók megkönnyítésének vagy gátlásának csupán a háttéréhez tartozóként jelennek meg, nem pedig az alapvető okok és döntő tényezők magjaként. Két példát említhetünk.

A korongo-k, akiknél nincs boszorkányság, egy teljes és explicit mitológiával bírnak, melyek a világ összes dolgát megmagyarázzák - az ember és az állatok teremtését, a halál és betegség eredetét, a tűz felfedezését és így tovább. A mesakinoknál viszont semmi ilyesmi nem létezik. Vitathatjuk most, hogy egy explicit magyarázó mitológia az univerzumnak egy kevésbé homályos és rejtélyes képét tárja elénk, mint egy vallás hasonló, intellektuális erőfeszítések nélkül; hiányuk ezért tápot adhat a szorongásoknak és a bizonytalanság érzésének, s ezért közvetetten fogékonnyá teszi az embereket a boszorkányok misztikus és rosszindulatú erőinek elfogadása iránt is. Mégis világosnak tűnik, hogy ennek a ténynek csak kiegészítő jelentősége lehet, mivel túl sok példa említhető olyan kultúrákra, melyek egy explicit mitológiát kombinálnak a boszorkányhittel.

A második példa a nupe boszorkányság dualisztikus természetére vonatkozik, mely egy olyan kultúrában és idea-rendszerben jelenik meg, amit általánosan egy szembeszökő hajlam jellemez a dichotóm fogalmak iránt. A gwariknál, ahol a boszorkányhit mellőzi a nemek polaritását, az idearendszer hasonlóan mentes minden dualisztikus irányultságtól. A boszorkányhiedelmek tehát, és ez a szélesebb irányultság, logikusan összefüggenek. Még egyszer: mi most itt csupán általános hajlamokkal foglalkozunk - az univerzummal és jelenségeinek rendezésével kapcsolatos gondolkodásmódokkal. Tulajdonképpen ez az utóbbi összefüggés nem mutat semmiféle okozati kapcsolatot sem, inkább közvetett és kiegészítő jellegűt, de csak egy általános „kilengést”, egy logikai konzisztenciát, összekötve a boszorkányhiedelmeket egy általános gondolkodásmóddal.

Ennek ellenére nyilvánvalóan egy alapos analízis kell átfogja ezeket, valamint járulékos tényezők is. Még általánosabban szólva, bármiféle ehhez hasonló vizsgálódás során, melynek a „kísérőjelenség-variációk” a tárgya, számolnunk kell a kölcsönös függés kísérő jelenségeivel és összetett formáival, sokkal inkább, mint egyszerű, egy-az-egyhez kapcsolatokkal. Az, hogy csak az ilyen messzenyúló rendszer tud igazságot tenni a társadalmi szituációk komplexitásában, aligha vonható kétségbe. Ami a jelen vizsgálódást illeti, a teljesség ezen ideális foka kívül állt kitűzött célján. Talán az ilyen törekvés gyakran csak ideál marad, elérhetetlen tudományunk jelenlegi stádiumában.(6)

A megfelelő következtetésekre térve: 1. Az itt vizsgált boszorkányhiedelmek mind okozatilag, mind nyilvánvalóan a társadalmi életből eredő szorongásokhoz és kényszerekhez kapcsolódnak. A „nyilvánvaló” szó releváns, mivel a boszorkányhiedelmek azon társadalmi okok pontos természetét is jelzik, melynek tünetei - a házassági kapcsolatokét a nupéknál, illetve az anya fivére és a nővér fia közötti kapcsolatét a mesakinoknál.

2. A szorongások és stressz nem szükségszerűen kizárólag a gyermekkori tapasztalatokból erednek; a jelen bizonyíték inkább afelé mutat, hogy a felnőttkori tapasztalatok is felelősek lehetnek megjelenésükért, s ettől fogva sajátos kulturális jellemzők felbukkanásáért is, melyek jelzik a szorongásokat és a stresszt.

3. A nupék és mesakinok boszorkányhite látszólag két alapvető potencialitást vagy típust képvisel. A nupék esetében, ahol a boszorkányt azzal a személlyel azonosítják, aki nyíltan és sikeresen elveti a társadalmi értékeket, s ezzel tagadja a vágyott és „jó”-nak gondolt társadalom állapotát; így a boszorkányok elleni támadások az ideális társadalom sikeres ellenségei elleni támadások. A mesakinoknál, ahol a boszorkány az a személy, aki nem tud megfelelni a társadalmi értékeknek, mégsem képes nyíltan fellázadni ellenük; a boszorkányok elleni harc az ideális társadalom áldozatai elleni harc. Az első esetben azt az emberi hajtóerőt büntetik, mely azon frusztrációkért felelős, amitől az ideálisban hívők szenvednek; a másodikban azt a valós ténytet büntetik és próbálják eltörölni, hogy a társadalmi ideálnak való engedelmesség frusztrációkat hozhat létre. Mindkét típusban tehát a boszorkányság vádja a vágyott, ha nem utópisztikus társadalmi állapot támogatását szolgálja, a boszorkányt a törvényszegővel azonosítva - akár sikeres cselekvésben, akár egy nem elfogadott, elnyomott vágyban. A gwari boszorkányság, amennyire a valamelyest hiányos adatokból megítélhető, látszólag e két extremitás között középén helyezkedik el. Közbevetethetjük, hogy a mesakinok boszorkányhite, mely a megsértett fivér és a nővér fia körül forog, több volna, mint „teória”, a boszorkányság egy harmadik típusát illusztrálná, melyben a boszorkányt a „törvényszegő” áldozatával azonosítanák, és a boszorkányság tettét büntető - bár egyfajta aránytalan és jogtalan cselekményként.

4. Mondják néha, hogy a boszorkányhiedelmek az ellenségeskedést vagy ellenséges impulzusokat társadalmilag viszonylag ártalmatlan „csatornába terelik”, azaz a társadalmat segítik működésében. Bizonyítékaink nem erősítik meg ezt a feltevést. A boszorkánysággal kapcsolatos félelmek és vádak csak konkrét ellenségeskedéseket hangsúlyoznak, s tulajdonképpen szabad folyást engednek nekik. A konkrét viszályok „csatornába tereltek” olyan értelemben, hogy néhány bűnbak ellen irányulnak inkább, mint nagyobb számú áldozat ellen. De minden boszorkányvád vagy büntetése gyarapítja a társadalom kényszereit, ezáltal komoly zavart okozva a szociális életben, maga után vonva a vérbosszút és hasonlókat. A boszorkányvádak más irányba terelik a feszültségeket és agresszív impulzusokat; elhajlanak a rosszul szabályozott intézményektől, melyek kiváltó okaik (a házasság és gazdasági rendszer a nupéknál, a rokon viszonyok és a serdülőkor szabályozása a mesakinoknál) - úgyhogy ezen intézmények tovább tudnak működni. De rosszul szabályozottak maradnak, és folytatódó működésük csak további feszültségeket teremt. A boszorkányüldözések mindegyike kétség-telenül katartikus módon enyhíti a feszültségeket és a stresszt, de maga új bonyodalmak létrehozója; s ugyanígy rövidéletű is, mivel boszorkányesetek továbbra is történnek mindenkoron.

Röviden: a boszorkányhiedelmek képessé teszik a társadalmat, hogy az adott módon funkcionáljon tovább, konfliktusokkal és ellentmondásokkal tele, melyeket a társadalom képtelen megoldani, így mentesíti azt egy bizonyos feladattól, mely látszólag túl nehéz a számára, nevezetesen néhány dolog radikális újraszervezésétől. De a megfigyelő szempontjából kétséges, hogy több-e ez vajon egy szegényes és hatástalan enyhítőszernél, vagy nevezhetjük „kevésbé ártalmas” megoldásnak is, mint amilyen a nyílt ellenségeskedés, vagy akár a létező intézmények és kapcsolatok szétzúzása.

Fordította: Kormos Éva.

Rodney Needham

„Incesztus”: a rokonság és a házasság újragondolása

/...Végezetül/ néhány megjegyzést tennék az „incesztus” fogalmával kapcsolatosan. Ez a gondolat, olyan jelentőségű a szociál-antropológiában és olyan kiirthatatlan, mint a rokonság fogalma volt. Számos elmélet létezik arról, hogy mi is az incestus, részletesen kidolgozottak és ambiciózusak, a csúcspontot Lévi-Strauss meghatározása jelenti (amennyiben az elméleti szélsőségeket is számítjuk) „Az incestus tiltása ... a kultúra maga” (1969: 12).

A felhozott magyarázatok változatossága figyelemre méltó: a menstruációs vértől való félelem, káros genetikai hatások, ösztönös irtózás (Radcliffe-Brown még azt is kijelentette, hogy „Az érzelmi reakciót kell magyaráznunk, ha az incestus elméletéhez akarunk eljutni”), a családi egység megtörése, a pozíciók rendjének felborítása, melyeket egyébként a tiltás tart fenn, és így tovább. De két általános feltevésben megegyeznek az incestussal kapcsolatos elméletalkotók, függetlenül attól, hogy egyéb kérdésekben mennyire különböznek. (1.) Hogy tudjuk, hogy mi is az incestus valójában, bármilyen formában szabályozott is. Így hát Radcliffe-Brown könnyen jelenti ki, mintha csak magától értetődő lenne, hogy az „incesztus” helyesen fogalmazva a szexuális intimitás vétsége vagy bűne közvetlen rokonok közt a családon belül (1950: 69). (2.) Hogy az incestus tiltása - annak ellenére, hogy rendkívül változatos formákban létezik - univerzális. Így, utalva Lévi-Straussra „ez egy szabály, de olyan szabály, ami egyedülállóan a szociális szabályok közt, rendelkezik egyúttal univerzális karakterrel is” (1969: 8-9).

Ezért furcsa, hogy nincs egyáltalán semmilyen általános megegyezés az incestus tiltásának magyarázatában. A vég nélküli akadémikus vita folytatódik, mintha csak a változatos és gyakran nem megfelelő elméletek (1) ugyanannak a jelenségnek egymással versengő magyarázatai lennének, és így (2) univerzálisan alkalmazhatóak lennének. „A viták megsokszorozódtak, mivel minden bizonytalan volt, és (a viták) olyan hévvel folytak, mintha minden bizonyos lett volna” (Hume).

Ezek a körülmények adnak okot arra a gyanúra, hogy itt túl sok dolog alapjaiban romlott el. A probléma nem a tények megértésével van, nem is a magyarázatok eredetiségével, hanem a kérdés az, hogy mit is magyarázzunk. Úgy tűnik, mintha az incestus osztályozási elgondolása maga vezetett volna a zavarhoz és a negatív eredményekhez, melyek a jelen elméleti helyzetet jellemzik.

Revel *A rokonság alapszerkezetei*-vel kapcsolatos kritikus megjegyzéseiben tette a következő nagyszerű és meglepő megfigyelést: „ha van valami, ami Lévi-Strauss könyvéből származik, akkor az az, hogy nem beszélünk az incestus tiltásairól általában, mivel a meghatározás alá eső ‘intézmények’ nagyon változatosak, sőt néha ellentmondásosak is” (1957: 154). Ez elég egyszerűnek hangzik, de úgy gondolom, ez tartalmazza a megoldás kulcsát. Az incestus tiltásai valójában nem képeznek egy meghatározott csoportot, és ha ez így van, nem létezhet olyan általános magyarázat, mely mindegyik számára megfelelő.

Van két fontos dolog, ami támogatja ezt a nézetet. Az első, azon pozíciók széles köre és változatossága, melyeket a tiltás érint. Az alkalmazhatóság határa minden egyes esetben a társadalmi rendszer egy szükséges vonása (tehát a társadalmi rendszer jelöli ki az alkalmazhatóság határait) és bizonyos értelemben funkciója is, azaz a tiltások komplexitása (összetettsége) egy társadalomban nem érthető meg, hacsak nem vizsgáljuk meg szisztematikusan az

intézményt, melynek részei. Így tekintve a problémára: annyi különböző incesztus-tiltás létezik, ahány társadalmi rendszert el tudunk különíteni.

A második dolog: hogy az incesztus-tiltások részben morális kényszerek; eredendő etikai doktrínák kifejeződései, akár így van, akár nem, van egy különös érzelmi minőségük (ez valami, ami kétlem, hogy általános velejárója lenne), van kulturális jelentésük, amit semmilyen ésszerű magyarázási kísérlet nem hagyhat figyelmen kívül.

