

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 77.

A. Gergely András

Létmódok és kimódolt létek

/politikai antropológiai tanulmányok/

Kéziratként, oktatási használatra

**MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 2000.**

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjedését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmány megjelenését az ELTE BTK Szimbiózis Alapítványa és az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé. Kiadásához az OTKA T 022600 számú kutatási kerete biztosított anyagi háttérrel.

© A. Gergely András, Budapest, 2000.

Sorozatszerkesztő: A. Gergely András

Kiadni, másolni csak a szerző engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: kulturális antropológia, politikai antropológia, szimbolikus politika, kommunikáció, agresszió, közlekedés, irodalomtörténet (magyar, XX. század), értékrend, kultúraváltás, csoportszociológia, rítus, politikai diskurzus.

ISSN 1416-8391

ISBN 963 9218 41 3

**Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 1999.**

TARTALOM

A sebesség és erőszak közössége

/Megfigyelések a közlekedési rituálék jelentéstartalmairól/

A „hamis nemzet” mint elmosódott műfaj

/Hipotézisek egy lehetséges hazai irodalomantropológia körül/

Skacok a sarkon

/Egy városantropológiai felületről/

Antropológiai kalandozások

/Sárkány Mihály tanulmányköteteiről/

„A zsákmányolók hordákban élnek...”

/Egy kulturális antropológiai jelenség analógiájára/

Etnikai türelmetlenség és rejtett államellenesség

Emberállapot

/Reflexiók Hankiss Elemér új kötetéről/

Leonardo Piasere: A ciganológusok szerelmei

(Válogatott tanulmányok). Szerkesztette *Prónai Csaba*.

A sebesség és erőszak közössége /Megfigyelések a közlekedési rituálék jelentéstartalmairól/¹

Bevezető

Írásom a politikai antropológia által témává avatott határkijelölések és határátlépések elméleti anyagából építkezik, de célom nem valamely „metaelmélet” formálása az átpolitizáltság szintjéről, hanem épp ellenkezőleg: *a mindennapi élethelyzetekben zajló kommunikációk és szimbolikus politikai érintkezések egy sajátos rendszerét, az utcai közlekedést próbálom úgy értelmezni, mint liminalitás-folyamatot* (liminalitás alatt határhelyzetet, átmeneti események és hatások értékterét értve). Okfejtésem alapja az az elgondolás, mely szerint a szimbolikus diskurzusokban, s egyáltalán a társadalom érintkezési módjainak megannyi tartományában a kommunikatív kölcsönhatások egy igen izgalmas hatásmechanizmusa van jelen, amit köznap értelemben *erőszaknak* nevezünk, de amelyet nem lehet teljességgel az erőszak-elemzések (főképp politika- és hadászat-történeti, más részben tömeg- vagy szociálpszichológia) optikáján keresztül elemezni: szükség van ugyanis a szimbolikus, rejtett, mögöttes jelentéstartalmak megkülönböztetésére, s még inkább résztvevő társadalmi szereplők egyedi-csoportos jellemzésére. A politikai és szociológiai tudományok elméleti közelítésmódjai rendszerint (a modern társadalomtudományok Parsons óta korlátalanul hivatkozott fogalomhasználata alapján) elkülönült entitásként bánnak olyan „alrendszerekkel”, amelyek szerintem nem öntörvényűen működnek, hanem sokszínű összhangban állnak az *életvitel* és a társadalmi struktúrák uralmi viszonyrendszerével, illetve a szocializáció és az *értékrendek* érvényesülési *funkcióival* is. Kísérletem továbbá azt is szolgálja, hogy a politikával, politikai rendszerekkel kapcsolatos antropológiai gondolkodásmód egyes érveit fölhasználhatóvá tehessük olyan megfontolások számára, amelyek a nempolitikai dimenziók leírását is megengedik (például) az *erő(szak)gyakorlás* hétköznapi formáira érvényesen. Ami itt konkrétan a **közlekedést** illeti, úgy gondolom: ez mint rendszer a különféle *egyezményes kódokban* zajló társadalmi interakciók egy olyan megfigyelhető területeként kínálja magát, amelyben a látható, *nappali* (közhasználatra beállított) kultúra eltér a rejtett-szimbolikus *éjszakaitól* (Boglár Lajos antropológiai-szociológiai doktori disszertációjában ez a guarani kultúra nappali és éjszakai rendszerének elválásával jellemzett kulturális tartomány); ugyanakkor e kódok és termelésük-megértésük rendszere lehetőséget kínál arra is, hogy a mindennapi élethelyzetekben zajló társadalmi (társas) mozgást és közlésrendszert mint a *kommunikatív és szimbolikus érintkezések egy sajátos területét ábrázolhassuk* ritualizálódási folyamatként.

Sajátos megközelítésmódom két premisszából indul ki. Egyfelől abból, amit Clifford Geertz kultúrafelfogásában lehet megfigyelni, hogy ugyanis a *kultúrát az ember által szőtt jelentések világának* tartja, amelynek elemzésekor nem törvényeket kereső kísérleti tudományt teremt, hanem a jelentések nyomába szegődő értelmező magatartást mutat (Geertz 1988:16). Másfelől a kultúra agresszív közléstartalmak egy további kultikus szférába vezetnek, amely az idő és a történelem-átélés viszonyának alapkérdését, a strukturális *átmenetek* és az erőpolitikán alapuló *térhasználat* jelenségét szentesíti korunk uralkodó diskurzusai között (Paul Virilio, V. W. Turner és mások alapján).

¹ Tanulmányom eredetileg rövidebb változata megjelent a Kézdi Nagy Géza szerkesztette *Menyeruva. Tanulmányok a 70 éves Boglár Lajos tiszteletére*. ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék évkönyve, Szimbiózis könyvek 8. Budapest, 1999:262-275. p., valamint előadásként szerepelt a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság 2000. március 3-i vitáulésén.

A közlekedési helyzetekben - úgy gondolom - különféle egyezményes kódokba rejtett, nyilvánosan zajló interakciók nyernek teret, s ezek nemcsak a mindennapi élet és a kultúra tanult elemeiből építkeznek, hanem a társadalmi közlésmódok szocializációs mechanizmusai révén is jelentéssékesek lesznek. Jelentésségük burkolt *hatalmi beszédmódot* rejt, vagyis kézenfekvő módon megfejthető és rejtett tartalmakat egyaránt hordozó természetük áttételesen utal a hatalmi helyzetekben megfigyelhető szabadságkorlátozásra, a politikai normaalkotási gyakorlatra és legitimitás-hangsúlyozási rituálékra. Rövidebben megfogalmazva: a technicizálódás magát az embert is mechanizálja, s az „óriásgépet” irányító (uralkodó, politikai vagy zsákmányoló) kisebbség ezáltal veheti ki részét a hatalomból. Mint Mumford *A gép mítoszában* írja: „egyedül a királynak volt olyan isteni hatalma, hogy az embereket mechanikus tárgyakká változtatva, e tárgyakkból gépet állíthasson össze”, s e mechanikus egység elvont rendje erősebbnek minősült „mint a régebbi vegetációmítoszok vagy termékenységistenek hatalma” (Mumford 1986: 59). Korántsem lenne meglepő azt kijelenteni, hogy a történeti és hadászat-történeti értelemben felfogott erőszak Clausewitz, Raymond Aron), vagy a Max Weber-i értelemben vett „legitim erőszak” mint az állam jogosultsága (Weber 1922, 1992) mellett egy harmadik, mai értelmű erőszak-tartományról esik ma a legtöbb szó: a magánélet ellen elkövetett, vagy ismeretlenek közötti korlátozó cselekvésformáról. Az az erőszakos cselekvés, amely másokat saját akaratunk elfogadására kényszerít, vagy az, amely a külső erővel („ellen-séggel”) szemben éppúgy, mint az állam belső rendjét veszélyeztetőkkel szemben érvényesítünk, valamiképp egyfajta „egyensúly-elvnek”, „védelmi politikának”, a békés kapcsolatok állandóságát biztosítani próbáló érvelésnek ad teret. Egyszóval ez a fajta erőszak (fő)menthető a szükségleti-létfenntartási-túlélési igényekre hivatkozva, szemben a magánéleti vagy magánérdekű létszféra megsértésével, amelynél csupán az egyre szaporodó személyiségvédelmi törvények segítik a határok kiépítését, az ember morális „szuverenitásának” fennmaradását. A helyzet furcasága, hogy háború vagy állami intervenció esetén az erőszak „legitimitást” nyer, a perszonális szintig férkőző agressziót minden egészséges értékrend elítéli. Mindennapi életünkben ugyanakkor magunk hozunk létre olyan agresszió-vezérelte helyzeteket, amelyek feloldásában, kiegyensúlyozásában már korántsem rendelkezünk kellő eszköztárral. S e helyzetek között a közviselkedés egyik leggyakoribb módja, a közlekedés kínál olyan sérelmi szférát, amelyben a katonai, politikai, rendőri, külpolitikai, hadászati és egyéb fenyegetések hiánya esetén is magunk termeljük ki az erőszakállapot már egyre nehezebben szabályozható körülményeit.

A nehézkes szabályozás mentén nem elsősorban közlekedéspolitikai reformra, nem a tömegközlekedés és a magánautózás arányeltolódásaira, s nem is társadalmi kiszolgáltatottság ama szigorú szabályrendszerére gondolok itt, amelyet jelzőtáblák, szankciók, ellenőrzési rendszerek vesznek körül. Ezekkel összefüggésben, mégis egyfajta „távolságtartó” megfigyelés alapján úgy látom: ahogyan más szervezett tevékenység befolyásolása, kézivezérlése során, éppúgy a koordinált mozgás *irányítása* révén is valamiféle hatalomhoz juthatnak valakik. Hogy kik ők és miként kezelik hatalmi eszközeiket, ezen nem szoktunk elgondolkodni; ámde tevékenységüket ma már oly mértékű társadalmi tömegmozgás hagyja jóvá, s magában a mozgásnak, szállításnak, helyváltogatásnak, „máshová eljutásnak” célrendszerében annyiféle érdek- és értéktartomány gabalyodik össze, hogy a kézivezérlők kiléte már szinte mindegy is. Ezen felül a társadalmi „haladásnak”, a sikernek, a feltörekvés megannyi módjának olyan mitikussá váló jelentősége lett, hogy a jelenség szereplői fölött álló hatalmi eszköztár nemcsak szervezi a működés egészét, hanem védi is immár. A társadalom e mobilizálódásának, motorizálódásának növekvő tömege és a mozgásokban részt vevő embereknek olyan „kategóriái” alakultak ki (pl. egészen más a civil gyalogos, az autós, a taxis, a teherautósofőr, a buszvezető vagy a mentős státusza a közlekedés rendjén belül is), amelyek egy sajátlagos (tér)uralmi viszonyrendet formálnak. Egyúttal olyan „igazság(osság)fogalom” kialakulását is

serkentik, amely a beavatási ceremóniákban is megjelenik: akkor tartozol közénk, ha felveszed a szokásainkat, ha tartod a tempót (vagy kotródsz!), ha képes vagy kiállni a megpróbáltatásokat, ha ellenvetés nélkül aláveted magad a diktátumoknak...!

Ezt a fajta társadalmi pressziót, szocializációs feltételrendszert jórészt mindenki megismeri és elszenved, aki közlekedni próbál. Eltérőek a védekezési módok, számosak az értelmezések is arról, mi folyik nap mint nap a közlekedés „túlélő túra” jellegű programjában. Kevés olyan „fölérendelhető” szempontot tudok elképzelni, amely által az egész mozgásosság egykönnyen jellemezhető, de az egyik lehetséges fogalmi kapaszkodót az agresszivitásban látom, s úgy képezem, ha a köznapi (hamis) tudatban az agresszivitás a primitív, törzsi, „kannibál”, „vadember” szinonimákkal függ össze, akkor meg lehetne talán nézni a *kulturális antropológia* szemüvegén át ezt a közlekedési attrakciót, hátha más egyebet is észrevehetünk általa, mint azt, hogy egy lényegében korlátozhatatlan tömegmozgásról, növekvő sűrűségű és kiterjedésű problémátömegről, s *egyre erőszakosabb* kihívásról van itt szó.

Mintegy illusztrációképp hadd idézzem föl, hogy a törzsi vagy államalatti szintű politikai rendszerekben meglévő normarend, s az integrációt ezáltal biztosító *erőszak* rendszerint önvédelmi természetű. Egy indiai törzs esetében például a kaszt-határok, a kiszolgáltatottság, a vallási (muzulmán) befolyás forszírozottsága ellen, az adóterhek elviselhetetlensége miatt vagy a gyarmatosító uralom jelenlétével szembeni lázadás formájában következik be (főként a 19. század végén), esetleg vallási, etnikai, gazdasági, kulturális és területi uralmi konfliktusok formáját ölti a 20. század végén... De elvitathatatlan, hogy egyfajta *igazság(osság)érték*hez kapcsolódik, célja pedig a helyi társadalom és a közösségi hatalom szentségének, „jogfolytonos” fennállásának és funkcionálásának elősegítése révén valamely „közjó” garantálása. E közérdekűség a társadalmi szereplőkben, a törzsek tagjaiban a biztonság képzetét kelti és ennek igényét jeleníti meg ama szabályrendszerben, amely lényegében a „közsabadság” és az egyenlőség elvén nyugszik. Ugyanezt látjuk a dél-amerikai (brazíliai, paraguayi, equadori, venezuelai) indián társadalmakban, vagy a közép-afrikai királyságokban és törzsi kultúrákban. E szabályrendszerben azonban kétfajta kultúra egyensúlya van jelen; a *nappali kultúra* a biztonságot konstituáló védekezési gyakorlat számos formáját akkor is megengedi, ha az akár normaellenes vagy normakorlátozó is lesz (pl. vadászat vagy háború, szakrális áldozat vagy tabu esetében felfüggesztődnek a közösségi normák; de a nappali kultúra másságához tartozik például a hamisított, utánzott „szakrális” tárgy készítése a turistáknak, hisz ez a gazdasági túlélés eszköze is). Az „éjjeli” kultúra azonban a maga rejtett értéktartalmai révén a morális fensőbbség, a szimbolikus teljesség, a belső összhang állandósítását szolgálva olyan *igazság-értékeken* alapul, amelyek biztonsága a nappali kommunikációkban meggyengül, de éjjel mintegy helyreáll, egyensúlyba lendül, harmóniába tagolódik mindez. S visszanyeri értelmét a két kultúra megkülönböztetése is, résztvevői másnap ismét tisztán kezdik a kettősség fenntartását.