E felhangok közül néhány látható azokban a nagyon különböző szavakban, melyekre az etnográfusok az angol *incest* szót fordítják. Kezdjük a szóval magával, ne kezeljük úgy, mint a szociál-antropológia egy kvázi-technikai kifejezését, hanem nyelvészetileg, mint egy kulturális hagyomány egy figyelemre méltó bizonyosságát. A latin *castum* szóból ered és a latin eredetű szavak családjába tartozik, (az angolban: *chaste* = nem részt venni helytelen vagy törvénytelen szexuális tevékenységben) ugyanazt a tövet találjuk pl. a franciában (*inceste*), az olaszban (*incesto*) vagy a spanyolban (*incesto*) stb. Ez aláhúzza, nyomatékossítja, hogy az angolban, úgy tűnik, az incesztus egy támadás a tisztaság és az erkölcsi megfelelés ellen. A német nyelvcsaládba tartozó nyelvekben egy erős ellentét mutatható ki. Találhatunk idevágó szavakat, mint a német *Blutschande*, a holland *bloedschande*, a norvég *blødschande* stb. Ezen kifejezések mindegyike a 'blood' (=vér) és a 'shame' (=szégyen) jelentésű szavakból tevődik össze. Impliciten tartalmazzák azt az elgondolást, hogy - úgy tűnik - nem az a bűn, ha a tisztaság ellen vétkezünk, hanem a nyilvános megszégyenülés a rokonsági kapcsolatok ellen intézett támadás miatt, amelyekről azt tartjuk, más források alapján, hogy a vér közössége. Továbbá, távol az európai hagyományoktól, a kínai kifejezés a *luan lun* egy sokkal társadalmibb, közösségibb nézőpontot foglal magába. A 'disorder' (=rendetlenség) és a 'social relationship' (=társadalmi kapcsolat) (jelentése még: fajta, osztály, rend, gyakoriság) írásjelekből áll (a megadott sorrendben). A klasszikus kínai politikai elgondolás szerint az állam stabilitása az 'öt kapcsolat'-tól (*wu lun*) függ: uralkodó/alattvaló, apa/fia, fiatalabb/és idősebb fivér, férj/feleség, barát/barát. A bűn ebben az esetben egy törvényes és morális rend megzavarását jelenti, nevezetesen az előbbi 'státuszok' megzavarását. Végül: egy további, kulturálisan eltérő példa, vegyük az indonéz 'sumbang' szót, amely ilyen vagy olyan formában (pl. *suvang*) a szigetek többségén megtalálható. A *sumbang*-ot általában, mint incesztuózust fordítják, de szintén jelent nem megfelelőt és undorítót, visszaszítót is. A társadalom irányában általában arra utal, ami bűn(ös), mivel helytelen vagy nem megfelelő. A tiltott szexuális együttlét csak egyike ezeknek a nem megfelelő viselkedéseknek. A *sumbang* nemcsak az incesztust fedi le, hanem a (sima) házasságtörést is. De a kártyában vagy más játékokban történő csalás is *sumbang*. A szónak ezen felül van még fontos esztétikai jelentése is. A szexuálisan rossz és az esztétikailag sokkoló közti kapcsolat egy a növénytermesztésből vett 'hasonlattal' világítható meg: a beoltott fa, ami kétféle virágot hoz, az egy 'pokok *sumbang*'. Érzékletesen a szó arra utal, ami deformált, diszharmonikus, vagy amiben nincs egyetértés. Egy ember hangja is lehet *sumbang*, kellemetlen a fülnek; mindennapi tárgyak (például egy összetört sakktábla) is lehetnek *sumbang*-ok (\approx amire rossz ránézni). Így hát az incesztus valóban jelölhető ezzel a szóval, de hiba volna egy etnográfustól a *sumbang*-ot egyszerűen az angol incesztre fordítani.

Ezen a négy nyelvészeti területen, az etimológiai jelzések vagy a jelenlegi használati módok nagy (jelentésbeli) változatosságot mutatnak, amit nem vehetünk egy kalap alá, mint az incesztus tiltásának (szemantikai) komponenseit.

Mindehhez még hozzájön, hogy vannak kultúrák, melyekben nincs határozott kifejezés az incestusra. Az ötödik századi Athénban nemcsak, hogy nyelvi megfelelője nem volt, hanem hiányzott a törvény is, melyet alkalmaztak, vagy alkalmazhattak volna az ily módon vétkezők ellen (Harrison 1968:22).

A fentiek alapján nyilvánvaló, hogy az incestus tiltása nem azonos társadalmi jelenségeket foglal magában. A legtöbb, amit kijelenthetünk, hogy jellemzően tartalmaznak bizonyos minimális tiltásokat, pl. a szexuális intimitást anya és fia között. Ez valóban egy vitathatatlanul univerzális tiltás, de be kell vallanunk, mégsem bizonyítja az elgondolást, mely szerint ezek a feltehetőleg általános (közös) vonások azok, melyek alapvetően definiálják (leírják) az incestust. Ez egy feltevés, ami azt sugallja, hogy a tiltás különböző mintázatai, kiterjesztései egy bizonyos alap-szabályozásnak. Ezért írja Murdock, hogy az incestus tabuk és az exogámia megszorításai (korlátozásai), legyenek bármifélek is, a családon belüli szülő-gyerek ill. fivér-nővér közti szexuális kapcsolat tabuinak kiterjesztései (1949:284). Ez természetesen nem egy logikus következtetés, se nem megalapozott tény, de jelzi az incestusról való kezdeti elgondolás hibáját. Nehézségek származnak még az érvénytelen osztályozásból és különösen az általánosságok utáni határtalan vágyból.

Nyilvánvalóan egy teljesen más megoldást kell találnunk az incestus problémájára. Egy strukturális elgondolás valószínűleg nem megfelelő, mivel nem mutatható ki hasonlóság minden ismert tiltás közt. Egy a logikai lehetőségeken át történő formális megközelítési mód (mint az eredet elgondolásának új interpretációi) sem tűnik megfelelőnek, mivel nincsenek maguktól értetődő vagy készen rendelkezésre álló premisszák. Végül nem kellene redukcióval sem élni, mivel az incestusra vonatkozó antropológiai magyarázatok többsége pontosan ezt tette, és nem működtek. Úgy tűnik a tények megértésének egy teljesen új módját kell megtalálnunk.

Mielőtt megtennénk, röviden pontosítjuk a helyzetet. Minden kultúra tiltásai a szabályok egy koherens, de változatos készletét adják; a szabályok körültekintő (kontextuális) magyarázata megköveteli a történelem, nyelv, erkölcsi elgondolások és sok egyéb összetevő „használatát”. A tiltások különböző készletei így tehát nem képeznek egységes csoportot (osztályt), amely lehetővé tenné az egységes magyarázatot; az egyik társadalom által használt szabályok funkcionális és szemantikus (jelentésbeli) magyarázatait egy másik közösségben lehet, hogy egyáltalán nem is alkalmazzák.

Itt van tehát az incestus-teóriával kapcsolatos érvek egy lehetséges sora.

1. Minden esetben explicit szabályokkal foglalkozunk, azaz olyanokkal, melyeknek van valamilyen megjelenési formája a közösségben. Lehetséges, hogy ezeknek a szabályoknak van érzelmi összetevőjük is, és minden általunk ismertnek az alapja valamely ösztön vagy pszichikai jellemző, de vizsgálódásainkban csak társadalmi tényekként kezelhetjük őket.
2. A szabályoknak per definicionem a nők megközelíthetőségével kell foglalkozni.
3. A nők társadalmi értéket képviselnek; számos népcsoport ill. néhány antropológus véleménye szerint ők képviselik a fő értéket.
4. A társadalmilag elismert értékek elérhetősége, hozzáférhetősége mindig társadalmilag szabályozott.
5. Szabályok írják le, mit szabad és mit tilos.

6. Ebből a szempontból a nők elérhetőségére vonatkozó szabályok nem különböznek bármely egyéb szabálytól; a nők bizonyos részének elérhetősége megengedett, másoké tiltott. Ezek a megengedő és tiltó szabályok minden esetben egy koherens egészet (készletet) hoznak létre, ahol a szabályok viszonylagosan értelmezendők. Módszertani hiba, ha csak a tiltásokat vesszük figyelembe, elkülönítve a megengedő szabályoktól és előírásoktól, de még ennél is rosszabb egyes tiltásokat kiemelni, mintha csak ezek lennének megváltoztathatatlanok ill. alapvetőek.

7. Az „incesztról” szóló tanulmány lényege, hogy a tiltások egyszerűen csak a nők elérhetősége szabályozásának negatív aspektusát jelentik. Csak a tiltás maga, ami közös az incesztrus-tiltásokban.

Arra a következtetésre jutottam, hogy az „incesztrus” egy elhibázott szociológiai elgondolás és nem univerzális. Így tehát általános érvényű elmélete sem lehet az incesztrusnak.

Fordította: Horváth Anikó

P. Kloos
A nem-nyugati társadalmak szociológiája
Egy tudományág eredete

Bevezetés

Hollandiában a háború utáni időszakban egyedülálló társadalomtudományi ág jelent meg: a nem-nyugati társadalmak szociológiája (más néven *nem-nyugati szociológia*, vagy nem-nyugati népek szociológiája, ahogy korábban nevezték), egy olyan diszciplína, amelyet ebben a formában egyetlen más országban sem ismernek el. Az antropológia és a szociológia között szorított magának helyet, majd számos egyetemen különálló szakká, illetve tanszékké nőtte ki magát. Azok a nem-nyugati szociológusok, akik a harmadik világ társadalmával foglalkoztak, sok hasonlóságot mutattak mindkét szomszédos tudomány művelőivel, mégis azt állították, hogy ezen túlmenően is képesek új ismereteket közvetíteni. A társadalomtudományok fejlődésének nézőpontjából a nem-nyugati társadalmak szociológiája egyszerre folytat egy korábbi kutatási irányzatot, s ezenfelül a jelenkor társadalmi problémáira is választ tud adni.

Ebben a tanulmányban¹ azt ismertetem, hogyan és miért keletkezett ez az egyedülálló társadalomtudományi ág. Okfejtésem elméleti háttérében az úgynevezett Starnberger-filozófusok eszméi állnak.² Ők ugyanis azzal érvelnek, hogy egy (szub)diszciplína megjelenése válasz egy adott társadalmi helyzetre, amelyben bizonyos problémák megoldását a tudománytól várják. Bár a tudományos kutatás elismertségét a tudomány érettebb („paradigmatikus”) szakaszában saját elméleti eredményei követelik meg, a korai, kísérleti fázisában a hasonló igények még nem nyilvánulnak meg. Kétségtelenül ez történt ama társadalomtudományi ágak esetében is, amelyek az Európán kívüli társadalmakkal és kultúrákkal foglalkoztak. A nem-nyugati szociológia eredetét azoknak a problémáknak a kontextusában kereshetjük, melyekkel a hollandok akkor szembesültek először, amikor beavatkoztak délkelet-ázsiai gyarmataik életébe, majd később a posztkoloniális időszakban, az Indonéz Köztársaság kikiáltása (1949) utáni periódusban, amikor a hollandoknak egyéb érdekük fűződött a fejlődő országokhoz.

Ebben a tanulmányban főként arra összpontosítom a figyelmemet, hogy *mi módon* született meg a nem-nyugati társadalmak szociológiája, mivel csakis így lehet bemutatni az összefüggést egy tudományág, illetve felbukkanásának anyagi, szociálpolitikai és kulturális környezete között. Az eredmény nem más, mint egyes személyek egyéni törekvése arra, hogy választ adjanak a környezetük által felvetett kérdésekre.

A következő részben egy tengerentúli gyarmati birodalom aktuális problémáira adott tudományos válaszokat vizsgálom, a harmadik részben pedig összefoglalom a nem-nyugati szociológia megjelenését.

¹ Ez a tanulmány a *Het ontstaan van een discipline: de sociologie der niet-westerse samenlevingen* (Antropologische Verkenningen, 7 (1-2), (1984), pp. 123-46.) c. tanulmány összefoglalása. A történelmi adatok az eredeti cikkben találhatók meg.

² Lásd G. Böhme: 1848 und die Nicht- Entschthung der Sozialmedizin - über dat Scheitern einer wissenschaftlichen Entwicklung und ihre politischen Ursachen. *Kennis en Methode* 3 (1): 119-141, (1979); ezen kívül - G. Böhme et al., *Die gesellschaftlichen Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.

Gyarmati adminisztráció és az indológia

Már 1741-ben Gustaaf Willem van Imhoff, a Kelet-Indiai Társaság akkori főkormányzója a következő javaslattal állt elő feletteseinek, az Amszterdamban székelő Egyesült Kelet-Indiai Társaság (*Vereenigde Oost Indische Compagnie*) igazgatótanácsának:

„A Társaság alkalmazottait kötelezni kellene arra, hogy megtanulják a helyi nyelveket és szokásokat attól kezdve, hogy megérkeztek Indiába, s ennek legyen komoly kihatása pályafutásukra nézve, (hiszen) sokkal nagyobb szükség van ilyen emberekre, mint azokra, akik sem a helyiek nyelvét, sem pedig szokásaikat nem ismerik”.³

1789-ben a holland kormány feloszlatta a Kelet-Indiai Társaságot, és átvállalta a Társaság minden jogát és felelősségét, így szembe kellett néznie egy tengerentúli gyarmat adminisztrációs felügyeletének problémáival. A kormány „jó modorú és művelt” emberfőket toborzott Hollandiában, s ugyanarra a következtetésre jutott: a hatékony adminisztrációhoz szükséges a nyelvtudás és az ország ismerete. A gyarmati igazgatás ezért jávai nyelv- és néprajzkurzust indított Semarangban, a katonai akadémián. Hamarosan azonban szükségesnek vélték, hogy a gyarmatokon szolgáló közhivatalnokokat még otthon, Hollandiában képezzék ki. Így került sor a Delfti Királyi Akadémia megalapítására, amely 1843-ban kezdte meg a kadétek kiképzését gyarmati civil szolgálatra. A tananyag magában foglalta a jávai és a maláj nyelvet, illetve irodalmat, valamint a kelet-indiai szokásjog és néprajz oktatását is.