Nos, a közlekedés esetében ugyanez játszódik le: a nappali, hétköznapi közlekedés nem más, mint egy többé-kevésbé egyezményes (országoként és időnként változó, szokásjogoktól függővé tett, belső normáit tekintve igen ingatag) rendszer, amelyben a mozgásos helyváltoztatás, a „haladás” egyfajta folyamatos ütközés, kikerülés, irányváltoztatás és tempómódosulás formájában figyelhető meg - ezt éli át az ember a metrócsarnokokban, az áruházak folyosóin és az autópályákon, utcai közlekedésben is. A közlekedés koccanóktól, karamboloktól, meglódulásoktól és megtorpanásoktól szétszabdalt folyamata totális káosz képzetét kelti magáról nézve, vagy akár résztvevő megfigyelőként átélve is - mindazonáltal mégis eljut mindenki a remélt céljához, s az emberek többsége mégsem hullik el e mozgás áldozataként. Az esti-éjszakai nyugvópontra érő mozgásosság ezután ismét feltöltődik azokkal az elvi-eszmei normákkal, hallgatolagos együttműködési szabályokkal, amelyekre a rendszer egészének fennmaradásához elemi módon szükség van, vagyis mindenki visszaáll a normakövető, elvileg

szabálytisztelő, a többiek mozgásával gyakorlatilag egy ritmusba kerülő szintre, „visszalép” a belső értéknormák és igazságosság-elvek tartományába - s másnap kezdődik mindez újra, végestelen végig a történeti időben.

E közlési, mozgási és kommunikatív rendszer egésze egy ritualizált térben funkcionál, a közlekedés maga is ritualizált gyakorlat, nem természetes létállapot. S mint rítusnak, megvan a maga irányadó és tartósító eszköze, amely konkrét megnevezésben nem más, mint a *sebesség* és az *erőszak*. Hogyan lesz az erőszak rendszerré, megengedett normává, megtűrt szokás-joggá, avatottak kiváltságává, és hogyan válik a mindennapossá szokványosodott működés-egész egyfajta komunitas-t konstituáló struktúrává és ideológiává, amely a korszak dinamikájával szentesítve olyan jelentéstartalmat hordoz, melynek „igazságértéke” már-már elvitathatatlannak látszik.

Elgondolásom igen vázlatosan alátámasztott lesz, sokféle további ellenőrzésre és igazolásra szorul - ez máris bizonyosra vehető. Jószérivel nem is több itt mindez, mint megfontolásra ajánlott értelmezés a hétköznapi élet egy eseménysorából, melynek a kulturális antropológia felől nézve számos politikai antropológiai konnotációja van (lehet). A szöveg eredetileg egy születésnap kiadvány kedvéért keletkezett, amelyben a rítust, a kommunikációt, az empirikus élményanyagot és a ráépíthető teóriát egy csokorba fogtam gesztusképpen Boglár Lajos antropológus 70. születésnapjára. Születésnap e gondolatmenet nemcsak keletkezés-történetét tekintve, de rövidegét, kihívó megfogalmazásait, képzetársításait véve is, azonban szándékosan reflektál a Boglár-életmű számos kedvelt témakörére és arra a szemléletmódra is, amely a mindennapok történéseiben nemkülönben megkísérli meglátni az antropológiai gondolkodásmód számára kínálgató témát, s azt olyanformán járja körül, ahogy a hétköznapi élet, az önreflexív gondolkodásmód és a szikár tények-események mögötti értelmezési kísérletek megengednek.

Néhány alaptétel

Előzetesen néhány körvonallal jelzem a gondolatmenet vázát, illetőleg néhány utalással azt a felfogásmódot, amely lehetővé teszi a közlekedést mint rituálét felfogni, a benne megnyilvánuló harcot pedig olyan küzdésállandóság mentén értelmezni, amely „valahol” mégis kiegyensúlyozza a társadalmi mozgáskényszerek e speciális fajtáját.

1). A *közlekedési erőszakmegnyilvánulások* éppúgy egy *specifikus* társadalmi térben zajlanak, mint a politikai hatalombirtoklás rítusai vagy hétköznapi érvényesítésmódjai. Ez egyfajta sajátos *geográfiai keretet* ad a történéseknek, térbeli érvényességet, ami néhány méterrel vagy mérfölddel odébb már másképpen áll (Passeron 1999) - éppúgy, miként a hatalomérvényesítés módjai vagy formai szabályai. Ilyenek például az utcasarkokon megfigyelhető összetalálkozások, az útkereszteződésekben és körforgalmakban megleshető összecsapások, az autópályákon gyakorolt leszorítósdijátékok, az előnymegítélés és háttérbeszorítás állandósult játszmái...

2). A specifikált hatalmi *térhasználat* társadalmi tételek, felelősségek, konfliktusok, kihívások és válaszok, többszereplős játszmák, előnyök és hátrányok *elosztási viszonyaiból* és az újrafelosztási kísérletekből áll, ahogyan az a politikai rendszerekben is intézményesült erőviszonyok függvénye. Amiként a hatalom kialakítja a maga uralmi hatókörének terét, intézményesíti működési szabályait, megszabja érvényességi határait, úgy a közlekedés rendje, normái is határokból és határ-áthágási gyakorlatból állnak össze és intézményesülnek (sávhatárok tartásából, sebességekritériumokból, távolság-játékokból, mozgásirányok rendjéből áll egybe a működés egésze).

3). A közlekedés rendje elvileg mindenki számára kötelező, egyezményesen elfogadott, kodifikált *jogszabályi* rendszerből (KRESZ) és ennek érvényesítési gyakorlatából formálódik, de ezzel a *szokásnormák* alkalmi és állandósult, lényegében *szüntelen konfliktusban* állnak (ilyenek a parkolási és megállási tilalmak, a záróvonal-átlépések, előzési korlátozások, sebességhatárok, haladási irányjelzések, forgalom elől elzárt szakaszok és minden ilyen közléstartalom hivatalos - vagy alkalmi és önkényes - feloldásai). A közlekedési rend „normatartalma” és a szokásjog ezt rendszerint felülbíráló ereje a gyakorlatban kiegészül egy olyan eszközzel - nevezetesen az *erőszakkal* -, amely már egyszerű legitimitás-játszmává teszi ezt a szimbolikus viadalt (Bettelheim 1988:121-122).

4). Az erőszak mozgási helyváltoztatást eredményez, eszköze egy emberen kívüli *mitikus tartalom*: a lóerő. S ami kiegészíti a lóerő „közléstartalmát”, vagy pontosabban: ami az „igazság”-[előny-]érvényesítés fő megjelenési formája, az a *sebesség*. Ennek a hatalmi-politikai térben az erőfitogtatás modern technikája, a XX. század erőszakfelfogáson és rakétagyorsaságú csapásmérésen alapuló elmélet, a „dromológia” felel meg (Virilio - Lotringer 1993:206), illetőleg a városfunkciók értelmezései közül a „bunker archeológiájának” nevezett logisztikai elmélet (Virilio - Lotringer 1993:6-7).

5). Az erő, a sebesség és a hétköznapi életben folyó brutalitás-gyakorlat célja aligha más, mint a *kollektív normahasználat önkényes felülbírálata*, az uralmi viszonyok átértelmezése az előnyszerzés céljával, mégpedig a normaigazságok hétköznapi érvényességének felfüggesztése árán. Ez éppoly gyakori a forgalomban, mint a politikai irányítás normáinak megsértése a mindennapi politika működtetése közben.

6). A normák és morál(ok) konfliktusából származó rítus-átértelmezési folyamat valójában tehát a *definíálás jogáért* indított harc, amely egy hétköznapi kódrendszer hirtelen felfüggesztéséből vagy állandósult relativizálódásából áll, s megteremti azt a kivételes pillanatot, amelyben a szisztematikus játszma hirtelen aszisztematikus fordulatot vesz. A rendszerszerű működés (KRESZ) és a rendszer teorikus szintjéhez képest atipikus helyzetváltozások végül is együtt adják a működés teljes rendszerét, s valójában „tisztán” érvényesülve mind a szisztematikus rend („szabályszerű” közlekedés), mind a közlekedési káosz („dugó”) inkább csupán megmerevítenék a rendszer működését, sőt magát a rendszerjellegét függesztenék föl. A kivételes helyzetek korántsem kivételes állandósulása tehát olyan *rendszer sajátossággá* lesz, amely nem mérhető sem az egyirányú működés (pl. mennyiségi fejlődés, mozgási irány, közös érdekcél, stb.) logikájával, sem pedig a káoszkezelés eszköztárával, de a rendszer maga sokban hasonlít az államnélküli társadalmak hatalmi berendezkedésére éppúgy, mint a késő-szocialista paternalizmus politikai logikájára. Éppúgy az írott kódrendszert kiegészítő íratlan jogrend adja normatív alapját és „rendszerigazságát”, legitimitását..., továbbá éppúgy az *átmenet*-jellegén áll a rendszerlogika fő hivatkozási alapja, illetőleg a ritualizált mozgásrend gyakorlati problémái során a helyzetek folyamatos *újradefiniálása* zajlik, miáltal lebegővé, permanensen átmenetivé válik maga a mozgásos helyváltoztatás rítusa is.

7). A közlekedés mint *célirányos mozgásrend* is a gyorsabb, hatékonyabb előrejutást, a kényelem kiváltságát, a szállítás és tehermozgatás könnyebbségét szolgálta korai kezdetei óta, éppúgy, mint a technológiafejlesztés örökösen haditechnika-függő egész rendszere (Mirleau 1999:49; Mumford 1986:45-102). Vagyis a közlekedés tervszerű fejlesztése illetve korszerűsítés jelentős modernizálása is az *erő kultuszát*, a hadakozás és háborúviselés sikerességét segítette elő mindenkor (mind hétköznapi csoportközi, mind történeti hatalomközi értelemben), s csupán jóval megkésve, az erőszakgyakorlás intézményesítése után vált-válhatott az építés, a munka vagy az élvezetek és életszínvonal-javítás eszközévé.

8). Nem csupán a közlekedés történetében vagy a társadalmi konfliktus- és hadtörténetben, hanem a társadalmi feltörekvés huszadik századi mintáiban is tetten érhető az a *liminalitás-folyamat*, amely a Dumézil által felállított kaszt-felosztás (legfőleg az uralkodók-papok, alattuk a harcosok, utánuk a kereskedők-termelők, legalul a dolgozók-rabszolgák) szereplőit és a Turner által leírt átmenet-folyamat aktorait összehasonlíthatóvá teszi - olyan *határ-kialakító* és *határáthelyező* résztvevőkké, akik akarva vagy akaratlan is a normaalkotás folyamatát, a szabadságkiteljesítés mértékét és a társadalmi erő(szak)gazdaság játékszabályait befolyásolják (Turner 1997).

9). A primitív társadalmakban a közfelfogás (pontosabban az európai és középosztályi fehér - jénki - gondolkodás) szerint rettenetes *erőszak* dúl, s erre az útleírások, utazók, misszionáriusok és antropológusok adatai adnak bizonyosságot. A kegyetlenkedés olyan „riasztó típusai”, mint az emberevők, a fejedelmek, a gonosz indiánok és alattomos dzsungel-lakó ázsiaiak, elrémítik a fehér embert évszázadok óta. Aki persze hajlamos elfeledni a gyarmatosítások kezdeményezőit, a vallási hadjáratok és térítési különítmények kegyetlenkedéseit, meg más egyéb kultúraközi találkozást, amelyben *az erőfölény és erőszak játszott a főszerepet*. A kortárs antropológiai kutatások ma már evidens tudássá tették, hogy a törzsi háborúk többsége szimbolikus küzdelem, alig több, mint egy politikai sajtóvita vagy pártértekezleti összetűzés. A törzsi (afrikai, dél-amerikai, ausztráliai vagy északnyugat-amerikai indián) háborúk oka a leggyakrabban táplálékszerzés, területi vita vagy házassági-rokonsági konfliktus (Harris 1988:370), ráadásul mindig megnevezhető, lokálisan identifikálható egyén vagy közösség között zajlik. A közlekedési erőszakban viszont épp az a félelmetes, hogy tárgyasult erők között dúl, s nem perszonális vagy közösségi konfliktusként robban ki, hanem elvileg *mindenki* ellen szól, aki egyáltalán közlekedik.