Az oktatóprogramot 1904-ben - számunkra most lényegtelen okok miatt - áthelyezték a Leideni Állami Egyetemre, ahol szintén kifejezetten a jövődöbéli közhivatalnokok képzését tervezték. A hallgatók, akiket felvételi vizsga alapján válogattak ki, biztosan számíthattak közhivatalnoki pályafutásra Indonéziában, tandíjuk részét pedig átvállalta az állam.

A kurzus politikai és gazdasági jelentőségét mi sem igazolná jobban, mint hogy 1925-ben az Utrechti Állami Egyetemen egy újabb közhivatalnok-képző tanfolyamot indítottak. A húszas évek elején számos leideni tudós, köztük C. van Vollenhoven, a szokásjog nemzetközileg elismert szakértője is, azon haladó nézetének adott hangot, miszerint Indonézia népeinek a jövőben meg kell adni a függetlenséget. Egyesek attól tartottak, hogy ezek a gondolatok veszélyeztetik Hollandia gazdaságát, hiszen ha olyan emberektől származnak, mint amilyen Van Vollenhoven, akkor megfertőzhetik a köztisztviselőket, mi több, az indonézoknak is bogarat ültethetnek a fülébe. A második kurzus anyagi háttérét számos üzleti vállalkozás biztosította, amelyek közül az egyik egy ismert holland olajtársaság volt, így a tanszéket sokan csak „olajtanszékként” emlegették.⁴

Mindkét kurzus kétféle választást kínált. Az első *indológiának* nevezték, melyen nem az Indiai szubkontinens irodalmának és történelmének oktatását jelentette, hanem egyszerűen a szó szoros értelmében vett adminisztratív ismereteket adott, melyek a pozíció betöltésére készítették fel a gyarmati közhivatalnokokat. A második alternatíva az *indonéz jog* (*Indisch recht*) volt, amely a gyarmati jogrendszer ügyvédjeit és bírót képezte ki, és nagyrészt a szokásjog oktatásából állt. Az indológiát, mint már említettem, nem a hagyományos értelemben

³ Lásd J. E. Heeres, *De ‘Consideratiën’ van Van Imhoff. Bijdragen tot de Taal-, Landen Volkenkunde* 66, (1912) pp. 441-621 (az idézet Heeres-től származik, p. 535); ezen kívül: N. J. Krom, *Gouverneur Generaal Gustaaf Willem van Imhof* (Amsterdam: P. N. van Kampen 1941).

⁴ Lásd H. Feddema és O. D. van den Muyzenberg, *Koloniale belangen in de academie: hoe kwam de Utrechtse Indologie opleiding tot stand?* In: F. Bovenkerk et al. (ed.) *Toen en thans. De sociale wetenschappen in de jaren dertig en nu.* (Baarn: Ambo) pp. 105-118, és A. A. J. Warmenhoven, *De opleiding van Nederlandse bestuursambtenaren in Indonesië.* In: S. L. van der Wal (ed.) *Besturen overzee. Herinneringen van oud-ambtenaren bij het binnenlands bestuur in Nederlands-Indië.* (Franeker: T. Wever 1977) pp. 12-41.

kell felfogni: egy diszciplínahalmazról van szó, amely egyaránt tartalmaz nyelvészetet és irodalmat, antropológiát, gazdaságtant, valamint szokásjogot is. Később ez két irányba ágazódott: az egyik irányzat inkább a nyelvészet és az antropológia felé orientálódott, a másik pedig a gazdaságra szakosodott.

A leideni és az utrechti állami egyetem külön karokat hozott létre, melyek otthont adtak ezeknek a szakoknak: létrejött az Egyesült Jogi- és a Bölcsészkar (*Vereenigde Faculteiten der Rechtsgeleerdheid en der Letteren en Wijsbegeerte*).

A független Indonéz Köztársaság kikiáltása 1949. december 27-én azt jelentette, hogy a Hollandia többé nem felelős a terület kormányzásáért, s ettől kezdve az egyetemeken e szakok léte is nyilvánvalóan értelmetlenné vált. 1950 májusában Indonézia kormánybiztosa írásban közölte a Közigazgatási Tanszékek Egyesületének elnökével, hogy nem-indonézek többé nem felvételizhetnek az Indonéz Köztársaság közhivatalnokait képző intézményekbe. Ugyanekkor az indonéz igazságügyminiszter bejelentette, hogy az ügyvédi és bírói végzettséget ezentúl Indonéziában kell megszerezni, nem pedig Hollandiában. Mindebből csakis arra a következtetésre lehetett jutni, hogy mind az indológia, mind az indonéz jog oktatása a leideni és az utrechti állami egyetemen egyaránt tökéletesen fölöslegessé vált. 1950 júliusában a holland oktatási miniszter megállapította, hogy „az indológia létezése értelmetlenné vált. Ezért úgy döntöttünk, hogy oktatását abbahagyjuk”.

A döntést királyi rendelet hagyta jóvá 1951. április 13-án. Ennek ellenére a következő év végére egy másik királyi rendelet alapján megteremtették a *nem-nyugati társadalomtudományt* az általános társadalomtudományokon belül.

Mindez leegyszerűsítve úgy fogható fel, hogy az indológia megszűnt, ugyanakkor viszont megszületett a nem-nyugati társadalmak szociológiája. Tulajdonképpen a két jelenség egyaránt része egy folyamatnak, melyet egyszerre jellemez a kontinuitás és a diszkontinuitás.

A nem-nyugati társadalomtudomány születése

A további fejleményeket egyedül az a tény határozta meg, hogy Indonéziában a hatalmat a köztársasági kormány gyakorolta. Ez egy hosszú folyamat logikus végkifejlete volt, még akkor is, ha erről Hollandiában sokan nem akartak tudomást venni. Ők a háborút, Indonézia japán megszállását, sőt még a köztársaság kikiáltását is (1945. augusztus 17.) a gyarmati viszony időleges megszakításának, nem pedig annak végleges lezárulásának tekintették. A legtöbben úgy vélték, hogy a háború után visszaáll a koloniális rendszer. A civilek kiképzéséért felelős Közigazgatási Karok mindenesetre ismét felkészültek a képzés folytatására. Újból kiírták a felvételi vizsgákat, s az első alkalommal, azaz 1945. szeptemberen négyszáztizen jelentkeztek. Másodszorra, 1946-ban a jelöltek száma hatvanötre csappant. A lelkesedés alábbhagyását akkoriban az indonéziai politikai helyzettel igyekeztek magyarázni. Azzal azonban akkor még senki sem számolt, hogy a politikai viszonyok gyökeres átalakulása befolyásolhatja magának a programnak a fennállását.

A Közigazgatási Karok oktatói maguk is vitatkoztak a képzési programról. A vitát lezáró végkövetkeztetés az volt, hogy a tanítás spektrumát bővíteni kell. Hatékony programnak képzeltek el, mely szellemiekben gyarapodna azáltal, hogy más kontinensekre (Latin-Amerika, Afrika) is figyelmet fordít, s mindamellett misszionáriusok képzésére is alkalmas lehetne. 1950-ig nem lehetett észlelni, hogy a Közigazgatási Karok és azokon belül folyó oktatási programok jövője veszélyben lenne. Az első arra utaló jel, hogy valaki megsejtette a várakozások irrealitását, J. H. Boeke professzor, kari dékán 1950 márciusában kelt levelében fogalmazódott meg. Ebben a Boeke aggodalmát fejezte ki az ügyben, hogy az Indonéziából

visszatérő gyarmati köztisztviselők jelentései alapján arra lehet következtetni, hogy az új kormány nem tart igényt szolgálatukra. Boeke felismerte, hogy ez a probléma azok jövőjét is befolyásolhatja, akik még nem fejezték be tanulmányukat. A levelének egy részét érdemes teljes terjedelmében idézni:

„Tervezzük, hogy Hollandia mindenre kiterjedően részt vegyen a ‘fejletlen országokat’ segélyező nemzetközi és amerikai akciókban. Itt elsősorban műszaki szakemberekre van szükség, de az úgy nevezett társadalomszakértők szintén nélkülözhetetlenek lesznek. Ez állást biztosítana azok számára, akikre korábban utaltam (a volt gyarmati tisztviselőknek)”.

A Közigazgatási Karok jövőjéről szóló tervezetet 1950 áprilisában terjesztették Leiden és Utrecht egyetemeinek szenátusa elé; azzal a javaslattal állt elő, hogy a háború előtti indológia-program helyén indítsanak egy olyan kurzust, amely a fejlődő országok társadalmi problémáira helyezné a fő hangsúlyt. Ez az új tanterv a *keleti társadalomtudományok* (*oosters-sociale studie*) nevet kapta.

Egy hónappal később a kormány bizottságot állított fel, melynek feladata volt felmérni a nemzetközi igényt az ilyen típusú felsőfokú képzésre (*Commissie inzake aanpassing van het hoger onderwijs aan internationale behoeften*). A bizottság felállítását az indokolta, hogy az oktatási minisztérium felismerte: Indonézia függetlenné válása nagyban befolyásolhatja az indológiát és az indonéz jogtant, legalábbis azt a változatát, melyet a leideni és az utrechti egyetemen tanítottak. Ettől a pillanattól kezdve két szorosan összefüggő vita bontakozott ki: az egyik a kormánybizottságban, a másik pedig az egyetemen. A két vita közti jelentős átfedések miatt talán helyesebb az egészet egy, különböző szinteken megnyilvánuló diszkusszióknak tekinteni, és tágabb környezetben szemlélni, mint azt a bizottság résztvevői javasolták.⁵

A bizottság arra alakult, hogy megteremtse a hollandi felsőoktatás hozzájárulásának feltételeit az Indonéz Köztársaság fejlesztéséhez, illetve mindez illeszkedjen az ENSZ nemzetközi segélyprogramjába. Törekvéseik első részéről hamarosan csendben le kellett mondaniuk, mivel Hollandia és az Indonéz Köztársaság között viszony folyamatosan romlott.

A bizottság végül arra a következtetésre jutott, hogy a holland egyetemeknek bővíteniük kell a működő programok tananyagát (különös tekintettel az indológiára), nem pedig felszámolni a tanszékeket. A Közigazgatási Karok már ezt megelőzően megadtak egy kezdő lökést ehhez a javaslatához, amikor a *keleti társadalomtudományok* elindítását szorgalmazták. A javaslat olyan tantervből állt, amely követte a kor általánosan elterjedt tudományos mintáit. Ötéves képzést terveztek, amely során egy év után a hallgatók előzetes, alapozó vizsgát tesznek le (melybe olyan tárgyak tartoznak, mint a kulturális antropológia, általános szociológia és leíró gazdaságtan), majd két év után kerül sor az úgynevezett „*candidaats*” vizsgára szociológia, kulturális antropológia, indonéz gazdaság és vallás, valamint Dél- és Délkelet-Ázsia történelme tantárgyakból. Újabb két év múlva lehet letenni a „*doctoraal*” vizsgát (amely nagyjából egy államvizsgának felel meg), amely Dél- és Kelet-Ázsia politikai rendszerét,

⁵ A bizottság tagjai: E. de Vries (elnök), a trópusi mezőgazdaság professzora a Wageningeni Mezőgazdasági Egyetemen, és a Gyarmatügyi Minisztérium tanácsadója; J. H. Logemann, jogász professzor a Leideni Állami Egyetemen, és gyarmatügyi miniszter 1945-1946; W. J. A. Kernkamp, az iszlám tudományok professzora, később az Utrechti Állami Egyetem alkotmányjogász professzor, majd a tengerentúli ügyek minisztere, 1952-1956; F. L. P. Sassen, filozófia-professzor a Leideni Állami Egyetemen és számos oktatás-reformügyi bizottság tagja a háború utáni években; valamint C. L. Patijn, a Külügyminisztérium munkatársa és a fejlődő országoknak nyújtott nemzetközi segély felelőse.

politikatudományt, oktatási rendszereket, szokásjogot, illetve Jáva és Bahasa Indonézia ismeretét foglalta magába.

Az események azonban arra készítették a tervezet megalkotóit, hogy ne bátorítsák túlzottan a végzősöket az indonéziai utazásra. Arra számítottak, hogy Hollandiában úgy sincs még egy olyan intézmény, mely jövőbeli köztisztviselőket képezne. Ennek ellenére „Hollandiának először is egy olyan társadalomtudományra van szüksége, amely az úgy nevezett ‘keleti társadalomnak’ szenteli magát, hogy azon keresztül mindig szerezhessünk némi tudást az ilyen irányú kulturális és gazdasági tevékenységeinkről, másodsorban pedig egy oktatási programra, amely ki tudja képezni azokat, akik tisztviselői funkciókat látnak el Indonéziában, Nyugat-Indiában vagy bárhol a világon, valamint részt tudnak venni a fejlődő országokat segítő egyéb tevékenységben”.

A kormánybizottság elfogadta a kidolgozott tervezetet, melynek részleteire itt nem érdemes kitérni: a lényeg az, hogy a javaslat elvetette a „keleti” fogalmat, és a „nem-nyugati” helyettesítette.

Az úgynevezett elmaradott vagy fejlődő országokat támogató nemzetközi segélyprogram, melyet Truman elnök a negyedik pontban fogalmazott meg, s melyet később az ENSZ szervei vettek át, nem volt egy önzetlen kezdeményezés.⁶ Európa újjáépítéséhez olyan forrásokra volt szükség, melyeket nagyrészt csak az akkori, illetve a volt gyarmatokból tudtak beszerezni. Ezeket az országokat gazdaságilag fejleszteni kellett, máskülönben képtelenség lett volna velük kereskedni. A megfelelő szakembereknek azonban - nagy általánosságban - híján voltak. Hollandiában viszont, a többi, a világkereskedelemtől függő országgal ellentétben, az események következtében túlkínálat volt az ilyen típusú szakemberekből.

1949 körül a külügyminisztériumnak birtokában volt egy dosszié, amely mindazon szakemberek nevét tartalmazta, akik éveken át különböző szakterületeken tevékenykedtek Holland Kelet-Indiában, és képesek arra, hogy technikai segítséget nyújtsanak külföldön.⁷

A felsőoktatásért is felelős oktatásügyi miniszter eleinte fenntartásokkal fogadta a nem-nyugati társadalmakat kutató társadalomtudomány megteremtésének tervét. Nem volt bizonyos abban, hogy szükség van-e egy új tudományra, mely a Kelet dolgaival foglalkozik. Ezúttal is a Közigazgatási Karok egyesített erőfeszítésére volt szükség ahhoz, hogy meggyőzzék a minisztert. Érveik közül a következőket érdemes kiemelni:

1. A száz évre visszatekintő kapcsolat Indonéziával óriási mennyiségű tudást halmozott fel Hollandiában a keleti társadalmakról. Ezt a tudást meg kell őrizni és bővíteni kell; bár figyelmet kell fordítani a világ más tájaira is.
2. A Nemzetközi Akadémiai Intézet (ma: Hágai Társadalomtudományi Intézet) megalapítása, mely a világ minden tájáról származó fiatal tudósokat képez ki annak a nemzetközi segélyprogramnak keretei közt, mely ösztönzi a tanárok képzését Hollandiában.
3. A holland szakértők számára lehetőség nyílik a fejlődő országokban: annak megértése, hogyan tudna Hollandia hatékonyan segíteni ezeknek az országoknak, végső soron megteremtheti export-lehetőségünket.

⁶ Lásd J. van Soest: *The Start of International Development Cooperation in the United Nations, 1945-1952.* (Assen: Van Gorcum 1978).

⁷ Lásd E. de Vries, *De organisatie van de Nederlandse ontwikkelingshulp gezien tegen nationale en mondiale achtergrond.* *Internationale Spektator* 20 (11) (1966), pp. 754-766.

A minisztert nyilvánvalóan különösen az első és a harmadik érv győzte meg. Úgy döntött, hogy létre kell hozni a „nem-nyugati társadalomtudományt”, a parlament felé pedig a következőképpen érvelt:

„Hollandia az évszázadok során sajátíthatta el tapasztalatait a keleti népek életkörülményeiről és fejlődési lehetőségeiről, és ezt a tudományos ismeretet nem volna szabad veszni hagyni. Hollandiának méltónak kell mutatkoznia eddigi hírnevéhez az úgynevezett akkulturációs folyamatok tanulmányozásában olyan országokban, melyek gyors fejlődésen mennek keresztül. Pusztán etikai elvekre alapozott gyakorlati szempontból is szükséges az Észak-Atlanti világ és különösen a mi országunk hozzájárulása ehhez a fejlődéshez. Ezért kívánatos, hogy az alulírott (oktatási miniszter) egyrészt hatályon kívül helyezze a jelenlegi egyezményt az indológiai tudományokról, másfelől pedig, hogy az egyetemi tanrendbe egy olyan tudományt helyezzen, amely megfelelően foglalkozik a lendületes fejlődés stádiumában lévő országok problémáival”.⁸

1952 után néhány évvel már lehetett nem-nyugati társadalomtudományokat hallgatni a Leideni és az Utrechti Állami Egyetemen, az Amszterdami Szabadegyetemen és a Nijmegeni Katolikus Egyetemen. A Wageningeni Mezőgazdasági Egyetem alternatív oktatási programot dolgozott ki.

Az Amszterdami Egyetem ambivalensen viszonyult a kérdéshez. A programot úgy tüntették fel, mintha a kulturális antropológián belül futna, vagy legalábbis a szociológiához közeli tárgyként. Egy újonnan kinevezett antropológia-professzor, A. J. F. Köbben, a maga módján oldotta meg a problémát. 1955-ben tartott székfoglalójában az antropológiát „nem-nyugati népek szociológiájaként” határozta meg.⁹ Tegyük hozzá, Köbben kivételnek számított.

Hogy miért határolódott el a nem-nyugati társadalmak szociológiája, vagy nem-nyugati szociológia mind a szociológiától, mind pedig az antropológiától? Az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején egy egész sorozat tanulmány jelent meg, mely a három tudomány közti határokat igyekezett megvonni.¹⁰ Az eredmény elmaradt: mindannyian csak abban tudtak egyetérteni, hogy nincs konszenzus a kérdésben.

Érdemes megjegyezni, hogy kezdetben a „nem-nyugati tudományok” nem volt abban az állapotban, hogy akár szociológiának, akár antropológiának lehessen tekinteni. Leginkább is az indológia program folytatásának látszott, és ennek megfelelően különböző összetevőket vegyített magába: antropológiát, gazdaságtant, nyelvészetet, történelmet és irodalmat. A legfőbb különbség a nem-nyugati tudományok és az indológia között abban mutatkozott meg, hogy az előbbi magába foglalta az afrikanisztikát és a latin-amerikai tudományokat.

⁸ Nota van Toechting, dated September 25, 1952.

⁹ Lásd A. J. F. Köbben, *De vergelijkend-functionale methode in de volkenkunde* (Groningen: Wolters, 1955).

¹⁰ Lásd P. E. de Josselin de Jong: *Culturele antropologie en sociologie der niet-westerse volken - de tegenstelling in theorie en praktijk* (pp. 17-19), A. J. F. Köbben: *Niet kiezen maar delen. Over de verhouding van culturele antropologie tot niet-westerse sociologie* (pp. 1-10), R. A. J. van Lier, *Inleiding* (pp. 19-25), J. Pouwer: *Cultuur: constructie of realiteit?* (pp. 11-15) és W. F. Wertheim, *Inleiding* (pp. 15-17) In: *Kula* 5 (1) 1964; S. Hofstra: *De verhouding tussen sociologie en Enige organisatorische aspecten van de niet westerse sociologie*. (Rotterdam, NSV Uitgave No. 6, 1969); G. W. Locher, *Cultuurantropologie en sociologie, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116(1), pp. 1-16, J. W. Schoorl, *Niet-westerse sociologie een terreinverkenning*. (Kampen: J. H. Kok, 1962); J. W. Schoorl: *De verhouding tusse de sociologie der niet-westerse volken en de sociologie en de culturele antropologie*. *Mens en Maatschappij* 40(1) 1965, pp. 17-36; J. W. Schoorl: *Ontwikkelingssociologie der niet-westerse volken*. *Universiteit en Hogeschool* 13(5) (1967), pp. 366-377.

Szóba került azonban mindkét lehetőség. Furcsamód az antropológus J. Th. Fischer javasolta a „szociológia” meghatározást, J. P. Kruyt, P. Bouman és F. van Heek szociológusok pedig úgy vélték, hogy az új tudományt egyszerűen csak antropológiának kellene nevezni. Az, hogy egyik javaslatot sem fogadták el, leginkább annak köszönhető, hogy a koncepciók nem egyeztek a hollandiai szociológiában és antropológiában a negyvenes évek végén és az ötvenes évek elején uralkodó érdeklődéssel.

A nem-nyugati társadalomtudományok megteremtésének szükségességét nemzetközi segítségnyújtással, az akkulturációval, fejlődéssel és hasonlókkal indokolták. Amennyiben azonban a Néprajztudósok Körében (amelyhez papíron minden antropológus tartozott) vitára bocsátott témák lajstroma mérvadónak tekinthető, abból az a következtetés vonható le, hogy a korabeli antropológusokat sokkal inkább érdeklik a hagyományos társadalmak, mint bármiféle változás és modernizáció.¹¹ A fiatal és frissen végzett nem-nyugati szociológusok, akiket az ötvenes években hívtak meg a Néprajztudósok Körébe, elég hamar rájöttek, hogy az ott tárgyalt problémák érdektelenek a számukra. Ez vezetett ahhoz, hogy hamarosan megalapították a Holland Szociológiai Társaságon belül a Nem-nyugati Szociológia Osztályát.

Másfelől azonban a „szociológia” megnevezés sem bizonyult jó választásnak. Néhány tudós kivételével, mint például S. Hofstra (aki Malinowski tanítványaként Afrikában végzett terepmunkákat), az F. van Heekhez és A. N. J. Hollanderhez hasonló neves szociológusok a hollandon kívül esetleg még a többi európai, illetve az amerikai társadalmat méltatták figyelemre.

A nem-nyugati társadalomtudomány egyszerűen a senkiföldjén találta magát, s ebben a formájában megmaradt a nem-nyugati társadalmak szociológiájának.

A vita

A befejező részben három kérdésre szeretnék kitérni: a nem-nyugati társadalmak szociológiájának mai helyzetére; lehetséges befolyására a (neo)kolonializmus kontextusában; valamint arra, miért csak Hollandiában fejlődhetett ki ez a tudományág.

Mint már korábban említettem, a nem-nyugati társadalomtudomány eleinte több tudományágot foglalt magába. Függetlenül attól, hogy eredetileg önálló diszciplínának szánták, illetve elvárták tőle, hogy azzá váljon, vitatható, hogy valójában lehet-e különálló tudománynak tekinteni. Az általa vizsgált különböző problémák természetesen számos ponton fedték egymást, és az ötvenes évek végén, a hatvanas évek elején ezekre az átfedésekre különösen nagy hangsúlyt fektettek. Ebben az összefüggésben érdemes megemlíteni J. W. Schoorl székfoglaló beszédét, melyet 1962-ben tartott abból az alkalomból, hogy őt nevezték ki az első kifejezetten nem-nyugati szociológia tanszék vezetőjévé. Schoorl szerint a nem-nyugati szociológia tárgya a fejlődő országokban végbemenő sokrétű társadalmi folyamatok tanulmányozása.¹²

Egy brosúra,¹³ mely a tudományos pályára készülőköt volt hivatott tájékoztatni, a következő megkülönböztető jegyeket sorolja fel a kulturális antropológia és - ahogy akkor nevezték - a nem-nyugati népek szociológiája között:

¹¹ A „témák lajstroma” a következő: Batak varázspálcájának néprajzi interpretációja (1945); incesztus (1946); az antropológia és a hajózás új szempontjai (1947); a keresztény hittérítés véghezviteli problémái, a hazai művészetre való tekintettel (1948); az „adat”- jog lényege (1948); a toradják halotti szertartásai (1948); „adat” - jog és akkulturáció (1949); a timori Miomoffo régi szociálpolitikai felépítése (1950); játék a primitív civilizációban (1950); a surinami bennszülöttek betegség- és halál-felfogása (1951); Új- Guinea délnyugati partjának művészeti irányzatai (1951); a manialing batakok és a toba batakok kulturális egysége (1952); az ősi monoteizmus megfigyelése és felmérése (1952).

¹² Lásd J. W. Schoorl: *Niet- westerse sociologie, een terrenverkenning*. (Kampen: J. H. Kok, 1962).

¹³ *Cultureel antropoloog en socioloog der niet-westerse volken*. Den Haag: Staatsuitgeverij.

A nem-nyugati társadalom szociológusa:

1. a változásra, a nyugatosodásra, a modernizációra, az urbanizációra, stb. szakosodik;
2. a nemzeti államok gazdaságával és politikájával foglalkozik;
3. inkább a statisztikai adatokra támaszkodik;
4. a munkája alkalmazásának módját keresi;
5. a politikai és gazdasági fejlődés elméleteivel tartja szem előtt;
6. szakosodhat olyan problémákra, mint a gazdasági fejlődés, népesség-növekedés stb.

A kulturális antropológus ezzel szemben:

1. nem kerüli el ezeket a problémákat, de nem is foglalkozik velük kiemelten;
2. a gazdaságot és politikát inkább egy közösség, kisebb társadalom szempontjából közelíti meg, nem pedig egy nemzeti állam perspektívájából;
3. munkáját inkább személyes megfigyeléseire alapozza;
4. főként a „tisztá kutatásra” szorítkozik;
5. általános kultúraelméletekre támaszkodik;
6. vallásra, nyelvtudományra, stb. szakosodhat.

Két akkoriban kiadott könyv bevezetője is ezt az általános különválasztást erősíti meg.¹⁴ Ugyanakkor már homályossá váltak azok a határvonalak, melyet a tudósok próbáltak meghúzni. Az ötvenes évek elejétől kezdve az antropológia rohamos gyorsasággal változott át abból a tudományból, amely kizárólag a „primitív” (nem szívesen használok ezt a terminust, de itt ez tűnik megfelelőnek) társadalmakkal foglalkozott, és alakult át olyan diszciplínává, mely az akkori harmadik világ társadalmait, sőt bizonyos mértékig a nyugati társadalmak felé is nyitott. A nem-nyugati szociológusok viszont benne ragadtak az erőltetett falukutatásban, s tették mindezt olyan módszerek alkalmazásával, amelyek addig az antropológiai terepmunkát jellemezték.