Az asszociációk primér szintje

Élvonalbeli autómárka hadihajószürkén csillogó terepjáró-változata, s a szórólapon mellette magasba ugráló, harciasan kifestett harcosok színes fotója - korunk egy szerénytelenül szerény, attraktívan kontrasztos reklámanyaga, postaládákba dobva, bölcsészkar lépcsőházablakba szórva... Egyetlen elgondolkodtató vizuális kihívás a sok egyéb közül. Itt sem szolgál többre, mint gondolati-asszociatív indíttatásra.

Mit is üzennek a kenyai maszáj harcosok, s mit üzen velük a reklámmenedzser? Hosszabb jelentéseméleti analízist is megérne a szórólapon, itt csupán néhány vonatkozó hangsúlyára utalnék, nem többre.

A harcosok rituális (?) tánca beavatásra utal (a szakértő szem udvarlási szertartást lát benne), vagy (ami messze nem ugyanaz:) akár ünneplésre, erő kifejezésre, fenyegetésre is utalhatna, s a fotós vagy a fotózás kedvéért (ajándékért) vállalt „produkcióra” is épp annyira... - egyszóval számunkra enyhén szólva művi. De első szinten segít (?) a vadság, az erő kifejezés, a félelmeség, a titokzatosság régi asszociációját ébresztani, s még primérebbe a „természetesség-természetközelség” és terephez való alkalmazkodás képzetét ébreszti. A magasra szökellő felfegyverzett emberek mintha a rugalmasságot sugallnák, a mozgásdinamikát, amelyet az autóval való egybefotózás képzettársításként (hasonlatként? hivatkozásként? emlékeztetőként?) kínál...

Különösen kontrasztos a beállításban az is, hogy vagy a gépjármű, vagy a harcosok talajszintje nem vízszintes, a kép így egyensúlyát veszítő, de saját mozgásosságával okvetlenül figyelemre készítő. Az együgyű képzettársítás szintjén lehetne fogalmazni úgy is: a „primitív” ugrabugrálás és a szupermodern száguldás ellenképe lekiabál a reklámanyagról.

A „helyhezkött” lét, a vadászterülethez kötöttség fogalma és a korlátatlan mozgásdimenzióval felszerelt autó belső, tartalmi kontrasztja ugyancsak lehetne a kép közléstartalma. De nem bizonyos, hogy így értendő mindez...

Áttételesebb képfejtés alapján gondolhatnánk arra is, hogy a társadalmilag kötött szerkezetű törzsi világban a modernitásnak nemcsak olyan „isteni” adományai hiányoznak, mint a terepjáró autó, hanem egyebek is. Amiben viszont kétségtelenül nem tévedhetünk, az magának az „ősinek” és a „modernnek” legpriméribb szintű, s az antropológiatörténet (sőt az unilineáris fejlődéstörténet) talán legrégebbi *közhelyét* alkalmazó közléstartalom. Íjas-pántos-lándzsás harcos ököljoga, természettörvénye, kontra formatervezett mozgástökély... - a megértés joga a miénk, a megismerés lehetősége pedig jogszerűen azoké, akik a gépkocsimárka vásárlóivá lesznek... Így talán sosem tudjuk meg az üzenet teljes tartalmát, amely amúgy kétségtelenül megfelel annak a reklámkészítési minimálprogramnak, hogy keltsen feltűnést és vonzza a figyelmet...

Belátásom szerint nem is igen juthatunk messzebb ennek a reklámfejtési logikának ezen a szintjén. Az, hogy végtelen távoli, messze a társadalmi kaszt-határokat áttallépő keresőszempontra van szükség, szinte bizonyosnak látszik. Mozgás és mobilitás, erő és turbóhatalom, birtoklás és siker a kulcsfogalmak köre - vonatkozassunk most el a plakátvalóságtól, s nézzük a mindennapi, kevésbé metálos, kevésbé idealizált formákat.

Okfejtés és interpretáció

Az egyén boldogulása a stabilitás, az áttekinthető természeti és mentális környezet, a belátható tér bázisán teljesedik ki évezredek óta. Ezek nyugalma, összhangja vagy belső egyensúlya nélkül a lét körülményei megroppannak, az ember elbizonytalanodik, talajtalanná és kiszolgáltatottá válik fizikailag, biológiailag és szellemileg-lelkileg egyaránt. Az egyén azonban - minél közelebb jövünk a modern kor intézményeihez, rendszereihez, kereteihez és eszközeihez, annál inkább - a különféle zárt terek egymástól független változóinak kiszolgáltatottan, mindegyre ellenőrzöttebben érzi magát, környezetét öntőformák teszik ki, olyan mintákkal, melyek az ellenőrzés társadalmában a hullámmozgások, „tilos-várj-szabad!” jelzések, s maga a „hálózatban lét”, a láncszerű működés, a kívülről szabályozott tempó változásai által meghatározottak. Egyszerűbben szólva: a közlekedés a *társadalmi tempó* része, de részben kifejezője, részben csatornája is.

A közlekedés a korlátozott célszerűségek rendjeként ennek a *szabályozott mozgásosságnak*, meg-megakadó lendületnek, látszólag folytonos hömpölygésnek olyan mintája, amely a programszerűség és az improvizáció, a közös és az egyéni cselekvés, az együttműködés és a megütközés, a hullámozgás és az elsimulás ritmikus ismétlődésével az *egyéni* mozgásdimenziók kiteljesedését teszi lehetővé. A mozgás maga az éltető eleme, feltétele, egyúttal azonban korlátja is - a szereplők pedig a működés egész menetét, temporalitását, elhamvadó és föllángoló funkcionalitását biztosítják. Az egybehangolt működés-egész mindezek okán számolatlanul sok egyéni vagy rész-mozgásból áll, melynek rész-funkcióit, rész-céljait és részigazságait - végső soron pedig normáit is - mindazok hordozzák, akik bármely szintjén szereplői a rendszernek.

A közlekedés tehát, mint sokszereplős mozgásrendszer, a normaigazságokért folyó *előny-szerzési küzdelem*. Ez a gyakorlatban annyit tesz, hogy vitás-konfliktusos helyzetben „annak van igaza”, aki a normakövető (hivatalos, legitim) megoldás szerint járt el. Ez azonban csupán egy eszközracionális szemléletmód, illetve formális értékigazság alapján van így, a célracio-

nalitás, avagy a funkcionálisan alkalmazott értékracionalitás alapján (tehát: „más szempontból”) annak is „lehet igaza”, aki a kitűzött célhoz előbb, ügyesebben, körmönfontabban, s a szabályok kijátszása ellenére mégsem sérülten érkezik el. Az *erő és sebesség logikája* tehát a tétek és kockázatok viszonyrendszerében hat, s az okozott károk dacára, illetve a „szabályossá” változtatott szabályáthágás ellenére is érvényesülni képes. Mondhatnánk úgy is: a *perszonális előnyszerzés* a működés összhangjának megsértése árán lehetséges („sokkal előbb értem oda” - érvel az országúti csúcssebesség megdöntője), s ugyanez *szimbolikus győzelemként* élhető át („a többiek még Tatabányánál tartanak...!” vagy „azóta is csak az Alagútban töfögve várják, hogy kijussanak végre a Lánchídra...!”), illetőleg olyan „személyes teljesítményként” könyvelhető el, amire sem a társadalmi munkaszervezetben betöltött hely, sem a családi életben elérhető sikerek, sem az érvényesülés más útjai és módjai között nem szerezhetők meg hamari élményként.

Norma és (határ)helyzet(ek) kölcsönös egymás-meghatározása érvényesül ilyenképpen, az érvelések az „itt és most” logikája szerint előzik meg a konvencionális ésszerűséget. A tisztán „béke-logikájú” vagy „túlélés-alapelvű” felfogás értéke ebben a „hatékonyság”-alapelvű rutinban minimálissá válik, a megérteni akarás minimálprogramja (a racionalitás) átadja helyét a *szimbolikus győzelem* közérzetének, a korlátlan szabadsághasználat élményének, a közterület magánosítását vagy meghódítását legfőbb értéknek tekintő konkvisztádori attitűdnek. (Példaként nemcsak a vakvéletlenül alapuló dinamikus vezetéstechnika említhető itt, hanem mondjuk a parkolás rendjében a „kivételesen szabálytalanul időző” autók mellé újabb kivételként odamesterkedő „elakadásjelzős” helybitorlás, vagy a lesben álló taxisok vadászó-gyűjtögető etnokulturális csoport-stratégiája, és más attitűdök is).

Sajátos módon azonban a *normák érvényessége* is korlátos; egyrészt mert a közviselkedés szabta általános folyamaton kívül, s főképp az egyes sajátos (lokális) *helyszínekben* rejlenek (pl. a buszmegállóban parkolás éppúgy „letiltódik”, mint az angol típusú baloldali forgalom, a városi sebesség eltér az autópályán engedélyezettől, stb.), másrészt azokban az *emberekben* is egyéni értelmezést kapnak, akik a tétek és kockázatok *értelmezői*, tettek és interakciók kiinduló pontjai vagy célpontjai (hegyi úton lefelé mindenki gyorsabban hajt, mint fölfelé, újabb autókkal magabiztosabb a helyváltoztatás, teherautó mögött csak rövid ideig marad meg, aki megelőzheti, stb.).

A közlekedés ekként a maga kódrendszerében egyszerre mitikus és hétköznapi, szakrális és profán, szimbolikus és konkrét is. Ily módon egy kódok és interakciók rendszerében érvényesülő *egyezményes nyelvi(-kommunikációs) rendszerként is felfogható*. Talán túl rövidre zárt így az asszociáció, de a társadalmilag egyértelmű tartalmú *komplex közösségi mozgásrendszer* (Marcel Mauss kifejezésével) olyan „totális társadalmi jelenségnek” minősíthető, amely éppoly elemi része a társadalmak létének, mint a táplálkozás, szaporodás, vallás vagy háborúzás. *Étikusan* (pl. közlekedési rendőrként, forgalomszámlálóként, sántisztító munkásként, a rendszer külső szereplőjeként) vizsgálva az egész vircsaft célja a tovajutás, *émikusan* nézve (érintett utasként, mentősként, gyalogosként) ennek minősége és időhatára a fontos. A közlekedéstervező mérnök számára a működés akadálytalan folyamata, egy baleset elszenvedőjeként a mihamarabbi kórházbajutás kap prioritást. A közlekedés egésze egyfajta „*technológia diskurzusa az emberrel*” állapot állandósulása. Az egyedi ember számára ebben a *tér-leküzdő mozgás* a meghatározó élmény. Saját mozgásom a többiek mozgásának ritmusához igazodva egyfajta *testbeszéd*, egyúttal valamiféle önvédelmi harc formája is, célba érésem pedig egyfajta másállapot felé haladás, *liminális* küszöbátlépési élmény keresésének folyamata is.

„A haladás egyik közkeletű fogalmát azonban azonnal elvethetjük. Legtöbbünkben megvan a készség, hogy a haladás és a *hatékonyság* közé egyenlőségjelet tegyünk, ami egyáltalán nem meglepő, hiszen ez a gondolat különösen jól illik a versenyelvű, szabad vállalkozáson alapuló gazdasághoz. Ám egy organizmus termodinamikai hatékonysága nem lehet az általános evolúció státusának a mértéke. Hatékonyságon általában valamiféle befektetés és hozadék közötti arányt értünk... [...] elkerülhetetlen a következtetés: lehet egy organizmus hatékonyabb egy másiknál, s mégis fejletlenebb marad...” (Sahlins 1997:494-495).

A közlekedésben a *hatékonyság* és a „fejlettség” egy bonyolult diskurzusban jelenik meg. A diskurzus többszintű, alapja a normák és helyzetek kölcsönös egymást-meghatározó volta, cserefolyamata, helyettesítési gyakorlata. Nincs magasabb racionalitás ebben a folyamatban, mint a megértéstől távoli *akarásság és tettlegesség*. Aki csupán „el szeretne jutni” valahová, azt eltérítik, máshová lökődik, eltéved a térben, elúszik az időben. A hétköznapi diskurzusokban az érvelések „itt és most”-ja a *tempó*, az azonnali cselekvés, a rutinszerű mozgás, a lendületes iránytartás, amely a városi cirkulálásban kiegészül a trafikálás alkalmi félremozdulásaival, a kitérésekkel, előnybiztosítással, átengedéssel, előzéssel. A tisztán logikus felfogás, a merő ésszerűség itt nem érvényesül, a helyzetek sokasága, a felfogások konfliktusos vagy harmonikus illeszkedése adja a mozgás egészét, melynek fő értéke önmaga a mozgás, az előrejutás.

A közlekedést rítusként értelmezve *egyéni és közösségi cselekvések ama komplex rendszerét* gondolom itt érvényesnek, amelyben *egyéni és kollektív célok* közösen, olykor felváltva nyilvánulnak meg, amelyben *sztereotip felfogásmódok* („szövegek”) és mozgások kapnak rendkívül összetett és mégis *strukturált kulturális tartalmat*, továbbá „amelynek ereje abban nyilvánul meg, hogy segít egy állapotot ‘átalakítani’, megerősítve annak a csoportnak a szolidaritását, amely végrehajtja” (Laburthe-Tolra - Warnier 1993:170, hivatkozva Boglár 1995:44). Permanens, *mindennapos rítusról* van tehát szó itt, amely az életforma és a szimbólumrendszer feltételei szerint bármikor és változó okból végrehajtott cselekvés (úgyis mint helyváltoztató mozgás). S mint ilyennek fontos tulajdonsága, hogy alapvető társadalmi értéket képvisel (akár az élelemszerző-önfenntartó életfunkciók gyakorlására gondolunk, akár a párkapcsolati-kommunikációs tevékenységre, ami a városi embernek fontos létfeltétele). Mondhatnánk tehát azt is, hogy olyan „életprincípium” kifejeződése a közlekedés, amely nélkül alig néhány egyéb társadalmi aktus gyakorolható (lásd még Boglár 1995:41, Radcliffe-Brown 1952).