A határvonalak további elmosódása a hetvenes évektől kezdve az intézményi változásokra is rányomta bélyegét. A Néprajztudósok Köre feloszlott, csakúgy, mint a Nem-nyugati Szociológia Szakcsoportja. Mindkét szervezet tagjai csatlakoztak a Holland Szociológiai Társasághoz, igaz, önálló Kulturális Antropológia/Nem-Nyugati Társadalmak Szociológiája Tagozatként. A szervezet neve is megváltozott: Holland Szociológiai és Antropológiai Társasággá alakult át. Ezen felül a nijmegeni, az amszterdami (szabadegyetem) és a leideni egyetemen is fuzionált az antropológia és a nem-nyugati társadalmak szociológiája tanszék. Meggyőződésem, hogy ha az indológiát *ma* akarnák beszüntetni, akkor nem helyettesíthetnék a nem-nyugati társadalmak szociológiájával.

Bár az antropológiát az „imperializmus gyermekének” nevezték, eredete ennél természetesen sokkal összetettebb. A nem-nyugati társadalmak szociológiája esetében azonban tagadhatatlanok a tudomány imperialista, kolonialista és neokolonialista gyökerei. Jelenti-e ez egyúttal azt, hogy a (neo)kolonializmust szolgálja? Igen is, meg nem is. A nem-nyugati társadalmak szociológiája a hatvanas évektől kezdve, vagyis kialakulása óta, ebben a tekintetben soha sem volt homogén. Kétségtelen, hogy a tudománynak haszna származott

¹⁴ Lásd J. W. Schoorl: *Sociologie der modernisering. Een inleiding tot de sociologie der nie westerse volken* (Deventer: Van Loghum Slaterus, 1974); P. Kloos: *Culturele antropologie, een inleiding* (Assen: Van Gorcum, 1972).

abból, hogy Hollandia érdekelt volt Indonézia fejlesztésben, ez pedig eleve kizárja a politikai semlegességet. Másfelől viszont éppen azok a tanulmányok, melyeket az uralkodó gazdasági és politikai érdekek tettek lehetővé, élesen bírálták a fennálló viszonyokat. Ez teljes összhangban áll a Starnberger-filozófusok tételével, mely szerint bármennyire is kapcsolódják egy tudomány eredetét tekintve a hatalmon lévők gyakorlati érdekeihez, az általa elért eredmények bármikor ellentmondásba kerülhetnek ezekkel az érdekekkel. Ebben az értelemben, ha egy tudomány egyszer már létezik, saját lendülete viszi tovább.

1984-ben rendeztek Hollandiában egy konferenciát, mely a nem-nyugati társadalmak szociológiája eredményeit volt hivatva összegezni. Az előadásokat később kötetben is kiadták *Irányzatok és hagyományok a fejlődésszociológiában*¹⁵ címmel, sajnos csak holland nyelven. A tanulmányok kitűnően összegzik a létező álláspontokat. Ezek közül a következőket érdemes kiemelni: 1. történelem-orientált megközelítés, melyet W. F. Wertheim képvisel; 2. a *dependencia*-megközelítés; 3. a fejlődés problémájának feminista megközelítése; 4. a marxista tradíció; 5. a modernizáció szociológiája; 6. alkalmazott fejlődésszociológia. A választóvonal egyrészt a 1-4 között, másrészt az 5 és 6 pont között húzódik. A különböz politikai természetű, s nyilvánvalóan gyakorlati következményeket von maga után. Az első négy irányzat kritikusan viszonyul a fennálló nemzetközi kapcsolatrendszerhez és vonakodik részt venni az aktuális fejlesztési együttműködésekben, különösen azokban, melyek „fentről lefelé” képzelik el ezt a tevékenységet. A másik kettő, ha nem is ért egyet minden tekintetben a fejlesztési együttműködés elveivel, de igyekszik elfogadni a meglévő kereteket az eredményes munka reményében.

A „nem-nyugati társadalmak szociológiája” megnevezés tudtommal egyedülálló, bár a „*sociology of development*” és az „*Entwicklungssoziologie*” is meglehetősen közel áll hozzá. Ha ez az egyedülálló diszciplína, amint már kifejtettem, ennyire kapcsolódik a gyarmati és a posztkoloniális viszonyokhoz, akkor miért fejlődött ki csak Hollandiában, nem pedig Angliában vagy Franciaországban? Ez a kérdés szisztematikus összehasonlítást érdemel, és több figyelmet igényel, mint amennyire itt lehetőség nyílik. A legalapvetőbb különbség, úgy tűnik, abban áll, hogy a holland gyarmati területek egy kontinensen, egy kulturális régióban koncentráálódtak. A közhivatalnokoktól megkövetelt nyelvtudás és kultúraismeret nagyjából azonos volt a terület egészén. A brit közigazgatás a világ különböző pontjain található országokba toborzott hivatalnokokat Kelet- és Nyugat-Afrikán át egészen Dél- és Délkelet-Ázsiáig. Ugyanez vonatkozik a francia köztisztviselőkre is. Az Indiai és Ceyloni közigazgatásban dolgozóktól megkövetelték ugyan az egyetemi végzettséget, de a hivatalnokok csak akkor kezdték meg a helyi nyelv tanulását, amikor a gyarmatra érkeztek.¹⁶ Ez annyit tesz, hogy magában Angliában nem szerveztek teljes, átfogó képzést. A nem-nyugati társadalmak szociológiája pedig éppen egy ilyen kurzusból nőtt ki Hollandiában.

Kerényi Szabina fordítása

¹⁵ Lásd F. Hüsken, D. Kruyt és Ph. Quarles van Ufford (szerk.): Trends en tradities in die ontwikkelings-sociologie (Muiderberg, Coutinho, 1984.).

¹⁶ Lásd De vorming van den bestuursambtenaar voor overzeesche gewesten in Nederland, Engeland, Frankrijk, België en Italië. Uitgave van het Indologenblad te gelegenheid van het VIIe Lustrum der Indologen Vereening, Leiden, 1937.

WILLIAM ROWE - VIVIAN SCHELLING

Emlékezet és modernizmus

Populáris kultúra Latin-Amerikában

Bevezetés

Normális állapot, a késő huszadik századi kapitalizmusban, hogy a kulturális áruk folyamatos utánpótlása vesz körbe bennünket, amely egy töretlen látóhatárt látszik kínálni. Minden jelentés felhasználható és átruházható: Mozarttól a bolíviai népzeneig, a Dallastól a brazil teleregényekig, a hamburgertől a tacoig. A különböző kulturális környezetből származó termékek világmértékű keveredésének tendenciája a századvég közeledésével gyorsul. Ez egy olyan folyamat, amelynek megvannak a maga pozitív és negatív oldalai. Egyik hatása a homogenizálódás, ami által maga a tárgyak közti vagy az elkészítésükben közrejátszó tapasztalatok közti vagy azok fogadásának módjai közötti különbségek elkopnak.

A végletekig fokozva ez destruktív folyamat kulturális halált hordoz. Másrésről viszont a kommunikációs csatornák óriási növekedése, amely keresztül szeli a kulturális határokat a bomlasztó hatással bír a marginalizáció és a domináció régi formáira, de elképzelhető építő hatása a demokratizálódás új formáira és a kulturális sokféleségre.

Az eredmény döntetlen. Elképzelhetők a kulturális erőszak és a hatalom kisajátításának új formái is, mint ahogy ez Latin-Amerikában folyik egy ideje. Például, az új média és az információs technológiák átvitele erre a területre, először is nem egyenlő: a termelés központja és az ellenőrzés máshol vannak. Másodszor, ez lehetővé teszi szociális és politikai problémák kezelését, mintha azok csupán technikaiak volnának, aminek eredményeképp értékek és azonosságok tűnhetnek el, mint vitatható kérdések.

Ez a könyv a homogenizáció és annak gyengítő hatásai ellen íródott. Ugyanakkor azonban törekszik felismerni a kulturális mobilitás és találékonyság új lehetőségeit, amelyeket a távközlés elburjánzása hívott elő a késő huszadik században.

Latin-Amerikában a népszerű kultúrát könnyű azonosítani, de problematikus értelmezni. Könnyedén azonosítható a dolgok közvetlen valójában, mint: teleregények, salsa, karneválok, népzene, mágikus hiedelmek, és szóbeli elbeszélések (szájhagyomány?), - mindezek, valamilyen mértékben a popularis ideáját közvetítik, mint egy jól körülhatárolható szféra. A probléma abban a tényben rejlik, hogy ha ezeket a tárgyakat és tevékenységeket saját, szélesebb kontextusukba helyezzük, akkor ez a jól körülhatárolhatóság nehezen értelmezhetővé válik. Bár hasznos kiindulási pont úgy definiálni a populáris kultúrát, mint az alsóbb osztályok kultúráját, azokban az esetekben, ahol az utóbbi pusztán az uralkodó osztály kultúrájának a mása, a populáris kifejezés erejét veszti. Ha valamit populárisnak nevezünk, ez szembenállást feltételez: milyen osztállyal vagy csoporttal áll szemben, és milyen sajátos módon áll szemben? Nem elég egyszerűen csak azt mondani, hogy a domináns az, amellyel a populáris szemben áll Mert ez a kultúra történetével kapcsolatos feltevéseket hozna magával.

Ezeket a felvetéseket ki kell silabizálni. Három fő értelmező elbeszéléshez tartoznak, amelyek mindegyike másként magyarázza a populáris kultúra történetét. Talán a legismertebb az a nézet, amely a Romantikával merült fel, egy autentikus falusi kultúra az iparosítás és a modern kultúra ipar fenyegetése alatt- történelmi folyamatok, amelyek Latin Amerikában egybeváltak. Ez a nézet azt feltételezi, hogy a paraszt kultúra tisztasága lealacsonyított és

elfelejtődött a kapitalista tömeg kommunikáció nyomására. Ami elveszett, a leggyakrabban úgy írják le, mint a közösség tapasztalata. A második interpretáció, a huszadik századi válasz az iparosításra, a fejlett kapitalista országok modernkultúráját teszi meg az elkerülhetetlen célnak, amely felé a latin amerikai társadalmak haladnak. E verzió szerint, populáris kultúra csak a tömeg kultúra változatának egy formáját veheti fel, ez lehet tragédia, vagy akár megoldás, a nézőponton múlik. A harmadik álláspont, amelynek története visszanyúlik Marxig és még korábbra, a populáris kultúrának egy felszabadító (emancipáló) és utópisztikus feladatot tulajdonít, ami által az elnyomott osztályok tevékenységei magukba zárják az alternatív jövő társadalmi elképzelésének menedékét. Mindhárom magyarázatnak, amelyek többnyire átfedésben vannak és keverednek egymással, megvannak saját alapvető tévedései. Az első nosztalgiával tekint a nyugalmas múltra, és sikertelen annak felismerésében, hogy a hagyományos és a modern világ már nincs többé elkülönítve egymástól és, hogy Latin Amerikában sokan élnek mindkettőben egyszerre. A második pedig híján van a népies osztályok találékonyságába és a hagyományos és nem-nyugati kultúrák képességébe - hogy létrehozzanak egy merőben más, saját modernitást - vetett bizalomnak. A harmadik hátránya pedig az, hogy hajlik arra, hogy a vizsgálat egy „ideális” helyre helyezze, ahonnan minden megítélhető, hozzájárul-e (vagy sem) egy elkövetkező pozitív jövőhöz, noha valójában a dolgok nem ilyen tiszták. Arra is hajlik, hogy kikerülje a kérdést, vajon a népies taktikák hogyan tudnának hatalomnyerő stratégiává formálódni, és ez a hatalom hogyan lenne fenntartható tekintélyelvűség nélkül.

Bár ez a könyv a legközelebb a harmadik megközelítéshez áll, mégis megkísérli elkerülni a programszerű megközelítést, helyette inkább megpróbál fényt deríteni arra, ami éppen felbukkan az értelmezések és tevékenységek konfliktusában a társadalmi csoportok között. Azt választottuk, egy leíró szinten, hogy inkább előtérbe helyezzük azokat a módokat, amelyekkel a népies kultúra régebbi formái változnak, mintsem hogy úgy jelenítsük meg azokat, mintha dermedtek és időtlenek lennének. Interpretatív szinten, a szót ‘hagyomány’, úgy értelmezzük, mint egy olyan kifejezést, amelyet nem kellene csak a pre-modern kultúrákra korlátozni, és felismerjük, hogy a modern is tradícióvá válhat. A latin amerikai modernizmus nem egy másolata az észak-amerikai vagy az európai tömegkultúrának, hanem olyan, jól körülhatárolható karakterrel rendelkezik, amely országról országra változik. Különbözőségének egyik fő tényezője - valószínűleg a legfőbb tényező - a populáris kultúra ereje. Ez egy olyan modernizmus, amely nem szükségszerűen vonja maga után a pre-modern tradíciók és emlékezet kirekesztését, hanem azokból fakad, és ennek folyamatában átalakítja azokat.