A közlekedési mozgásban, az ezt kísérő-segítő társadalmi kommunikációs sémákban (egyfajta „*langage*”-ban, Mauss értelmében véve, lásd Mauss 1969:96-99) különböző *érvelési szintek* állandósulnak. Ezek egyik leggyakoribb változata a tülekedő-nyomuló magatartás része, amely a durván *kizáró*, el-nem-fogadó és elutasító-kizáró mechanizmussal jár együtt (ez a „padlógáz”-típusú iránytartás, a „szlalomozás”, a záróvonal-letaposás, az előnymegtagadás eseteiben jól látható). Egy másik szint a hárító-védekező, kitérően ügyeskedő, amely a körülményekhez alkalmazkodó átlagot fedi (szentségelő türelmetlenség, indulatos dudálás, váratlan kormánymozdulatok, ráfélékezések, elkerülő védekezés ismert módjai tartoznak ide). Ismét egy másik diskurzus-forma az elszenvetődő, a cserbenhagyotté, aki nem érti, hogy „a KRESZ normáit hogyhogy nem tartják be egyesek?”. Ezen a szinten a *szabály-átértelmezés* vagy az *egyezményhiány* uralja a körülményeket, s a „győzelem” mindéig azé, aki mer. (Ezt a Max Weber-i felfogásban a legitimitás-hangsúlyozás kategóriája, a hatalmi beszédmód egy szimbolikus, de elvitathatatlan minősége körvonalazza). Egy újabb szinten találjuk a „nagy átlagot”, itt jelenik meg az autós tömeg nyafogása a cikázó motorosokról, hangzavarról, frusztráló gyalogosokról, ügyetlen „mazsolákról”, arrogáns kamionsofőrökről, önkényeskedő taxisokról - ez valójában a jóindulatú *megértés hiányáról* bizonykodó kommunikáció szintje,

az interakció-szegény magányosság és bátortalanság sorshelyzete. Ugyanide tartozik a „hülye külföldieknek mindent szabad” indulat, a „na persze, párizsi autóval én is ugrálnék!”, a „hétvégi sofőrök” büszke lenézése, a nők és öregek sommás lekezelése, a „kihülő otthoni bableveshez szirénázva hazarohanó” rendőrautó szándékos feltartása és sok más (egyediségében is érdekes) kommunikációs gyakorlat.

Létezik persze ez utóbbi kommunikációs mezőben is mindennapi naivitás, s létezik az elfogadó belátás számos módja is. A közlekedést mint evidens *normakövetési modellt* elfogadók egyik kiegészítő játéka lett például (összezsattanási helyzetekben) a tanúskodás: ez a szociabilitás egy igen gyakori módja, amely a „normafelügyelet” és a bíraskodás közötti diskurzusmezőben fogalmazza meg önmagát. A normák lokalizálása, az önkényes szabályalkotás további mintája az idegenség vagy „vidékiesség” kísérőjelensége: „nálunk ilyet nem lehet csinálni!” - szól a felkent öntudat, jobbára kiszolgáltatottságában, de olykor alapos jogtudata bázisán, érzékelve a magánjog és a közszabadság nem ritkán csúszkáló határait. Ez utóbbi „életkép” már átvezet a szokásszerűségek birodalmából a lehetőségekébe, a szubkultúrák konfrontációs felületeihez, ahol a „lóerő-igazságok” és turbó-diesel generátorok döntenek jobbára a kevésbé merész önreprezentációk ellenében.

A hétköznapi mozgásosság, mint a rendszer alapsémája mindezek alapján olyan mozgásdinamikai diskurzusokat termel ki, amelyek a maguk *erőpolitikai* szintjén éppúgy értelmezhetők, mint egy *szimbolikus* közléstartományban. A *környezeti keret* („geográfiai séma”) kihívásokat és válaszokat indukál: a jobbkézsabály kódja elemi szintű, sőt előre látható előny- és hátrányvállalás kíséri, vitás jogi esetben megítélés alapja is lehet; s ugyanígy az egyirányú közlekedés útvonalaira érvényes mozgás, a megkülönböztetett jelzéssel robogók prioritása, stb. A környezeti feltételek „érintési felületeket” hoznak létre, kölcsönhatások, követelmények és konzekvenciák, jelképes előnyök és hátrányok töltik be ezt a *kommunikációs teret*. A mozgásban magában többfajta norma és morál kerül konfliktusba mozgási logikákkal és célokkal, tempóval, tanult stratégiákkal, korszakos mentalitással, egyéb fajta racionalitásokkal. S a *szimbolikus győzelmek* piacán így jön létre a kiemelkedés, a győzelem, a sikeresség értéke is: ahol közlekedési dugó van, onnan kiutat kell keresni, amikor az idő szorít, akkor nem számít a szabály: a perszonális előnyszerzés (avagy kommunikatív szinten a hatalmi beszédmód) legfőképp a *működés összhangjának megsértésével* deklarálja önnön jogát a másságra. Mondván: „az idő pénz, nem érek rá itt tötyögni...!”, előtérbe tolakszik az individuális érdek, az egykoron „KRESZ-morálként” tanultak a kesztyűtartóba zuhannak, s gáz/fék/gáz presszió beindul... - s összességében mindenki veszít az ügyön. A budai Lánchíd és az Alagút lábánál kialakított körív prototípusa lehetne ennek a helyzetnek, napi többszáz megvadulással, aki csak azért is betolakszik, előnyhöz jutni próbál, s vele eldugaszolja a sokszor egy autónyinál kisebb teret is, amely moccanásra adna módot: az együttműködés hiánya a kollektív büntetést idézi elő, közös átélését a „mindenki egy miatt” konfliktushelyzetnek.

Sokszor persze ezek a mozgásos tortúrák alig többek *ritmusérzék*-hiánynál, terepismeret-gyengeségnél vagy nyugodtabb temperamentumnál. Következményeként azonban gyakran kialakul - nemegyszer az autón belüli történések, édelgés, vita, izgalom, rutinhiány, stb. miatt - a „bosszú” és a „veszteségtudat” is, amely a motivációs hátterét adja a közlekedési „balekészségnek” és „sikerességnek”. Narcisztikus báj, kompenzáló durvaság, öreges merevség, fiatalos dinamika egyként bekerül ebbe a kollektív rituáléba, amelyben mindezeket túl a korosztályok és a tőkeképesesség vitája, a nemek háborúja és az autótípusok „párbeszéde” is zajlik.

Még attraktívabb mindez, ha a következmények közül az ütközést, mint *kiegyezés*hiányt vagy el-nem-ismerés gesztust vesszük: az „igazad volt!”, a „tévedtem!” elismerése, a „te vagy a hibás!” alapmagatartása, egészében a személyi *igazságérvényesítés* és a *normaigazságok*

korlátozása tartományán belül érvényesül. A normaértés és a különféle *interpretációk diskurzus*a önmagában is külön elemzést érdemelne. De ami itt a működés egészére nézve kiemelendő, az a normák alakulásának és alakításának folyamata, amely egyezmény, hallgatólagos megállapodás, szövegismeret és közlésgyakorlat alapján rendkívül eltérő természetű is lehet. A konfliktus-levezetés és a bűnbakság érintkezési felületein mindemellett legfőképp a *normadefiniálás jogáért* folyó *szimbolikus küzdelem* megy végbe, a legitimitásért folytatott harc részeként, konfliktust kísérő jellegén belül pedig az elismerés, a siker, a mentesség, a megtisztulás elérése a fő cél.

Mindezen közlekedési játszmák és játékszabályok, tétek és győzelmek a mozgási hatékonyságért és az időszerezésért folynak. Az idő, a sebesség ugyanakkor nem része a normaképződési folyamatnak (hacsak saját keletkezési folyamatában nem), viszont része az elbírálási folyamatnak, az „igazság-” vagy érdekérvényesítési játszmáknak (a rendőrségi gyorshajítás-büntetéseknek, a baleseti felelősség-megállapításnak, stb.).

Kissé leegyszerűsítve a diskurzus mögöttes tartalmát: *az időtartam az ember létezmódja*. Kicsiben, emberéletben és krízispillanatban mérve éppúgy, mint nagyban, a társadalom- és politikatörténetben. De a mozgás, az összeütközés, a konfliktus korántsem a politika primér döntéstartományába tartozik immár, ahogy a háborús konfliktus vagy a nukleáris katasztrófa. A politika eltűnése, a pusztulás pillanatszerűsége, a válaszdő nullára csökkenése nem politikai, hanem elektronikus idő immár (Virilio - Lotringer 1993:28).

Ha újra akarjuk alkotni a politikát, politizálnunk kell a sebességet - mondja Virilio -, „legyen az akár metabolikus sebesség (a reflexek, az életműködés sebessége), akár technológiai sebesség. [...] Mindkettő vagyunk: mozgunk is és mozgatnak is minket. Vezetni egyszersmind annyi, mint vezetve lenni. Amikor autót vezetünk, egyidejűleg az autó is vezet minket. Ilyenformán kölcsönös visszacsatolás van a kétféle sebesség: a technológiai (az autó) és a metabolikus (az ember) között. Lenne mit változtatnunk a járművel kapcsolatosan, és a viselkedés politizálásával kapcsolatosan: egyrészt a *conducere*=vezetni értelmében, másrészt a szociális viselkedés, a háborús és gazdasági viselkedés értelmében. A sebességet nem tekintik fontosnak. A gazdaságról beszélnek, a sebességről nem. Pedig a sebesség éppoly fontos a politika megalapozásában, mint a gazdaság. A gazdaság a sebesség rejtett oldala, a sebesség pedig a gazdaság rejtett oldala. A kettő elválaszthatatlan párt alkot. Az emberek azt mondják, ‘túl gazdag vagy’, de azt soha nem mondják, hogy ‘túl gyors vagy’. Pedig ezek nem függetlenek. A gazdaságban rejlő erőszakot már megértettük; a sebességben rejlőt még nem. [...] A sebesség erőszak. [...] Azt szoktuk mondani, hogy a hatalom össze van fonódva a gazdasággal. Véleményem szerint mindenekelőtt is a sebességgel van összefonódva, és csak azután jön a gazdaság. [...] Meg szoktak feledkezni azonban a hatalom dromológiai vonatkozásáról: azokról a közvetett módszerekről, amelyekkel szintén eszközökhöz jut, például adók kivetésével vagy idegen területek szerzésével. Minden társadalom dromokratikus. ...A ‘dromológia’ a *dromosz* szóból jön, amely ‘versenyfutás’-t jelent. A dromológia tehát a versenyfutás logikája...” (Virilio - Lotringer 1993:29-40).

A történelem ilyenén mód mérve az idő kiterjesztése. Ez a „logikus felhasználásmódja” azonban eltűnőben van, helyére lép a pillanatnyiség és ennek mindenütt jelenvalósága. Az arisztotelészi filozófiában a lényeg (a szubsztancia) szükségszerű, a véletlen (az akcidencia) pedig viszonylagos és esetleges. Mostanára ez megfordult: a véletlen szükségszerű, a szubsztancia pedig relatív és lehetséges. Minden egyes technológia létrehoz, előcsal, beprogramoz valamiféle járulékos következményt: az autó a tömegszerencsétlenséget, a sebesség a balesetet, a mozgás az eltűnést (Virilio 1992). Az idő, *a történelem alárendelése a pillanatnak* azt segíti elő, hogy a jelen folytonosan a középpontba kerül, az állandósult

szükségállapot és az intenzivitás kora a sebesség primátusát biztosítja, *a pillanat abszolút hatalmát* emeli törvényerőre, s a dromokrácia elfoglalja helyét a sebesség hierarchiájának megfelelő pozícióiban, abszolút fegyverével: a végsőig fokozással, a konfliktuskezelés lehetetlenségével, hogy azután a félelemkeltés, az elrettentés eszközét birtokolhassa (Virilio - Lotringer 1993:41-46).

A sebesség a térrel (illetve a fizika nyelvén: a megtett úttal) arányosított idő. A tér urai az utazók, az idő politikusai a közlekedők tömegei. Az időpolitika eszköze a sebesség - hisz a motorizáció révén az emberi sebesség *a tér és az idő együttes uralását* kínálja. *Kiemelkedés*, köz(ép)pontban lét, fennhatóság - ezek a sebesség ígéretei. A közlekedés így a fizikai testek nap mint nap megújuló, percenként változó csatája, a mindennapi élet permanens háborújában vállalt önkéntes jelenlét formája. Apró perszonális győzelmek kísérik, és állandósult vezérszerep. Egyszóval nem más, mint a küzdő egyén fokozott intenzitású győzelemmámora, mitikus kalandja. Ennek csupán része, de fontos és jelentésszerű része a *liminalitás*, az átmenetiség és határoltság, amely a részvételi jogosultságot, kiválasztottságot, felkentséget tekintí eszközének, a beavatás élményét élheti át az idővel való küzdelemben. Időtlen, állandósult rituálé, permanens rítus tehát a rohanás, mely a *politikai idő* és az *uralmi tér* használatának mintájára, sőt azt meghaladó mértékben válik a liminalitás eszközévé, átrajzolva a társadalmi réteg- és csoportthatárokat, módosítva az értékelvű besorolás elveit, a társadalom már legitim igazság(osság)értékeit.