Visszautasítjuk mind a manicheus, mind az apokaliptikus nézeteket a latin amerikai tömegkultúrával kapcsolatban: nem hisszük sem azt, hogy az elpusztít mindent, ami „tiszt” és „autentikus”, sem azt hogy a tömegtájékoztatás csupán manipulálja a passzív közönséget. Mindazonáltal úgy hisszük életbevágóan fontos tisztában lenni azzal a hatalmas mértékű rombolással, amely megelőzte, és amely kíséri az aktuális fejleményeket. A felejtési kényszer és a társadalmi amnézia ereje borzasztó erőteljessé válhat. A kérdés itt mind faji alapú mind pedig szimbolikus erőszak; a társadalmi csoportosulások megsemmisítésének és az erőszak finom rejtett formája, amelyet akkor vesz fel, ha a nyílt erőszak nem lehetséges.

Adalékként a három megközelítés álláspontjához, amelyeket körvonalaztunk, két fő tudományos keret létezik, amelyeken keresztül a népies kultúra tudomány és vizsgálat tárgyává vált: az első a néprajz eszméjéhez társult; a második a tömegkultúráéhoz. Mindkettő társult sajátos intellektuális hagyományokhoz és különböző politikai elkötelezettséghez. A két mise-en-scene egyike sem kielégítő, mivel a népies kultúra túllépi mindkettőt, de mégis ezek maradnak a tárgy megközelítésének legfontosabb kiindulópontjai.

Amikor a pre-kapitalista kultúra kifejeződései valamiféle múzeumba kerülnek, ez teszi őket érthetővé, mint kulturális objektumokat és ugyanakkor ez őrzi meg azokat. A „néprajz” (folklore) szó az európai történelem egy sajátságos pillanatában jelent meg, amikor az iparosodás előtti kultúrák eltűnése felgyorsult. W. J. Thoms ajánlotta a terminust egy levélben a The Athenaeum című brit folyóiratnak 1846-ban. Az állt benne, hogy ennek kellene felváltania az ezt megelőző elnevezést a „népies régiségek”-et (popular antiquities); tovább folytatta a múlt megőrzését, de már új, fontos a komolyságának velejárójával, miután a ‘lore’ magába foglalta a tanítás és a tudományosság jelentését; valamint a folk szó fedte mind a népet általánosságban és a nemzet gondolatát is. A nemzet mellékértelme összekapcsolódik egy germán tradícióval, ismertebb nevén *Volksgeist*. Ez összekapcsolódott a filozófussal Herderrel és jelenti a mesék, dalok, szokások, rituálék és közmondások összességét, amelyek egy bizonyos nép kollektív lelkületét kialakítják. A *Volksgeist* fogalma a romantikában jelenik meg mintegy válaszként a felvilágosodásra. Ellentétben a felvilágosodás tudományos rendszerének analitikus és általánosító kategóriáival, hangsúlyozza az azonosságot a nemzeti kultúrák, mint terület specifikus életmódok organikus növekedésében kifejezve. Ugyanakkor összekapcsolták a közösség (Gemeinschaft) gondolatával, amelyet a paraszti élet reprezentál, ellentétben az ipari társadalommal és az iskolázottak kultúrájával.

Az eszme e története részben folytatódott Latin Amerikában, noha számos fontos különbséggel. Ezek két fő területre összpontosulnak Először, a latin-amerikai társadalmak heterogénebbek voltak abban, hogy széles kulturális különbségek léteztek ugyanazon országon belül. A különbségek néhol olyan hatalmasak és olyan nagy számú népességre vonatkoznak, hogy az egységes nemzet gondolata nem életképes. Másodszor, néhány területen (mint az Andok-beliek) a kultúrák, amelyeket néprajzoknak nevezünk, fenntartották a nemzetiség saját alternatív eszméjét és képesek voltak ellenállni a hivatalos államnak. Ilyen körülmények között a néprajz eszméje összeomlik, mivel a jelenség, amelyre utal, annak a társadalomnak a létjogosultságát támadja, amely hangot ad magának az eszmének.

Bár nehéz általánosítani, valószínűleg érvényes, ha azt mondjuk, hogy Latin Amerikában a néprajz összefonódott a nemzeti identitás gondolatával és az állam más eszközökkel együtt arra használja fel, hogy elérjen valamiféle nemzeti egységet. Latin Amerikában a néprajzot a huszadik század elején fedezték fel, amikor a modernizálódó államok módokat kerestek arra, hogy részlegesen integrálják azt a vidéki népességeket, amelyeket a gyenge kapitalista gazdaság nem volt képes teljes egészében magába szívni. A (néprajz) kifejezés itt sokkal nagyobb politikai töltettel bír, mint Európában, a már fent megadott okok miatt is, és a miatt a döntő tény miatt, amire hivatkozik is: - a kultúrák, legyenek azok akár néprajziak - legalább annyira lehetnek részei a jelennek, mint a múltnak. Így a fogalom a használat két szélsősége közt ingadozik: egyrészt a néprajz valamiféle banknak tűnik, amelyben az autenticitás biztonságosan megőrződik; másrészt, a néprajz a kortárs kultúrákra való hivatkozás egyik módja, amely kifejezi a létező hatalmi struktúrák alternatíváit.

Valószínűleg Brazília az, ahol a néprajz fogalma a legerősebben képvisel egy kritikus alternatívát a kapitalista tömegkultúrával szemben. A brazil antropológus Jose Jorge de Carvalho vitatja, hogy a folklore az, amelyben a kollektív emlékezet megőrződik, miközben azt a tömegtájékoztatás folyamatosan pusztítja, amely arra törekszik, hogy passzivitást idézzon elő saját közönségében. Viszont ez a néprajzra vonatkozó utópisztikus nézet számos problémát magában hordoz. Azt a módot, ahogyan kulturális tevékenységekből kialakul valami, amit néprajznak neveznek, olyan történelmi folyamatként kell értelmezni, amely változásokkal jár a tevékenységeiben, mind annak létrehozói (résztvevői), mind pedig az azt interpretálni és ellenőrizni igyekvők részéről. Az állam, az antropológusok és más értelmiségiek tevékenysége, mint az megmutatkozott a harmincas években és később Mexikóban,

amely magában foglalta a paraszti kézműves munkák promócióját mint a nemzet szimbólumai; ebből egy állandó elrendezés született, amely gazdasági javakhoz juttatta a készítőket. Peruban ez a típusú állami promóció valamelyest később jött létre (a negyvenes és ötvenes években) és a zenére összpontosított. A fontos különbség mindazonáltal az volt, hogy az Andoki zene előadásának ellenőrzésére - különösen a modern városi környezet keveredést előidéző erőivel szemben a népviselet autenticitását megőrzésére tett kísérletekkel fel kellett hagyni, mert a vidéki migráció robbanásszerű növekedése és az andokbeli zene előadásainak elburjánzása és a stílusok állandó áramlása az ilye ellenőrzést lehetetlenné tette. A zenei és tánc előadók számára a „néprajzi” besorolás lehetőséget kínált az el és felismerésre a nemzet küzdőterén, lehetővé téve számukra hogy termékeiket és előadásait új jelentéssel ruházzák fel. A toqroyoqi harci táncok perui példája, amelyet a második fejezetben írtunk le, megmutatja, hogy egy előadás egy viszonylag izolált felföldi faluból, hogyan töltődhet meg olyan jelentésekkel, amely nemzeti méretű visszhangot kelt, és hogyan képes túllépni a néprajzi kereteket és szembehelyezkedni magával az állammal.

Ilyenformán a néprajz kifejezés történelmi helyzetek szélesebb sorozatának részeként mutatkozik meg. Hangsúlyozni kell azonban, hogy bármilyen az egységesítés burkolt célzatát mutatja az európai kontextusban, jelentése Latin Amerikában országonként változik. Argentínában reakciós töltést kapott, a nemzeti kultúra paradigmájának részeként, amely hangsúlyozza az ország misztikus tulajdonságait és megkísérli figyelmen kívül hagyni a kapitalizmus által létrehozott társadalmi különbségeket; korai urbanizáció, a hatalmas méretű európai bevándorlás, és a vidéki ellenálló csoportok leverése, mindezek közreműködtek ebben a folyamatban. Mexikóban a forradalom után a vidéki népesség integrálása kulcsfontosságú része volt a hivatalos állami politikának. Brazíliában, ez egy az értelmiségiek által adoptált utópikus alternatíva volt annak a modernizációnak a romboló hatásai ellen, amelyet az uralkodó rezsimiek írtak elő az utóbbi évtizedekben. Peruban, Bolíviában, Guatemalában és Paraguayban a bennszülött és mesztic kultúrák ereje teszi a néprajz kifejezést és a vele kapcsolatos szemléletmódot (a paraszti előadások és tárgyi leletek megőrzése a másik a modern kultúra tagjai által) képtelenné, arra hogy magába foglalja a jelenséget, amelyet keretbe foglalni hivatott.

A néprajz fogalmának kritikus megközelítéséhez szükséges tartalmaznia a következő pontokat. A kifejezésnek van eredendő visszadátumozó hajlama, utalva egy múzeumra, amelyet mások készítenek olyan területen, amely nem a (néprajzi produktum) létrehozóié. Például létezik egy latin amerikai néprajz néven futó állandó kiállítás a Monumento a America Latinában, ez egy hatalmas kulturális központ Sao Paulóban, amelyet 1989-ben nyitottak meg. Bár valószínűleg ez a legjobb ilyen kiállítás az egész világon a kiállított tárgyak minőségének tekintetében, de nagyon keveset tesz, azért hogy megmutassa azok készítésének és használatának körülményeit. Ennek eredménye, pedig az hogy a használatbeli és jelentésbeli különbségek elvesznek: az esztétikai nézet előtérbe kerül a praktikus és a szimbolikus nézet kárára; ezzel különböző területek tárgyait a hasonlóság felületes benyomásával ruház fel. Ha a különbségek ilyen módon szem elől vesznek, akkor a népies inkább úgy tűnik fel, mint egyetlen egy dolog semmint a sokszerűség maga. Az a vélemény, hogy létezik egy népies kultúra a populizmus jele: a néprajz hosszantartó varázsa szükségelteti a megértést Mexikóban, Argentínában és Brazíliában ezért a populizmus szívósságával, mint erővel kapcsolatban.

A néprajz akadémikus tudománya a helyi közösségekre és az etnikai csoportokra fókuszál, olyan módon, hogy elkülönítse azokat a társadalom szélesebb strukturális korlátjaitól, amely a kapitalizmus és a kultúr-ipar bővülésével megváltoztatta a jellegzetességeit és a funkcióját azoknak a hagyományos tevékenységeknek, amelyeket a parasztság folytatott a parasztságért.

Ráadásul, az a magától érthető előfeltételezés, amely sok ilyen tanulmányban rögzíti a hagyományok eltűnését, megakadályozza annak felismerését, hogy amint azt látni fogjuk, a modernizációs folyamat Latin Amerikában nem mindig, foglalja magába az előállítás módjainak kiirtását, mintahogyan a kézművességet sem, bár ezek nem a kapitalizmus részei, mégis megtartja azokat egy részleges integráció állapotában. Végül a közösség utópikus mellékértelme, amellyel a néprajz meg van terhelve, elősegítette azt a nézetet, hogy a zene és a vizuális művészetek általában együtt teremtnének meg. Azt hogy ez távolról sem mindig van így, jól demonstrálja egy a perui fennsíkon honos pánsíp típusokról írt tanulmány, amiben kitűnik, hogy egy sajátos, jól ismert típusú síp, amelyről feltételezték, hogy egy egész közösséghez kapcsolódik, valójában egyetlen személy „találmánya”. A tény hogy a zenei és a vizuális művészet tárgyain nincs aláírás, nem jelenti azt, hogy megteremtésük a szó szigorú értelmében kollektív volt. A vágy hogy annak kellene lennie, és a vágy arra, hogy a kollektív teremtetést pozitív értéké tegyék, ez ösztönzést sugároz arra, hogy egy ellentétpárt állítsunk fel a kollektív, mint autentikus és az individuális, mint elidegenítő között.

A tömegkultúra olyan kifejezés, amelyet összekapcsolnak a mozi, a rádió, a képregény, a fotónovella és mindenek fölött a televízió elterjedésével. Néhányan kijelentették, hogy ez minden hiteles népies kultúra vége, mások pedig, hogy ez a népies kultúra által felölthető egyetlen forma a huszadik században. Az első nézet Adornoig és Horkheimer a kultúr iparról szóló befolyásos elméletéig vezethető vissza, amely bizonyította a kultúra alárendeltségi viszonyát kapitalista piachoz, amely a kulturális formákat szabványosított produktumokká változtatja és így csökkenti a fogyasztó képességét a kritikus gondolkodásra, valamint olyan tapasztalat szerzésére, amely meghaladná a status quo-t. Ez egy gondosan kimunkált vádirat az elektronikus média totalitárius potenciáljáról, amely a szerző a Náci Németországból való száműzetése alatt íródott. Az elmélet egyik problémája az a mód, ahogy az eredeti (összinte) művészeti alkotást használja, mintegy mérőpálcaként a tömeg média degenerációjának mérésére. Ebben az érvelésben „eredeti művészet” arra hajlik, hogy az európai magas kultúrát jelentse. Nem veszi figyelembe sem, a média tényleges befogadási módjainak változatosságát sem azt a tényt, hogy ezek közvetítő közegei lehetnek mind a populáris hagyományoknak, mind pedig a tekintélyelvű kapitalizmus által gyakorolt társadalmi ellenőrzéssel szembeni ellenállásnak.

A 70-es évek Latin Amerikájában a tömeg média számos elemzésében jelentkezik a tömeg kultúra negatív képe és az a vélemény, hogy a népies kultúra definíciója szerint szemben álló a tömeg médiával. A nyilvánosság passzivitása megdönthetetlennek látszik; mindamelllett népies kultúra úgy van feltüntetve, mint ami nem hatol a tömeg kultúrába és nem is átjárható általa. Teljesen világos, hogy ilyen tisztaság nem létezik. Nyilvánvalóan nem azt sugalljuk, hogy a népies kultúra és a tömeg kultúra egy és ugyanaz, és visszautasítanánk azt a véleményt, miszerint a tömeg kultúra népiesként definiálható lenne körfogásában és osztályozásában érezhető tiszta skálája miatt. A népies kultúra valami mást jelent, de mielőtt meghatározásokba mennénk bele, szó kell, essen bizonyos, más kérdésekről.

Feltéve, hogy a néprajz a népies kultúrának egyfajta ontológiai szilárdságot biztosít, ugyanezt a tömeg kultúra kiüríti bármilyen mennyiségben lenne is jelen. A népi és pre-kapitalista kultúrákkal együtt a népiest jellemezhetjük úgy, mint egy megélt tevékenységek készletét, amely magába foglal rituálét, kézművességet, elbeszéléseket, zenét, táncot, és ikonográfiát. Ez lehetővé teszi, hogy úgy gondoljunk a népies kultúrára, mint egy teljes életformára. A tömeg médiával kapcsolatban ezek a sajátosságok nem bizonyulnak érvényesnek. Hol határozható meg a népiesnek, mint gyakorlatnak a helyszíne, ha az ember a televízióról beszél? Ez a probléma hozzájárul a tömeg média hatásaival kapcsolatos pesszimizmusra való hajlamhoz. Akár a technológia felhasználása, akár azok feltételezett ideológiai hatása által határozzuk

meg, a tömeg média úgy tűnhet egy egyirányú folyamatot von maga után, amelynek befogadási módja előre determinált a beépített „üzenet” által. Egy ilyen megközelítés eltörténelmítleníti a médiát elmozdítva a médiumokat a különböző történelmi konjunktúrákból, amelyekben használatosak. Túl gyakran olybá veszik a gyakorlati utakat, amelyekben a modern nemzet megszilárdult az USA-ban a tömeg társadalom által, mintha azok modellként szolgálnának a tömeg média megértéséhez, mintha azok kapcsolata egy bizonyos társadalommal magukban a tömeg médiumokban rejlene.

Ellenkezőleg, a különböző történelmi pillanatok, amikor a kultúripar elkezd kiépülni, döntő különbségeket hoznak felszínre. Amíg Európában a kultúripar főként a nemzetállamok megszilárdulása után keletkezett, és így a magas kultúra elleni fenyegetésként tűnhetett fel, addig például Brazíliában, a 60-as években teremtett kultúripar a nemzet egységesítésének eszközévé vált. Így felvett valamennyit a magas kultúra aurájából is. Itt a modernitás inkább a televízióval érkezett, mint a Felvilágosodással, és a televízió látta el azt a középosztályok kulturális tökéjével.

Az elmúlt években, a média szerepe Latin Amerikában tárgykörének újra gondolásában a legfontosabb hozzájárulás Jesús Martin-Barbero nevéhez fűződik, aki lefektette az alapokat a média egyfajta „közvetítő”-kénti megértéséhez. Az egyoldalú nézet helyett, amely feltételezi a befogadás módjáról, hogy azt teljes mértékben a kérdéses médium formálja, Martin-Barbero bemutatja annak szükségességét, hogy figyelmet szenteljünk a befogadó közeg (nyilvánosság) kulturális jellegzetességeinek és hogy úgy lássuk a tömeg médiát, mint a társadalmi tömegesedés bizonyos pillanatainak közvetítő közegét vagy közvetítőit, és ne annak forrásaként: inkább a tömeg [lo masivo] történeti összetétele kötődik mind a nemzeti piac, állam és kultúra fejlődésének hosszú lassú folyamatához, mind az ebben a folyamatban rejlő sémák (dispositivos), amelyek a népies emlékezet mint a média általi kultúra lealacsonyítás

Latin Amerikában a tömeg média olyan közösségekbe hatol be, amelyekben a népies emlékezet szekularizációja csak részleges, olyan közösségekbe, amelyeket a modern nyugati, hagyományos bennszülött és afrikai, mágikus hiedelmeiket és gyakorlatukat a mindennapi életben ma is használó csoportok keveredése vagy „meszticizálódása” [mestizaje] alakított. A 90-es évek eleji Latin Amerikában a televízió nézők többsége, bár ki volt téve a televízió tömeg képzeletbelijének, olyan szimbolikus rendszerekben működik közre, amelyek összekötik a pre-kapitalista és a kapitalista világot. Nem biztos, hogy a mágia szerepel a televíziós műsorokban, de a befogadás helyszínén jelen van. Ha ‘a tömeg kultúra nem valami teljességgel külsőleges (external), nem valami, amely kívülről akarja lerohanni a népiest, hanem a népiesben magában már ott rejlő bizonyos lehetőségek egy valóságos kifejlődése’, akkor az, amivel itt dolgozunk van, az a népies hagyományok és a tömeg képzeletbelijének egy összevegyülése (ahogyan az majd a 2. fejezetben látható lesz). Ez nem azt jelenti, hogy ezek azonosak. További kutatást kívánnak a befogadás és a felismerés sajátosságos kódjai milyen specifikus népies emlékek hozzák a média befogadásához, és a népies hagyományok sajátosságos tételei, amelyeket ugyan transzformálva, mint zsáner, stílus vagy téma, de magába foglal, a média. Így a tele-regény (pl.), amíg a nézők többségének a magasabb társadalmi státusz csillogását kínálja, ugyanakkor tanulmányozható, hogyan foglalja magába a népies emlékezet jellemvonásait (sajátosságait) és befogadása mennyire multivalens például nagyfokú érzelmessége nem zárja ki a tiszteletlenséget, a paródiát, és a groteszket. A tárgyalás cselekményeit vizsgáló kutatás még hátra van.; fejezet 2 kínálja a probléma megközelítésének körül írását.

A társadalom tömeg formáinak felbukkanása, mint egy történelmi folyamat Latin Amerikában kezdődött meg az 1880-as években, ez kétféle hatással járt, kínálta a városi élet előnyeire való hozzájutást, valamint a kulturális fejlődéshez való átmenetet. Így ez mind a parasztság és városi szegénység a „társadalomba” való integrációjának módja mind pedig ugyanezek, az ezt megelőzően egy kivételezett kisebbség által monopolizált árucikkek és szolgáltatásokból való részesedési joga érvényre juttatásának egy módja volt. A médiumoknak ez a kulcs ambivalenciája vész el a képből, ha azt feltételezzük, hogy ezek egyszerűen az uralkodó csoportok ideológiai üzenetét a „közre” erőszakoló eszközei. Éppen ezért döntő fontosságú szem előtt tartani azt a tényt, hogy a médiumok nem csupán közvetítői az üzeneteknek, hanem az emlékezet és interpretáció gyakran különböző módjainak találkozási pontjai is. Ahhoz, hogy a médiumokat ilyen módon közelítsük meg figyelmet, kell szentelni azok befogadásának kulturális kontextusainak, azon módok sokféleségének, amelyekben befogadásra és használatra kerülnek.

Ezen a ponton, a populáris a tömeg kultúrában való elhelyezésének problémájának egy másik megközelítését is meg kell említenünk. Ez a szimbolikus árucikkek piacának elmélete, mintegy törekvés hogy megmagyarázza a mi történik a kulturális termékekkel a fogyasztói társadalomban. A populáris ekkor magyarázhatóvá válik a alárendelt osztályok ehhez a piachoz való hozzáféréseinek egyenlenségei által. A populárisnak ez a magyarázati módja, amelyet Nestor García Canclini fejlesztett ki, összevegyít Pierre Bourdieu megközelítését Gramsciéval, és hasznos abban, hogy szótára megengedi a kultúra, mint hatalom vizsgálatát és a kapitalista piac hatásának egy elemzését. Bármilyen, populáris kultúrával foglalkozó tanulmány lekötelezettje Gramsci fontos hegemonia elméletének. Szakít Marx tézisének durva használatával, miszerint bármely időben az uralkodó eszmék az uralkodó osztályéi, és ehelyett kihangsúlyozza azokat a utakat, amelyeken át bizonyos társadalmi csoportok hegemonikussá válnak hozzájárulás megszerzésével a kulturális arénában az általános irány felé amelyet ráhúznak a társadalomra mint egy egészre. Éppen ezért a hegemonia kifejezés esszenciális a populáris kultúra tanulmányozásához, mivel az rávilágít a tárgyalásokra, amelyek kulturális szinten helyet kapnak domináns és alárendelt csoportok között. Ez azt jelenti, hogy a kultúra nem egyszerűen osztályból deriválódik, mintha egy durva ideológia volna, hanem ellenkezőleg elsődleges szerepet játszik adott társadalmi kapcsolatok kihívásaiban vagy fenntartásában. A hegemonia koncepciójának legfőbb korlátja, a mellett, hogy alapjában, a hozzájárulás megszerzése erőszakmentes eszközökkel történik, az, hogy egyáltalán semmilyen vagy legalábbis csökkent jelentőséget tulajdonít az erőszak-helyzeteknek, amelyek uralkodóvá váltak Latin Amerika számos országában. Gramsci hatalmas hozzájárulása a kultúra tudományához annak megértése, hogy a kultúra nem különíthető el a hatalom kapcsolataitól. Az Ő nézetei kidolgozásának egyik módja, hogy nem olybá veszi a populáris kultúrát, mint a világ adott leképezését, hanem, mint egy időszak vagy időszakok sora, ahol a populáris tárgyak, az uralkodó csoportoktól megkülönböztettként formálódnak meg. Ebben az esetben a kényszer inkább demokratikus, mint utópikus lenne, a különböző osztályok szubjektivitásának aktuális különbségeire irányuló felismerés értelmében inkább, mint egy ideális modell kreálása, amely feltételezi, hogy van vagy lennie kellene egy „egyetlen populáris identitásnak”. Másrészt viszont mostanában úgy tűnik, hogy Latin Amerikában a populáris kultúra továbbra is utópikus mellékértelemmel fog bírni. amikor a populáris kultúrák sokszínűsége uniformizálódik a kifejezés egyes számú használata által, ez valamilyen szinten kifejezésre juttat egy utópikus politikai programot; ha ebben a könyvben ez mind egyes, mind többes számban használatos, az a közgondolkodás átmeneti állapotának felismerésével történt. Valójában a létező populáris kultúráknak egy kölcsönösen egymásba hatoló kapcsolata van a tömegkultúrával. Történetileg, a kulturális piacuniformizálódása, amely életbevágó volt a nemzeti kulturális ipar megteremtéséhez (Mexikó és Brazília az elsődleges

példák) a populáris emlékezet egybeolvasztási formáival, amelyek már a tömegesítés folyamatában léteztek, volt csak elérhető, ahogyan ez a mexikói filmiparral történt.