Az átmenet rítusa

Az egyén léte, mozgása, helyváltoztatása és ez életmódértékű *szociokulturális integráció* rendszere a társadalomtudományok többségében viszonylag statikus bemutatásban kerül elénk. Ugyanakkor az egyén és a társadalmi struktúrában elfoglalt helye az átmeneti rítusokkal is leírható: először az autó(márka)birtoklás (olykor pusztá lóerő-főlény) révén az egyén elszakad korábbi társadalmi státusától, a liminális-átmeneti szakaszban bizonyítania kell a társadalmi küszöbátlépésre való hajlandóságát, képességét, alkalmasságát - amely szituáció minden résztvevő számára megteremti a *communitas-érzetet* -, s végül reményt formálhat arra, hogy elnyerheti az integrálódás lehetőségét az új társadalmi státusbesorolás révén. A Turner-féle felosztáshoz képest (Turner 1997: 675-711) itt az a sajátosság, hogy a liminális állapotban létrejövő *communitas*-tagság olyasfajta „édeni társadalmi szerep” betöltése révén állandósul, amelyből kilépni az addig elért „eredmények” kockáztatását jelenti - vagyis merészség, elszántság kell hozzá, erő és sebesség -, továbbá a vágyott átmenet az új státus felé bizonytalanságot is hordoz, a befogadtatás kockázatát, így érdemes a liminális szakaszt jó ideig „kihúzni” vagy biztosra menve felülteljesíteni a vele kapcsolatos vélt elvárásokat. A *communitas*-t konstituáló struktúra és ideológia itt, az átmenet rítusa során töltekezik fel induló energiával, a korszak dinamikájával, a beavattatásra várva kényszerűen termelődő feszültségekkel, a deklasszáció-visszahullás félelmével, a beavatandó küzdőképességének elemi bizonyítási kényszerével is. Ebben az időben megnyújtott, elhúzódó liminális szakaszban a *Communitas* egyik fő elvárása: a kulturális és normatív tartalmú szociabilitás sérül meg leginkább, s lesz belőle a verseny- és győzelemképesség látszólag korszerű modellje, a sebesség-szertartás beavatási rítusának túlteljesítése.

Ráadásul a közlekedés rendszerében, mint az „egyszerű” társadalmi határokkal nem rendelkező, mégis intézményesült mozgás és szüntelen változás mechanizmusában a ritualizálódási folyamat összekapcsolódik két, egymással ellentétesen ható átmenetben. Az egyik ezek közül

az *erőszak nyelve* és funkcionalitása, mely abból áll, hogy a fizikai térben mozgó emberi testek és gépezetek egy sajátlagos koreográfiát írnak le, mely abból a tényből nyeri jelentését, hogy mindig a saját „másik-ját” keresi minden közlekedésben résztvevő, mindig öngazolásra törekszik a másikkal szemben, mindig öhozzá kénytelen saját mozgását igazítani és saját interpretációját megformálni. Ez olyasfajta testbeszéd, amely a maga igazát érvényesíteni próbáló szereplő számára épp attól létezik, hogy a mozgás terébe, az értelem programjába, a kommunikáció hálójába helyezi magát, melynek alapján - minthogy belépett a testek között folyó párbeszédbe - *önmagát jelentéshordozónak tekint*i és az értelem terében való részvételét önnön testének jelenléte által törekszik igazolni. Így a jelentést, és az ez által alkotott egyéni normát úgy kell értelmeznie minden szereplőnek, hogy teljességében meg sem fejtheti, jelentésének összefüggéseit pedig a testbeszéd által megjelenített mozgási nyelv és az erőszakos önkifejezések permanens küzdelme alakítja ki és teszi folytonossá (Ricoeur 1998).

A másik, ami a ritualizálódási folyamatban véleményem szerint fontos szerepet játszik, az a társadalmi réteg-, osztály- vagy kaszthatárok közötti *átmenet* folyamata. Hogy jön ide - Marx vagy Max Weber, és Dumézil vagy Leach fogalmi rendszerének szereplője - a közlekedéshez...?

A válasz nem egyszerű, a rövid, elkapkodott kifejtésért az olvasótól előzetesen is elnézést kell kérjek, de úgy vélem, kínálkozik itt egy analógia. Dumézil rendszerében a *rituálé folyamatában* résztvevő szereplők egyúttal alapvető *társadalmi funkciók* beteljesítői is: a rituális aktus összekapcsolja az emberek közösségét a kozmosszal, a teremtés misztériumával, ám egyúttal valószínű is, mert a legfelsőbb kaszt szerepe a „mozdulatlan mozgatóé”, vagyis azé, aki a tudást birtokolja, metafizikai hatalma révén az égi erőkkel vertikális kapcsolatban áll és éppen általa válik lehetségessé a Földön uralkodó rend és stabilitás biztosítása. Ugyanakkor a második kaszt, a harcosoké nem a metafizikai tudás, a mozdíthatatlanság szférája, hanem az életerő megtestesüléséé, a horizontális irányultságú mozgásé, a világ katonai és politikai meghódításának feladatáé. Ez a réteg a luxust és pompát nagyra értékelő, jó életet és fényűzést irigylő, a virtust dicsőítő, s emellett a nagyfokú önállóságot, öncélúságot, játékoságot megtestesítő egyének világa. Az ő számukra a harc, a küzdés ugyanolyan, mint a felső kaszt számára az aktív meditáció. S mert az örök harc olykor tervszerű irányítói ellen is fordulhat, „fönről” keretek közé szorítják, elkülönítik, a bejutást és egyenrangúvá válást beavatáshoz és normaelfogadási folyamathoz kötik, s még mindezek sem zárhatják ki azt, hogy a függőség elfogadtatása konfliktusmentes legyen: a (csak részben) alávetett kaszt a függés miatt forrongóvá, haragvóvá, túlzóvá hajlamos válni, szabadságjogát a „tilos tiltani!” alapszabály kimondásával érzi kiteljesedettnak. Mivel azonban már a kaszthoz tartozás is számos beavatási feltétellel jár együtt, így az erő, amely a kasztban betöltendő szerep birtokbavételét is szimbolizálja, olyan tökéletesség elnyerését ígéri, amely az „első kaszt szintjére emel” (Mirleau 1999:14-32), annak ellenére, hogy a beavatás ugyan nem éri el a legmagasabbak szintjét, de azt legalább visszatükrözi, így a harcolók számára a nemesség jogának elnyerését jelképezi. A klán-tagság változása mindemellett *elhalványítja magát a határt*: az érték átadja helyét a hatékonyságnak - a mágia (felemelkedés) elveszti megerősítő hatását -, s minél meghatározóbbá válik a gazdagság és az anyagiasság, annál inkább csökken (végül formálissá válik) a beavatás jelentősége, marad az „új nemesség” örökség nélküli büszkesége, az alsóbb kasztok mennyiségi növekedése pedig új leosztást eredményez idővel (Mirleau 1999:53-55).

Az itt leírt kasztváltási folyamat számomra a mai politikai és mentális réteghatár-bomlás, gazdagodás és felemelkedés folyamatára utal. Státusom biztosítja, autóm pedig jelzi, szimbolikusan megjeleníti, „ki vagyok”. Miként Barthes írja „Az új Citroen”-ről szóló demisztifikáló esszéjében: az autó, mint a gyorsaság, a sebesség, a „természeti világ legszavahihehetőbb hírnöke” egyfajta misztifikáció eszközévé lett, „miközben ebben az ördögűző szertartásban

megismétli a kispolgárság felemelkedésének mozgását” (Barthes 1983:131). *A közlekedésben megnyilvánuló agresszivitás a létet a birtoklással helyettesítő értékrend következménye.* A rendszer azonban, melyen belül ez a tulajdon-elvű létkiteljesítés megvalósul, teljességgel illegitim abból a szempontból, ahogyan az erőpolitikai elvű hatalomgyakorlás sem számíthat az önkéntes társadalmi támogatottságra. Az erősebbtől való félelem alapjelenség az utakon, s ennek tudatában nemhogy stabilizálódna, inkább fokozódik a lóerő-agresszivitás mértéke és stiláris kifejeződése is. Jelen van ez a köztisztelet-hiány, legitimitás-deficit a mindennapi vezetési viselkedési stílusban és a közlekedési ellenfelekről alkotott fogalmi képben is: a saját autómnál háromszor-hatszor erősebb járgányokon száguldozók esetében a behódoló gesztusával húzódok el az útból, de tudom - vagy rosszabb esetben „remélem” -, hogy hamarosan ott pusztul az árok szélén a maga korlátos ügyessége vagy egy hasonlóan „nemtelen” és agresszív ellenhatás következtében. /Az autózók - s főként a motorosok - egészen csekély töredéke hord magánál pl. olyan poroltó készüléket, amelyet a legritkább esetben kellhet a maga mentésére használnia, de annál hatékonyabban a mások érdekében. A másik szereplőről való gondoskodás szinte „letiltott” szerepviselkedés, a „másokért” való lét egyenesen ellentétes a közlekedés fogalmával: a közlekedés a mások elleni önmegjelenítés egyén-léptékű politikája/.

A sebesség-erő az arisztokratikus lendületességet, a technikabirtoklás „civilizációs” fölényét, a „gépezet-fegyverek” egyenlőtlen elosztását sugallva *magának a mozgáskultusznak egész struktúráját* tartósítja a mozgási (mozgásképeségi) kaszthatárok kiépítésével is. A száguldás-rituálé a beavatási-befogadási rituálét helyettesítő tevékenység, minthogy részesei nyilvánvalóan a bátrak, a kiválóak-kiválasztottak, a „beavatottak” lehetnek csupán, vagyis a sebesség-birtokosok, maga a felső kaszt vagy a közelükben megtűrték, a másodosztályúak, akik fölfelé törekszenek. Az átmenet korlátainak, a liminális határoknak felülbírálata is az ő kezükbe jut egyre inkább, hisz társadalmi tömegük, növekvő túlsúlyuk fokozottan megteremti e kiváltság gyakorlását. Mozgásritusuk immár egyfajta „túlemelkedés” a pusztá földi léten, a gyalogos-kerékpáros-öregautós-félénk alsó kaszt szintjén, s átlépés a felső kasztba, a birtokosokéba, a döntésjogosultakéba, a normamódosítókéba. Akik ellen pedig maga az átmeneti állapot irányul, azok a Trabantos páriák, a Ladás számkivetettek, a Wartburgos bunkók, a Zaporozseces nímandók, a gyakorlati morált a maguk szabadságkorlátozottsága alapján megismerők és a velük szembeni erőszak igazságtalanságát kényszeredetten eltűrők.

Ez utóbbi alsóbb kaszt egyedei számára a sebesség-erőhöz fűződő viszony az „inkább győzzön mint kényszerítsen” alapállás gyakori vállalása szerint alakul: a kultusz részesei valószínűsítően átélte veszteségtudat nélkül szolgálják a kultusz irányítóit - az autógyárakat, amelyek a terepjáró-reklámokat szerteszórják; az autópálya-építetőket, akiktől azt halljuk, hogy „a mi pénzünkből nekünk építenek” útdíj-köteles gyorsforgalmi utat; a sebesség-őrülteket, akik miatt évente több ezer ember hal meg; a gyorsasági autóversenyeket, amelyeken nemzeti költségvetés-nagyságrendű díjak kerülnek magántulajdonba; a biztosítási cégeket, amelyek azután hatalmi szóval tétetik kötelezővé a kár-önrész-vállalást éppúgy, mint az infláció-arányos kötelezettséget... - és így tovább. Mindezek igen jelentős társadalmi tömeget állítanak a közlekedési eszközök sebességfokozásának pártolói közé. *A sebesség-kultusz hétköznapivá válásának* folyamatát persze rendre kiegészíti a társadalmi feltörekvők tömegének gyarapodása és a presztízs-fogyasztás orientált jóléti gazdaságfelfogás is, melynek éppen az rendszerváltást értékrendváltással kiegészítő Kelet-Európa az egyik legmozgékonyabb terepe. Aligha más ez, mint a Nyugatról hozzánk mostanság betörő fogyasztói individualizmus és a presztízserő értékek dominanciáját elfogadó utilitarista modernizáció keveréke - bővebb kifejtésére itt nem vállalkozhatom (részletesebben lásd pl. Hankiss 1997, Ludassy 1992, Váriné Szilágyi 1999).

A feltörekvés, mint azt Vance Packard (1972) és Balogh Zoltán (1974-84) elemzései óta világosan láthatjuk, a technicizált társadalomban maguk előtt egyéb perspektívát nem látó társadalmi rétegek önérvényesítési útjaként gyakorta fejeződik ki a mozgásos helyváltoztatásban és az ezt helyettesítő szimbolikus formákban. Egy hétköznapi utcai forgalomban látható előzés, egy országúti autós-motoros testcsele vagy előnyhöz jutás, látványos gyorsítás vagy sebesség-produkció nem más, mint kockázatvállalással kiegészített *szimbolikus győzelem*, a mozgás- és sebesség-kultusz része. A sebesség és az erő szimbolikus „termelőerővé válásának” folyamatában a térbeli mozgás, a kommunikáció-szintű érintkezés egyéni stratégiái, s végső soron maga a gyorsaság is normahordozó elem, valamifajta új „igazságértéket” tartalmazó szimbolikus jelenség.