Amikor a populáris nem úgy van meghatározva, mint egy tárgy, egy eszköz vagy egy társadalmi csoport, hanem úgy mint egy helyszín vagy még pontosabban szétszórt helyszínek akkor ez létrehozza az opposíció szabályát arra az ideára, amelyet a hatalmi liberalizmus vagy a nemzet, mint egységes szerv populizmusa kényszerít rá. Ahogyan azt a mexikói Ezequiel Chávez 1901-ben kifejtette a mexikói nép még nem 'örlődött meg eléggé a századok mozaikjában, ahhoz hogy egységes testé formálódjon egy természetes homogenitással'. A homogenitásra való törekvés, a huszadik században Latin Amerika szerte, a populáris kultúra önkényuralmi rendszer általi elnyomását vagy felhasználását jelentette. A szétszórt helyszínek elmélete nem egyezik meg a pluralizmussal. A pluralizmus a liberális teóriához tartozik, amelyik megengedi, hogy a társadalom az érdekek pluralitásában áll, de megadja az államnak a közvetítői szerepet. A populáris kultúra tanulmányozása összeegyeztethetetlen azzal, hogy az állam egy képzeletbeli semleges funkciójának tudjuk be, hiszen amit az államok éppen most tesznek, az a kultúra homogenizálására való törekvés, azért hogy az uralkodó csoportok hatalmát konszolidálják. Ugyanakkor, az a feltételezés, hogy az alárendelt csoportok kultúrája szükségszerűen az államhatalommal szembeni ellenállás kifejeződése, saját problémáit hozza létre. Ha valamely egyezés kontra szembenállás kifejezési-eszközkészletben jelöljük ki a domináns hatalom és a populáris közti kapcsolat helyét, az az ügyek egyszerűsítését és eltorzítását idézi elő. Azt mondani valamiről, hogy „szembenálló” gyakran egy politikai agenda általában ki nem mondott része: bizonyos kulturális formákat olybá tekintenek, mint populáris ellenállás képviselőit anélkül, hogy tisztázva lenne, valójában mi az ellenállás tárgya vagy milyen alternatív társadalmi eszméket foglal magába az ellenállás. Azért is kétséges az a duális gondolkodás, amelyet egyezés/ellenállás hozhat létre: mert mindkét szembenálló fél egységessé válik, mintha csak az egységes domináns szervezetnek egy hozzá hasonlóan koherens populáris ellenállással kellene szembenéznie. A probléma világosabban látható, ha valaki azt a folyamatot szemléli, mely által a kulturális képződmények kialakulnak, mintha a kész termékekből vonatkoztatná el azokat. Mind az ellenállás, mind az egyezés előállhat egyidejűleg, mint például ahogy a populáris vallásosságban a fatalizmus összekeveredik a változás utáni vággyal. Hogy megcseréljük a kifejezéseket, de a tárgyat folytatva, domináns és alárendelt nem már fennálló kollektív alanyok vagy belső értékek, de összeütközési módok, amelyek összekapcsolják az előadás és a gyakorlatot. Akárhogy is a kifejezési-eszközkészlet problémáit nem lehet megoldani a terminusok megsokszorozásával. Ellenkezőleg, elővigyázatosnak kell kezelni azokat a teoretizálásokat és konstrukciókat közti különbségeket, amelyeket bizonyos terminusok idéznek elő. Példának okáért, csúsztatás szokott megjelenni alárendeltől ellenálló, ellenállótól egyenjogúsítás jöllehet az alárendelt terminus használhatósága abban áll hogy hangsúlyozza az alárendeltség nyílt tényét egy alternatív politikai projekt mellékértelme nélkül. A probléma ott kezdődik hogy a mitikus vagy ideológiai feltételezés az olyan egyidejűleg használt szavakkal mint leíró és irányadó. A 'számláló-uralkodó' (counterhegemonic) ilyen értelemben hasznosabb terminus, miután ez nyíltan és világosan egy alternatív hatalmi rendszerre teszi a hangsúlyt. Másrészt nem létezik egy olyan „korrekt” terminusok készlete, amely megoldana minden problémát. Amikor a vizsgálandó elemzendő terület határai változnak, mint ahogyan populáris kultúra is teszi, akkor helyénvaló a kifejezések és fogalmak mobilitása. A prioritások egyike, hogy ne oldjuk fel és ugyanakkor ne is merevítsük meg a változó kulturális térkép kétértelműségeit. Az olyan fogalmak, mint visszaállítás, visszajelzés és átértelmezés különösképpen megfelelőek, mint azon kulturális jelek állandó átalakulásának kezelési módjai, amelyek életben tartják a populáris színtereit és ugyanakkor megakadályozzák hogy a populáris teljesen beleolvadjon a domináns hatalmi szerkezetekbe. Azok az időbeli térbeli és szimbolikus változások típusai amelyekre utalunk szemléltethetők azzal a

kapcsolattal amely a spanyolok előtti indián harci táncok és egy perui modern politikai projekt közt, vagy a közösségi rádió állomás felvonultatása egy brazil bádó városban, mintha az egy szent volna egy vallási körmentben; vagy a szupermen ikonográfiájának használata, bádó városok lakói által, a megfelelő lakások építésére vonatkozó, a mexikói államra irányuló követelésük kifejezésére. A populáris kultúra vizsgálata magába foglalja a kulturális terület egészének újragondolását, a mindennapi gyakorlattól a művészeti képződményekig. Helyes dokumentációja felpozícionálja a kultúrtörténet befolyásos paradigmáit (pl. néprajzot és média tudományt) identitással foglalkozó eszmecseréket provokál (pl. populisták), és irodalmi, művészettörténeti teóriákat aknáztat alá (pl. mágikus-realista?). Szükségszerű egy több tudományágat átfogó tevékenység, szükséges, hogy ne úgy tekintsük a kulturális szférát, mint az pusztán a társadalmi-gazdaságból levezethető lenne, sem úgy mint egy pusztán ideológiai jelenséget, sem úgy mintha az valamilyen metafizikai értelemben előtte járna. Ez inkább, még egy döntési terület, ahol a társadalmi konfliktusok megtapasztaltatnak és kiértékelődnek.

A populáris kultúrát Latin Amerikában a Baloldal paternalis felvilágosodott racionalizmusa hajlamos figyelmen kívül hagyni, nem így a kultúripar. Az utóbbi években a hagyományos politikai pártok a társadalmi kommunikáció és a társadalmi kapcsolatok pre-modern formáira támaszkodva, területet veszített a tömeg kommunikáció javára. Azok az ügyek, amelyek úgy tűnik jellemzően fontossá válnak a 90-es években egyrészt a média globalizációjára, másrészt a kulturális sokszínűség védelmére összpontosít. Az előbbinél apokaliptikus pesszimizmus nélkül kell szembeszállni, az utóbbinál pedig a „tisztaság” tartósítására való kísérletek nélkül kell védekezni. Mindkettőt demokratizálási törekvések keresztezik (földrajzi) régió szerte. A populáris kultúra élő abból a szempontból mint azon kollektív tapasztalatok felismerése, amelyeket a fennálló politikai kultúra nem ismer el. Az elmúlt évtizedben, A Latin amerikai kulturális kritizmus egy új hagyománya kelt; új teoretikus és empirikus munka lett kidolgozva, amelyben a 70-es 80-as évek diktatúrái alatti masszív társadalom rombolás tapasztalata és a populáris kultúra tanulmányozása volt a fő hajtóerő. A sandinista hatalom általi Nicaraguában történt kulturális hatalom újraelosztása és populáris kultúra megközelítése és újraértékelése, amely előhozta és elindította a kubai kísérleteket és számos más radikális hagyományt Latin-Amerikában, úgy van beállítva, mint legfőbb eredmény. A New Right visszautasítja a kulturális nacionalizmust, ami pedig munkás mozgalmak és a hagyományos uralkodó csoportok szemében presztízavesztés: a kultúrát pragmatikusan az uralkodó csoport hatalmának megtartásához szükséges tekintéllyé egyszerűsíti le. A kultúra kognitív és kreatív dimenzióit hanyagolja: a kérdések csupán technikai jellegűek. Mindazonáltal az a diagnózis, hogy a politikai hatalom korábbi alapjai többé nem életképesek, helytállónak tűnik. A New Right értekezésével, amely mára kezd dominánssá válni Latin Amerikában, csak az egész kulturális tér és történelmének körültekintő újragondolása mellett lehet szembe-helyezkedni.

Ebben a könyvben az anyagok kiválasztását és elosztását már kezdetektől a népi vagy paraszti kultúra és a tömeg, városi kultúra elkülönítése alakította. Bár sajátos példák vizsgálatok arra törekedtünk hogy kritikailag problematikussá tegyük az ilyen elkülönítéseket, különösen ott, ahol a kulturális formák földrajzi és társadalmi határokat áthágva mozognak. Latin- Amerikában A populáris kultúra tanulmányozásának ideális célja egy „éjszakai-térkép” (nocturnal-map) készítése lenne, amelyről Martin Barbero így szól: ‘Szükségünk van arra, hogy a rendelkezésünkre álljon olyasmint mint egy éjszakai térkép, amely lehetővé teszi számunkra a tagoltság felállítását *működések (operációk)* között - kivonulás, visszautasítás, asszimiláció, refunkcionalizáció, újratervezés - a matrices osztály, territórium, etnicitás, vallás, nem, kor - terek - tartózkodási terület, telep, szomszédság, börtön - és a média - mikró, mint a magnó felvételek, és fotográfia, mezo, mint a lemez vagy a könyv, makró, mint az írott sajtó, rádió

vagy televízió. A térkép éjszakai mert a terepet még mindig láthatóvá kell tenni. Jelen tanulmány arra törekszik, hogy megnyissa és felfedezze ezt az új terepet azáltal hogy felvázolja a történelmet, néprajzot, szociológiát, irodalom kritikát, és kommunikációelméletet. Korábban ezen körben a szintézisre nem történt kísérlet, és reméljük, hogy az általunk hagyott rések ösztönzően hatnak majd a jövőbeni munkákra.

E könyvben a leíró anyaga második fejezetben koncentrálódik, ahol különböző populáris kultúrák példáinak sora kínálkozik. Ezek megmutatnak valamit a Latin-Amerikában fellelhető kultúrák gazdag változatosságából, azokból a változásokból, amelyeken ezek a huszadik században keresztül mentek. Lehetetlen lett volna felölelni minden országot és földrajzi térséget. Nem vettük tanulmányunk tárgyául a határ kultúra rendkívül fontos jelenségét, amelyben az Egyesült Államokba emigrálók leleményes válaszokat alakítanak ki saját tapasztalataikra. Ámbátor azok a területek, amelyek végül is belekerültek, ezt azért tehették mert sajátos módon példaértékűek. A másik három fejezet esszé formájú, amelyek felfedezik a Latin-Amerikában folyó a populáris kultúra tudományában fellépő általános kérdéseket: annak történelmét, politika általi kisajátításának módjait, és a magas kultúrához való kapcsolatait. Az első fejezet megadja a kontinuitások és diszkontinuitások történeti szemléletét, amelyek nyomot hagytak a populáris kultúrákon a spanyol és portugál hódítás idejétől a huszadik század első feléig. Időrendileg a harmadik fejezet ott kezd ahol az első abbahagyta, és arra törekszik hogy nyomon kövesse a populáris kultúrákból, a huszadik században, a populista politikai mozgalmak által kivont számukra hasznos dolgokat. Az utolsó fejezet próbára teszi a populáris és magas kultúra megkülönböztetésének érvényességét és megvizsgálja a populáris kultúra által játszott szerepet néhány nagy huszadik századi író munkásságában.

Forrás: VERSO, London New York 1991

Fordítások

A politikai antropológiai, kultúrakutatói és etnológiai tanulmányokat tartalmazó fordításgyűjtemény a tradíciók és hagyományváltozások, politikai és kulturális szerepkeresések illetve etnikai konfliktusok köréből válogatott írásokból áll. A tanulmányok a „primitívnek” mondott kultúrák életszerű teljességét állítják szembe az etnikai csoportok helyzetének „jobbítására” vállalkozó politikai erők kíméletlen győzedelmességével

S.F. Nadel: A kedék mohamedán államát, a Niger-partján elterülő korai politikai szervezetet írja le, ezen belül pedig a rokonsági rendszer, a főnökök hatalmát megerősítő politikai előmeneteli rend, a nemhivatalos nyomásgyakorló csoportok és a magatartási szabályokat törzsi körülmények között felülről szabályozó uralomgyakorlás módszereit ismerteti. E korai állam vezető rétege a kormányzó csoport területi és hajózási-monopóliuma alapján nyert privilégiumokat, s vált a brit gyarmatosítás által cserében biztosított autonómia élvezőjévé. A kede főnökök ma is viselik az Etsu nya nuwä („Király a Vizek Felett”) címet, és mint történelmükből láthatjuk, szó szerint is veszik, hogy megpróbáljanak nagyobb függetlenséget elérni az adózás, törvényhozás, a fegyver- és rabszolga-kereskedelem, valamint általában a politikai irányítás területén. A kede főnök vezető szerepe ma a modern adminisztratív határok közé korlátozódik egy felsőbb, magasabb hatalom alárendeltjeként, akinek fel kellett adnia azt a szerepét, hogy a csoport mozgásait vezesse és ellenőrizze, és ezzel az ország gazdasági és kulturális fejlődését irányítsa. A politikai elit szerepét ma már a közrendűek nyomásgyakorló szerepe korlátozza, akiknek szintúgy haszna van gyarmatosításból és uralkodók politikai sikereiből. A legalsó osztály az „öslakosok”, akik a hagyomány szerint mitikus idők óta a kedék alattvalói és a kedék érkezése előtt nem volt említésre méltó kultúrájuk. A gazdasági együttműködés és a közösségi élet csak megerősíti a kedék területén fennálló politikai és törzsi határokat. Ezek a tényezők nem fejtenek ki olyan integráló erőt, amely táplálhatná a politikai rendszerhez való szolidaritást. Ezt a feladatot csak az ideológiai befolyás: a mitológia és a vallás tölti be. Ezek hatására a belső függésrendet az élelemtermelés módja határozza meg, a külső függés a politikai egység mélyebben gyökerező érdekeihez és a Pax Britannicához kötődik. Természetfölötti érvekkel támogatják az együttműködést: elhitetik, hogy a jelenlegi rendszer szükségszerű és predesztinált. A vallás mint összetartó erő fokozatos eltűnése együtt jár az általa támogatott összefogás általános hanyatlásával.

T.C. Lewellen: Az állam evolúciója című írásában kifejti, hogy csak az emberi faj fejlesztette a főemlősöknél is meglevő alapvető adaptációt kulturális javakká. Ezek közül legjelentősebb a szimbólumok használata, amellyel az emberi lények kommunikálnak és gazdagítják mind az egyéni, mind a csoportideákat, ill. az elosztás, melyre - a reciprocitás alapján - a munkamegosztás is épül, s így lehetővé válik az egyre inkább kidolgozott társadalmi szervezet létrejötte, mely összekapcsolja a családokon alapuló csoportokat. Különböző szaktekintélyek elvitatkoznak azon, hogyan lehet definiálni a korai állam jellemzőit, de senki sem vitathatja a jelentőségét, mivel ekkor jött létre egy új típusú társadalom, mely szinte genetikai kódként hordozta magában a modern kor óriási nemzet-államait.