A problematika persze nem új: „Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából fakad. ...Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából áll vagy attól függ. Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés; a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés...” (White 1997:459). „...Amennyiben minden más tényező állandó, a kultúra fejlődik, ha az egy főre eső energia mennyisége nő vagy az energiát munkára fogó eszközök hatékonysága javul (u.o. 465). „... Az egyéni jog már nem olyan jelentős a növekedés szabadságának eszközeként, mint a kommercializáció korai időszakában. Ez ma az egymást kizáró rivalizálás, a gyilkos viaskodás, a káosz és a bénultság felé vezet. Ha a hatalom nyilvános felelősség nélkül koncentrálódik azok kezében, akik óriási értékeket birtokolnak vagy ellenőriznek, ...ez nem egyeztethető össze többé az egység, az integritás és erő azon fokával, amelyre a nemzetnek szüksége van, ha sikeresen akar versenyezni riválisaival... (u.o. 481).

Mármint az egy főre jutó energia mennyisége jócskán növekedett a hatékonyság szempontjából, de talán sokkal kevésbé az emberi lét teljessége, értéke, tartalmi szempontjából. Márpedig a sikeres versenyzéshez nemcsak a nemzeti, hanem az egyéni és csoportos, emberléptékű integritás, erő és egység megfelelő szintjével is rendelkeznie kellene az emberiségnek.

Legalább jelképesen...

Irodalom

- Balogh Zoltán** 1974. Az autós összekoccanási versenyekről. Kéziratot hagyaték. Budapest.
- Barthes, Roland** 1983. [1957] Az új Citroen. In: Mitológiák. Európa Könyvkiadó, Budapest, 127-131. p.
- Bettelheim, Bruno** 1988. Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In: *A végső határ*. Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 121-122. p.
- Clastres, Pierre** 1977. Archéologie de la violence. Libre, Payot, Petite bibliothèque, No. 315., 77/1., 137-173. p.
- Domenach, Jean-Marie** et al. (szerk.) 1980. La violence et ses causes. Unesco, Paris.
- Dumont, Louis** 1998. Tanulmányok az individualizmusról. Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113. p.
- Geertz, Clifford** 1988. Sűrű leírás. In: Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61. p.
- Hankiss Elemér** 1997. Az emberi kaland. Egycivilizáció-elmélet vázlat. Helikon, Budapest, 93-127, 203-225. p.

- Harris, Marvin** 1988. Law, Order, and War in Prestate Societies. In Culture, People, Nature. Harper and Row, New York, 349-422.
- Laburthe-Tolra, Philippe - Warnier, J. P.** 1993. Ethnologie - Anthropologie. P.U.F., Paris, 170. p.
- Ludassy Mária** 1992. A toleranciától a szabadságig. Kossuth, Budapest, 93-101. p.
- Mauss, Marcel** 1969. Essais de sociologie. Edition de Minuit, Paris, 81-100. p.
- Michaud, Yves-Alain** 1973. La violence. P.U.F. Dossier Logos. Paris, 96 p.
- Mirleau, Hubert de** 1999. Fatalitás-e a demokrácia? Stella Maris Kiadó, Budapest
- Mumford, Lewis** 1986. A gép mítosza. Európa Kiadó, Budapest, 59. p.
- Packard, Vance** 1972. Feltörekvés, reklám és szexualitás Amerikában. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Passeron, Jean-Claude** 1999. Transaction sur la norme: la conversation par le mouvement du véhicule dans la circulation automobile à Marseille. /Előadás az ELTE Atelier, Magyar-Francia Társadalomtudományi Műhely 1998-99. Évi programja keretében, 1999. május 31-én/.
- Ricoeur, Paul** 1999. Erőszak és nyelv. /Kézirat, fordította Boda Zsolt, megjelenés előtt/. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Sahlins, Marshall D.** 1997. Specifikus és általános evolúció. In Bohannan, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495. p.
- Singh K. S.** 1990. Tribal Violence. The Journal of the Anthropological Survey of India. Volume 39, Numbers 2-3., June-Sept. 1990.
- Turner, Victor W.** 1997. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannan, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711. p.
- Váriné Szilágyi Ibolya** 1999. Az individualizmus különböző formái a sikerképzetekben. In Váriné Szilágyi Ibolya - Solymosi Zsuzsa szerk. *A siker lélektana. Szociálpszichológiai és szociológiai tanulmányok a sikerről*. Hatodik Síp Alapítvány - Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 204-226. p.
- Virilio, Paul** 1992. Az eltűnés esztétikája. Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám, Budapest
- Virilio, Paul - Lotringer, Sylvère** 1993. Tiszta háború. Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám, Budapest, 23-79. p.
- White, Leslie** 1997. A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannan, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 459. p.
- Zapf, Wolfgang** 1996. A változás kétféle sebessége a kelet- és nyugatnémet fejlődésben. *Századvég*, 1.:19-28. P.

A „hamis nemzet” mint elmosódott műfaj **/Hipotézisek egy lehetséges hazai irodalomantropológia körül/²**

Ha az ember elmereng a kortárs magyar néprajzi-antropológiai gondolkodásmódok peremvidékéről szemlélődve, azt láthatja át innen nézve, hogy a lassan intézményesülő antropológiai műhelyek (főként egyetemi keretben, de olykor kutatócsoportok, tématervek, vezéregyenységek körül is) jószerivel egy nemzeti-tudományos térben kezdenek tagoltan karakteres profilt ölteni. A három egyetem (Miskolc, Pécs és Budapest) antropológiai oktatásában - miként ezt Boglár Lajos éles szemmel érzékelte az egyes műhelyek hallgatóinak közszereplése, és az egyes tanszékek publikációinak karaktere alapján az 1999-es Társadalomtudományi OTDK alkalmából - lényegében a diszciplína egyes iskolái, irányzatai köszönnek vissza, nem utolsósorban pedig módszertani és szemléletmódbeli formát öltenek. Így - itt egy megengedhetetlenül leegyszerűsített formába erőltetve a jellemzést - a pécsi műhely egy erős németes iskolázottságot, témakijelölést, interpretációs módot és módszerbeli arculatot vállal, a miskolci antropológiai képzésben egy amerikai szemléleti alaptónus és módszertani karakter izmosodik, az ELTE antropológusai pedig igen vegyes, de főként latinamerikanista, afrikánista és gyakorta keleti irányokban témát kereső kutatási területek felé mozognak, ide véve azt is, hogy a kelet- és közép-európai témaválasztás is ez utóbbi helyszínen a leggyakoribb.

Éppen az európai kisebbségiség, a nemzet, az etnicitás, a nacionalizmus, és általában a mikrotörténeti-lokalszociológiai tematika adja talán, hogy az ELTE Kulturális Antropológia Tanszéke szerves közege lett Hofer Tamásnak, akinek nemzetközi tekintélye, idézettsége, ismertsége nemcsak az átányi kutatás jelentős hatásával, s még kevésbé korszakos múzeumigazgatói státusától függő kapcsolathálózattal magyarázható, hanem jóval mélyebben értelmezhető abban a kontextusban, amely Hofer állandósult érdeklődésének: a nemzetfogalom, a nemzetépítés, az ország-imázs, a történelmi léptékű identitás-rekonstrukció kérdéseinek következetes felvetésével körvonalazható.

Több olyan kísérlet ismeretes, amely a történeti antropológia, a szimbolikus politika, a nemzeti kulturális örökség által megszabott keretben Hofer Tamástól napvilágot látott, s ezek egyikében, a nemzeti kultúrákat antropológiai nézetben bemutató, korszakteremtő vállalkásban (1988) látom azt az engem is foglalkoztató kérdést: mi van a nemzet „mögött”, miképpen áll össze a hiányzó nemzeti tudástartalom a győzelemittas korszakokat követő ideológiai hétköznapiakban...? S mi történik akkor, ha a nemzet formálásának igénye nem valódi, hanem fals (mondjuk István királyunk hatalomközpontosító korszakában), vagy nem lehetséges a nemzetépítés belső erőkből, hanem például külső presszióval kényszerített (mondjuk a magyar felvilágosodástól a második világháborúig), vagy ha például egyáltalán nincs is az a tartalom, amelyet a hatalmi masinéria a társadalmi viszonylatokra ráerőltet (teszem azt: a szocializmus fogalma az 1945 márciusától 1989 októberéig tartó periódusban). Hofer Tamás e tárgyú érdeklődését és elemző rálátását örömmel szemlélve is úgy látom, hogy talán volna lehetőség egy igen sziszifuszi többletmunkával pontosítani olyan kérdéseket (és néhány lehetséges választ is), amelyek segítségével fontolóra vehető volna egy eddig kevésbé alkalmazott eszköztár használata. /Körülményeskedve fogalmazok és nem is vélem úgy, hogy éppen az egyetlen lehetséges interpretációs sikot leltem meg - mentségemre szóljon, hogy csupán

² Írásom rövidebb változata a Hofer Tamás 70. születésnapja tiszteletére általam szerkesztett és CD-változatban átadott tanulmánykötetbe készült, 1999. őszén. Röviddel ezután látott napvilágot a *Helikon* c. folyóirat „Kulturális antropológia és irodalomtudomány” című (1999/4.) tematikus száma N. Kovács Tímea szerkesztésében és kitűnő elméleti összefoglalójával.

hangosan beszélek, fennhangon merengek egy lehetséges *irodalomantropológia* kialakíthatóságáról, tematikus beilleszthetőségéről/. Minthogy pedig ez így igen általánosan hangzik, az alábbi monológomban ara törekszem, hogy a Geertz-i „*ideológia mint kulturális rendszer*” mellé óvatosan odacsempésszem „*a kultúra mint ideológiai rendszer*” elképzelésemet.

Körülírás

Olykor az a benyomásom támad némely témakör kulturális antropológiai interpretációja során, hogy a szakmai viták hiánya visszahat a fogalmak definícióira: az értelmezések kísérletei egyfelől megrekednek a lexikális tartományokban, másfelől viszont parttalanná szélesednek a hétköznapi fogalomhasználatban. Ezért - kissé iskolásan bár, de vállalva a magánérdekű interpretáció „bűnét” - röviden rögzítem nézőpontom koordinátáit.

Fogódzóim: képzelt ideológiai kulturális egység (Geertz), liminális állapot (Turner), elmosódott műfajok (Geertz), szimbolikus konfliktus (Harrison), mítosz és identitás (Edelman), az egzisztencia esztétikája (Foucault). E felsorolásban a fogalmak és nevek önmagukban talán keveset jelentenek, de a kontextus könnyebb értése kedvéért ezekkel jelzem az okfejtésem irányait megszabó főbb forrásaimat.

Az *irodalomantropológia* az a sajátos műfaj, amely az irodalommal kapcsolatos antropológiai megközelítésnek ad terepet. Jelzős antropológia lenne tehát, körvonalazva a témát és a szemléletmódot, de nem vélem úgy, hogy merev elhatárolhatósága lenne a szimbolikus, a politikai vagy a művészet-antropológiától. Ahonnan ezúttal közelítek felé, az a politikai antropológia által tematizált néhány jelenség, így: a szimbolikus konfliktusok kezelésében hangsúlyos szerepet kapott „értékelési verseny”, az elkülönítő rítusok, a birtoklási verseny, a sajátos szimbólumellenőrzés, a szimbolikus reprezentációk és a hatalomkiterjesztési versenyek (Harrison nyomán), valamint az önmegfejtés eseménye (Foucault). Vizsgálandó területnek azért tekintem az irodalmat, pontosabban az irodalmi-politikai közélet ama részét, amely e *szimbolikus harcban* érintetté válik, mert mind a kultúra komplexitása, mind az egyén és a környező csoportok viszonya, mind pedig a kultúraátélő személyiség és a fölérendelődő kulturális politika kapcsolatában olyan emberléptékű dimenziókra van rálátás az antropológia felől nézve, amely például a gazdaság, a vallás, az átmenet-rítusok vagy a politikai intézmények komplexumát tekintve igen sokrétűen feldolgozott, szemben „a művészet mint kulturális rendszer” (Geertz) vagy az írásművészet mint kulturális innovációs verseny kérdéseivel, s mindezt nem tematizálja az esztétikai, az irodalomtörténeti, s az irodalomszociológiai diszciplínák egyike sem.

Az irodalomantropológia - bár elnevezése erre az asszociációra utalhatna - nem alkalmazott antropológia, vagyis nem célja a kultúra megismerése révén az abban résztvevő személyek céltudatos megváltoztatása (Foster 1969:55); nem is tart igényt a monografikus indíttatású szociálandropológiával való összevetésre, „amely a kultúra egészének aprólékos és végső soron deskriptív-elemző összefoglalása” (Boglár - Ecsedy 1971:1). Amennyiben igaz az a vélekedés, hogy a társadalomantropológia inkább a társadalom működés közbeni vizsgálatára összpontosít, a konfliktusok, változások jelenségeire, a kulturális antropológia pedig sajátlagosan a létrehozott-kialakított jelenségek és kulturális kódok (vallás, mítoszok, rítusok, osztályozások, ideológiák) dimenzióira koncentrál - bár Lévi-Strauss e két megközelítésmód és téma-tartomány közötti határokat maga is áthágva a társadalmi szokások (értékteremtési gyakorlatok, rokonsági rendszerbeli formációk) és szimbolikus újratermelésük felé fordult, azóta többen mások is e két partvonal között nevezik meg tudástartományukat -, nos, ha érvényes e felosztás, akkor az irodalomantropológia inkább a kulturális antropológiához áll közelebb.

Az *irodalom* fogalmát itt éppoly széles értelemben veszem, ahogy az *antropológiáét*. Amennyiben ugyanis egyik is, másik is összegyűjti a tanítás, hallás, olvasás, cselekvés, megfigyelés és értelmezés által feltárható jelenségek egy-egy speciális tartományát, hogy arról „a ki nem mondott kimondását megkísérelve” (Foucault 1999:334) valamiféle „átíratot”, interpretációt adjon, annyiban nem „önmagunkról szóló elbeszélések” keletkeznek így, hanem az önmagunk és mások kormányzásának művészetét valósítják meg. A kormányzás és az önmagunkhoz való viszony esetében fölmerül a kérdés, hogy miféle gondolati csúsztatás áll fenn itten...? Egyáltalán: kérdés már az is, hogy a kulturális antropológia vizsgálhatja-e a társadalom kulturális miliójét abban a tükörben, amelyet a szépliteratúra kínál róla.

Úgy gondolom, a válasz egyértelműen: igen. Mégpedig többszörösen összetett kontextusban - melyet az alábbiakban megpróbálok részleteiben kibontani. De először is annyit rögzítenem kell itt, hogy az irodalomantropológia egyfajta *literatúra* talán maga is, egyúttal az irodalmi *értékhasználat módja*, amely lehetővé teszi egy sajátos *kulturális univerzum* mélyebb megismerését, a szimbolikus közlésmódok és befogadás-tartományok szimbiózisának belátását, továbbá a kulturális *információátadás* működését mechanizmusaiban és szerkezetében áttekintő empirikus *tudástartomány* kialakulását; végül olykor talán mindezek keveréke, összessége is...

Mint a társadalom szimbolikus (irodalmi, esztétikai, szóművészeti stb.) tartománya, az irodalomantropológia sem független persze korszakos ideológiáktól, hiszen a művészeti jelenségekre reflektáló jellege miatt, s a *szimbolikus cselekvések* terén történő változások résztvevő megfigyelőjeként maga is egyfajta *kulturális univerzum*-függő helyzetben van. Ennek előnye lehet az, hogy az *émikus* szemléletmód kínálja magát, a résztvevő megfigyelő saját kultúrájában előforduló jelenségek szemtanúja, deskriptora, interpretálója lehet. Más kérdés, hogy a régi kultúra (kultúrák) és az új megütközését vizsgálva, például a szocializmus irodalomtörténeti korszakának és hatalmi-kultúrpolitikai diskurzusának értelmezőjeként nem lehet intakt a „véggépp eltörlés” programját meghirdető „kulturacídium” folyamataitól sem, vagyis nyomon követője lehet a kultúraátalakítás, átkulturálódás tendenciáinak is. És ha kellőképpen szűkre szabja a sűrű leírás programját, aligha kerülhet messze a mítoszi súlyú közéleti folyamatok közepette átélt önfelfogástól.

Merthogy - ideje talán a lényegre térnem - a szocializmus-kori irodalmi élet éppoly gazdagon tele van antropológiai szempontból figyelemre érdemes kulturális tartalmakkal, mint bármely esőerdő-lakta törzs mindennapi élete. A szocializmus jellegzetesen misztikus születésekkel teli korszak: eposzi figurák, mintahordozó össznépi hősök, nemzeti hőseink mellé emelt új ideálok, átértelmezett hősi szerepek kísérik rövid időszakokban a szellemi élet reformjának („megtisztításának”) nekilendülő kulturális légkörét. Átértelmezésre kerülnek jelentéstartalmak, a rendszerideológia a hagyományozott logosz-töredékek átmosására, átírására vetemedik, megváltoznak a mentális tradícióban és a kollektív emlékezetben rögzült szerepű hősalakok értékelései is. Például a nemzeti kultúra és honi történelem nemzeteszmét szolgáló, törökellenes, önállóság-védő vagy vallásvédő harcainak figurái (Hunyadi, Rákóczi, Petőfi stb.) mint szocialista forradalmárok elődei tűnnek fel, mint aktivistái az osztályharcos, ellenállási, proletárpárti literatúrának, más szóval a kommunizmus előfutárai lesznek szándékukon kívül is.

E tendenciára érdemes még egy pillantást vetni (anélkül is, hogy a hazai irodalomtörténetben jellegadó proletárkultusz egyes időszakait részletes leírásban rögzítenénk). Arról van szó ugyanis, hogy a nemzeti (hőskultuszt, állameszme-védő héroszokat kitermelő nemzeteszmét, majd a szocialista társadalom-építés és rendszer-konstruálást résztvevőként megvalósító) paraszt- és munkás-kultuszt nemcsak a hatalom egyes berkeiben igénylik és irányozzák elő

vagy rendelik meg az „irodalmi termelőktől”, hanem magukat az írástudókat is megveszi, megfenyegeti, szolgáló szerepüket meghálálja a politikai ideológiák és mítoszok központi irányítója. Ráadásul az „olvasó nép” részvételét is megkívánja mindez, vagyis tömegeket rendel a proletárkorszak szépirodalmának fogyasztójául. „Nem csupán a társadalom modellezi magát idealizált mítoszok által, hanem öntudatlan módon az egyén is, aki képes saját belső identitás-rendszerét az uralkodó mítosz kategóriáiban felépíteni. Az élet így mítoszt teremt és végül utánozza azt” (Bruner 1960:282-283. p. - utalja Edelman 1997:1. lábjegyzet). Nem csupán a forradalmi romantika, antifasiszta, ellenállási regényesség modellezi magát a proletárhősök által, hanem öntudatlan módon maguk az olvasók is hozzájárulnak a termelési regények hőstípusainak elfogadásához, ideálképük követéséhez, az átkulturálódási folyamat visszaigazolásához, a hatalmi osztályérdek művészeti megjelenítésének jóváhagyásához.

Maga az antropológia szemüvegén át vizsgálható tartomány a következő jelenségek szintjén kínál elemzési felületeket: első szinten ott van maga a nyelv, az írásos közléskultúra hordozója, a művészeti eszmeképzetek egyik legfőbb közvetítője; ott van azután a *beszéd*, a korszak néplelkesítő varázslatainak nyílt és érvényét tekintve „totálisnak tekintett” eszköze, amely a megnyitott (és tömegesre formált) társadalmi tereken, *kommunikációs aktusok* során, plakát-szűkszavúságú tézisekben és programos kiáltványokban testesíti meg a mítoszteremtés kulturális légkörét. Mint minden gyakorlatiasan használt hétköznapi mítosz esetében, ott található a társadalmi jelenségek, folyamatok, érdekek és értékek *interpretációjára* vállalkozó hatalmi beszédmód, gyakorta magával a nyílt *manipulációval* együtt. Ugyanitt és ugyanebben a vizsgált közegben találjuk azt a mintaszolgáltató és mintakövető *funkciót* is, amely a szóbeli és írásos (pártutasításos, rendeleti) irodalomépítés számára a legfőbb eszközt jelenti a „szocialista *életmód*” közvetítésére. Kiegészíti mindezt a pártirányításos irodalomigazgatás *értékrendje*, amely a szocializmust megelőző korszakból itt maradt, „megrekedt”, „polgári szennybe” fulladt irodalmi élet megreformálását, a közléstartalom és a közlési cél gyökeres átalakítását, s minden korábbi értékrend hagyományfosztását forszírozza. Az erőltetés módja az irányított *kultúraváltás*, akár az új értéknormák követésével, akár az *önkéntes akkulturációval* - mindenesetre a kritikai műfajok összetüze elé bocsátott alkotókkal, megbánás-hullámokkal, az őket megkövetésre kényszerítő nyilvános megszégyenítéssel, pártból való kizárással, vagy „burzsoá osztályidegennek” bélyegzés révén elősegített megtérésük szorgalmazásával. Mindez egy újfajta hatalmi *integrációs politika* eszköztáraként működött (lényegében a szocializmus hazai korszakának teljes hosszában), s célja a „polgári” értékpluralizmus helyett kialakítandó *egydimenziós* keret megformálása volt, amelyet egyértelműen a kortársi, „modern szocialista humanizmus” igényével formáltak meg. A fejlődés követelése révén kinyilatkoztatták az „elavult polgári kultúra” végnapjait, híveinek átnevelését, képviselőinek nyilvános meghurcolását szorgalmazták (elég itt pusztán Déry Tibor, Karinthy Frigyes, Hamvas Béla, Kosztolányi Dezső, Szép Ernő, Babits Mihály és más százak „elmarasztalására”, perbefogására, betiltására, kiadói szilenciumra ítéletére utalni). S a kinyilatkoztatás, mint a kommunista párt által főszerepként vállalt iránymeghatározás, megszabta a cselekvési, mentális, esztétikai és morális orientáció új irányát: arccal a szovjet irodalom felé, a proletárfigurák új eszménye felé, a termelési feladatokat túlteljesítő embereszmény felé, a marxista irodalomelmélet *új kultuszának* beiktatása felé...

A proletárkorszak nemzeti literatúrája

A korszakról, néhány kivételes képességű alkotó (mint József Attila, Kassák Lajos stb.) és alig egy-két lánnglelkű proletárköltő (a hajdani szocdem-lelkület fűzfapoétái, a Munkásírók-csoport virtigli proletárjai) kivételével a korábbi korszakok minden poétikai fejleményét törölni vagy

átértelmezni kívánó akcionalista kezdeményezések árulnak el a legtöbbet. Az 1945 márciusában megindított ellentámadás (még hadiállapot dült, máris ideológiai-esztétikai frontvonal alakult ki a hátszágban!) olyan mértékű, totális *elkülönítő rítust* vezetett be, olyan sajátlagos *szimbólum-ellenőrzést* és témafelügyeletet rendelt el, hogy egészen leplezetlen *birtoklási verseny* alakult ki, s jószerivel csak azok gazdagodtak rajta, akik a kultúraváltás mozgósítható tartományaiban többféle szimbolikus eszköztárral rendelkeztek. E korszakot - s még jó ideig, egészen a nyolcvanas évek második harmadáig az egész „létező szocializmus” irodalomirányítását - a kultúraátvétel módjának, lehetőségeinek és irányíthatóságának egészen sajátos szintje jellemezte. Abban az értelemben, hogy „a mítosz egy nagy embercsoport által közösen osztott megkérdőjelezhetetlen hit, amely speciális jelentést ad az eseményeknek és cselekedeteknek” (Edelman 1997:1-2), nyugodtan lehet mondani, hogy a politikai tömegmozgalomban törvényszerűen kialakuló szimbólum-forma funkcionálásának lehettünk tanúi, beleértve egyéni és csoportos mintakövetést, avatási rituálékat, példás ősokeket és leküzdhetetlen ellenségeket is. Magát a társadalmi tömegekre a „lélek mérnökei” által méretezett *kollektív cselekvési ideált*, az életmód intimitását és a kultúrában alapfunkcióként szolgáló „én-fenntartási” igény eltörlésének programját, illetve az egyén kollektív felelősségének ébresztésére appelláló tömegirányítási projektet egy új uralkodó mítosz, a „proletárkultúra” identitás-rendszerében kívánták elhelyezni. Ennek a tartalomváltásnak háttere, sőt nyíltan megnevezett felülete volt a „hagyományos paraszti kultúra” elavultságának harcos képviselője, az „árulóvá vált értelmiség” funkciófosztásának akcióterve, és végül az identitását állami szintről visszakapó munkásosztálynak nyílt ütköztetése nemcsak a társadalmi struktúrában, nemcsak a munkahelyek kialakításában, hanem a *politikai mítosz elfogadását* az engedelmes állampolgári szabadságjogként deklaráló szélesebb társadalmi mezőben is.

Ez az átkulturálási folyamat sajátos képződmény volt:

- először is feltételezett egy meglévő, többé-kevésbé egységes kulturális komplexumot, amelynek funkcionálását „érvénytelennek”, emberideálját „reakciónak”, „polgári dekadensnek” minősítette;
- másrészt feltételezett egy irányítható (átadó/átvevő/befolyásoló-közvetítő) kultúraátvételi folyamatot, amelyben a közvetítő eszközöket (írók karrierjét, állami kiadói megrendeléseket, osztályharcos szemléletű irodalmi tolvajnyelvet stb.), s magát a közvetítés célzott párbeszéd-partnerét (magyarán az olvasót) egyaránt a befolyásolás és felvilágosítás érzékeny „vevőjeként” próbálta definiálni, nyíltan nem számítva oppozícióra;
- harmadrészt feltette, hogy létezik egy folytonos és egy időleges (v.ö.: állandó/változó), valamint egy keretszerű/tartalomszerű, továbbá egy szétsugárzó/befogadó kultúra, amely rendszerbe állítva a változás, a „korszerű eszmei tartalom” hordozása, illetve a befogadó egyirányú nyitottsága mentén érhet el befolyást;
- feltette továbbá a két (alárendelt/fölérendelődő) kulturális szféra konfliktusos/harmonikus, de kiegyenlíthető/összebecskéíthető viszonyát, s ebben elvitathatatlannak definiálta a maga irányítói/közbeavatkozási szerepkörét; számolt ezenfelül egy „dekulturálódással”, a befogadó közeg őszintén vállalt „kivetkőzésével”, sőt „kiábrándultságának” harcos kifejezésével is, valamint egy önkéntes mintaátvétellel (avagy nevezzük inkább ezt manipuláló hatásnak, ideológiai erőnek, a mintaszolgáltató „igazságok” cáfolhatatlanságának?), illetve egyértelműen feltételezte, hogy a társadalom Horthy-korszakbeli dezintegráltsága össznépi kínlódást eredményezett, s ráadásul megterhelt volt a háború, illetve a szovjet felszabadítás alapján kitermelődött integráció-igénnyel, mely éppen a fölülről jövő iránymutatás és integrálási törekvés áldásos céljaival találkozhat össze;

- deklarált ezenfelül egy állandósult egyenlőtlenséget, amelyet a *múltra* mutogatva „bűnösök”, „néparulók” és „népnyúzók” időszakának termékeként minősített, s deklarálta egyben azt is, hogy immár más következik most, mert ugyan létezik egy domináns és egy alávetett kultúra (vagyis megkülönböztethető a megtévedt, félrevezetett, illetve az uralkodni képes, elkötelezetten „néppárti” kulturális attitűd), de e megosztottság szükségképpen csak történelmi leszámolás, illetve türelem kérdése, az „osztálybéke” vagy a „proletárhatalom megvalósítása”, egyeduralkodóvá válása eliminálja majd e rút különbségeket...;

- ugyanez a szemléletmód a kulturalitás fokát elvont „nemzeti” (osztályállami, pártállami, államideológiai) normához viszonyította és hiányosságait „leküzdeni” törekedett, „adva” egy értelmezési (interpretációs) keretet a saját és a más kultúra átértelmezéséhez, függetlenül attól, hogy erre kinek van szüksége, hogy egyeduralkodó tónusa mely más szubkultúrákat nyom el, s hogy a feltételezett „tömegigény” miként vélekedik erről az értelmezésről vagy tartalmairól;

- mindezzel a politikai mítoszalkotás központi irányítása révén bevezetett egy olyan kulturális mezőt, amelyen a kultúra virágait maga az állami főkertész ülteti, gondozza, gyomlálja, nemesíti, s csupán a kiválasztott néhány „idegen” hajtásnak kegyelmez (az idegen itt osztályidegen, fejlődéslogika-idegen, evolúció-ellenes, „vadhajtás”, vérszívó élősködője a saját nemzeti irodalomnak, s így nemcsak partner, versenytárs nem lehet, hanem egyértelműen ellenfél vagy nyílt ellenség lesz belőle, hacsak le nem számolnak vele). A „virágozzék minden virág!”-szemlélet leginkább azoknak a flóráknak létét tiltotta be, amelyek egyáltalán megjelentek a színen, ám amelyek rejtőzködve maradtak, azokat is kiszárítani próbálta...

- az irodalom pártirányítása az ideológiailag megtévedt és a „potyautas” haszonélvezők, a pártosan elkötelezett és elvhűen vonalas típusok elkülönítésében vállalt iránymutató szerepet, s anélkül, hogy egy újfajta „nemzetkreálás”, társadalom-rekonstrukció konzervatív programja egyáltalán felmerült volna, deklarálta végül az „osztályidegen elemek” kiűzését az irodalom paradicsomi állapotának kialakítási folyamatából.

A politikai antropológia hagyományos fogalmaival élve a folyamat úgy is leírható, mint a „kiegészítő szembenállás” rendszerének (a szudáni nuereknél feltárt) szabályozottsága helyébe lépő totalitárius hatalomátvétel, amelynek alapja az ország (és vele a kulturális, művészeti, irodalmi élet) *gyarmati megszállása* volt. Az ilyen mód létrejött *központosított* politikai rendszerben a hatalom és a tekintély egyazon központból irányított, egyazon személyiség által uralt, egyazon mítosz által felülretegzett egésze lehetetlenné tette az irodalmi élet ágazatainak, eszmei rokonsági csoportjainak, helyi-területi szerveződésének és specifikusan politikai tartalom nélküli megformálásának működését. S miként a harmadik világ politikatörténete azt fényesen bizonyítja a huszadik században, az így létrejött *gyarmati irodalom* a preindusztriális politikai rendszerek törzsi- vagy horda-állapotából az állami szinten központosított, de egalitárius, kommunális tulajdonra épülő, viszont totális fizikai erőszakkal garantált, az „irodalmi hatalomba” való bekerülést a főhatalom (avagy a „Big Man”) iránti lojalitástól függővé tevő rendszerbe való átmenetként, *liminális folyamatként* is értelmezhető (a preszocialista korszak rendszereiről összefoglalóan lásd Lewellen [1983]1999:11-18. p.; a liminalitásról Turner 1997).

Magában a folyamatban, az átmenet megtestesítő áramlatban két jelenség is figyelemre érdemes.

Az egyik a *kultúra és szubkultúra* viszonya egyes társadalmi rétegeknél feltételezett erőhatalom szempontjából. Turner a liminalitás elemzésekor kiemeli a *Communitas* kulturális megnyilvánulásai közül az őket övező szimbólumok és a hozzájuk kapcsolt vélekedések

alapján a „gyengék hatalma” jelenségét, az állandó vagy átmeneti szent tulajdonságok tulajdonítását az alacsony státusz és alárendelt pozíció „birtokosai” körében. E mintegy „rejtett erkölcsi tartalommal rendelkező” társadalmi erők, akik a nyugati meseirodalom mintájából származó funkció-tudattal ismeretlenül és névtelenül jönnek, hogy „helyreállítsák a helyi politikai és hatalmi viszonyok erkölcsi és jogi egyensúlyát”, elűzve az igazságtalan gazdákat, megtestesítve az egyetemes emberi értékek kezelőinek képviselőit (Turner 1997:57). E szempontból a „proletárkultúra” helyének és rangjának kiküzdését vállaló magyar (sőt európai, így finn, weimari hagyományú német, lengyel, bolgár, román, erdélyi magyar, orosz) *proletárművészet* abban a szimbolikus politikai mezőben nevezhető meg, ahol a belterjesnek látszó poétikai konfliktusok és a szépirodalmi műfajoknak egy osztályelméletbe illeszkedő „szuperorganikus” struktúrája magának a társadalmi rétegződésnek válik nemcsak „tükrévé és lenyomatává”, de egyenesen társadalmi programjává. Ezen belül a részek differenciálódása, a társadalmi szereplők gyorsütemű szerepcseréje jeles és mégjelesebb személyek illetve csoportok prioritás-jogaiért folyó küzdelem elősegítője lesz - s így van ez rendjén, hisz a virtuális társadalmi egység, „proletár eszmeközösség” megvalósítása magának a közösségépítési célnak is beteljesülése (mint Turner-nél a *Communitas*, lásd 1997:60. p.).

A másik, a *kommunitás építésének*, a „proletár nemzetköziségnek” a marginális rétegek hatalomhoz juttatási *technikájában* meghúzódó nyílt agresszivitás, amely persze nem érhető tetten minden esetben mint otromba hatalmi erőszak, viszont számtalan formában teljesíti ki a diskurzust a politikai rendről és a komplex kulturális rendszerről, amelyben félévszázados „rangja”, kiemelt helye van annak az „értékelési versenynek”, amely a szimbolikus konfliktusok kezelésében hangsúlyos szerepet kap. A proletáirodalom esetében ez az idézőjeles szimbolikus konfliktusteknológia valóban irodalomkritikai, esztétikai értékelések által kreált térben zajló folyamat, melynek lényege a versenyző egyének és csoportok identitását képviselő szimbólumok rangsorolása, presztízsének elfogadtatása és legitimitásának egyértelművé tétele. Ha konkrét akarok lenni, számos irodalmi és irodalomkritikai példa kereshető arra, miként érvel mondjuk Révai József „*Az ember tragédiája*” kapcsán egy „proletár evolucionizmus” (saját szóképem) nevében és az emberélet reményteliségének marxista felfogása mellett, vagy miként irányozza elő az aktuális kultuszminiszter évtizedeken át a proletárművészeti termékek kiemelt díjazását (SZOT-díj, Kossuth-díj, szobrászati megrendelések közterületi ékítményekre, Ék Sándor munkásgrafikai tucattermékei hivatalok falára, Domanovszky-pannók az Akadémiától a vidéki pályaudvarokig mindenhol, színpadi-, film- és publicisztikai feldolgozások a munkáséletmód ábrázolásával, stb.). Az osztálykultúra eme *történelmi diskurzusa* mintegy egyszereplős verseny kerül meghirdetésre, de amennyiben mégis megtűrnek más résztvevőket, azok dolga az ütemes taps, a megváltozó szimbólumok relatív helyzetének stabilizálása, az osztályelvű esztétikai üzenet értelmezése egy adaptálódási folyamat eredményeként. (Az értékelési versenyek kérdéséről lásd eredetileg Harrison 1995:256-257).

Nincs tehát szó itt durva osztályerőszakról - szó van viszont a rivális csoportok jelképes versengésének és a rivalizálást imitáló különböző kultúrák értékrendjének először nyílt, „osztályharcos”, majd egyre szelídebb ütköztetéséről, avagy olyasfajta *elkülönítő rítusokról*, amelyek a hátrányban lévő kisebbségi csoport szimbolikus térnyerését szolgálják azon a módon, hogy a saját kultúráját, értékeit és életmódjának felsőbbrendűségét hirdetik meg a domináns többséggel szemben. Egyfajta „politika színház” ez, az osztályhatalom érvényesítésében expresszív megnyilvánulásokat ünnepélyes formában és diadalmas (be)vonulásban megmutató érdekek seregszemléje (Harrison i.m. 257-258). Ezt a tematikai, értékrendi, szinte kulturális totemekért folyó szimbolikus konfliktus-folyamatot a *megkülönböztető szimbólumok* használata és az *elkülönítő eljárások* rendszeressé válása tartósítja. Sőt, nemcsak

állandóvá teszi, hanem az irodalmi művek és művészeti produkciók tematikáinak meghatározásakor a kizárólagossági jog gyakorlásával a másként formált művészeti produktumot mint az ellenség akcióját (Révai Józseffel élve: „az Ördög komédiáját”) lehet feltüntetni - következésképp a kiemelten fontos szimbólumok használatáért direkt harc folyik, *birtoklási verseny*, aminek analógiáját megtaláljuk az új-guineai manambuk totemisztikus vitáiban (Bateson 1958:230) vagy az észak-írországi loyalista Ulsteri Védelmi Egyesület és Cuchulain figurája körüli presztízs-vitákban is (Harrison 1997:258). A birtoklási verseny ekként az értékelési verseny fordítottja annyiban, hogy bár a résztvevők saját szimbólumaik relatív értékéről vitatkoznak, nem a szimbólumaik birtoklásáról, de a végső tét igazából a szimbólumok ellenőrzéséért és monopóliumáért folyó harc (Harrison i.m. 258-259). Ebben a tekintélyek és a presztízs alapján megszerzett előnyök, a politikai hivatal által legitimált „tehetség” és a kegyajándék-formában osztogatott jogcímek a *szimbólumok újrarendezési folyamatába* illeszkednek, az „össztársadalmi” innovációs igényre hivatkozó (pl. a „népünk Nagy Tanítója Sztálin/Rákosi”) szerepét mint köz-óhajt kijelölő) társadalmi jóváhagyás pedig már egy sajátos *szimbólumellenőrzést* valósít meg. A szimbólumalkotás és szimbólumforgalmazás („korunk hőse” a proletár) így már nemcsak a szimbolikus reprezentációk formája, hanem a politikai és a hatalomkiterjesztési versenyek velejárója is (Harrison 1997:258-260).

Rövidebben szólva: a korai szocializmus korszakában a hatalmi diskurzus részeként kiépül a szimbolikus konfliktusvállalás, az értékrend és életmód hosszú átmenetiséget hordozó folyamata, amelyben egy képzelt ideológiai egység szolgálja korszakos kultúraként az államegész és az össztársadalom céljait. Nagy vonalakban társadalmi „eredetiség” keresése és szinkretikus keretbe foglalása zajlik, s ennek része végül is a kulturális térkép politikai újrarájzolása is. Az eszközrendszer része az, hogy kutatva kell keresni a közösségi élet rendjét, írásmagyarázatot adva, szignifikációkat rögzítve, jelképféjtésre vállalkozva - s mindezt nem lehet az egyszeri állampolgárra bízni, hanem meg kell őt segíteni, meg kell neki komponálni mindazt, aminek befogadásában-értelmezésében esetleg nem lehet elég felkészült, elég felnőtt, eléggé stabilan szocializálódott és elegendően markáns marxista esztétikai készlettel felszerelkezett.

Egy mindenre kiterjedő dramaturgia és szcenika vette körül az írás-olvasás jelenségét, mint a tudástermelő folyamatban (amúgy a legősibb kapcsolatforma viszonyában) mérvadó folyamatot, s ezt egy felforgató államelmélet („...holnapra megforgatjuk...!”) hangszerelésében, „jogos” államhatalmi-ideológiai küzdelemként, az „avatottak” révén evidenciává vált tudnivaló kinyilatkoztatásaként intézményesítette. Az állam, mint a rend szimbolikus és megtestesített képzete, irányíthatónak vélte a bámsz tömegnek szánt tudástartalmakat, így szertartásos formában gondoskodott a „politikai operába” illő viszonyok fennmaradásáról, az élményátadás és a nevelő-funkciójú művészeti termelés értékellenőrzési gyakorlatáról, s ezzel párhuzamosan gondoskodnia kellett a prófécia-beteljesítő szerepű hatalmi szócső megkaparin-tásának rendszeréről (továbbá kiváltságoltjairól is).

A politikai antropológiai nézőpont alkalmazása - úgy vélem - nemcsak kiegészíti, de pótolja vagy helyettesíti is az irodalomelmélet és -történet közelítésmódjait. Úgy formulálnám ennek okát, hogy itt egy *hamisított beavatási szertartás* zajlik, ál-rítus, amely a turneri értelemben vett (de az andersoni felé aspiráló) communitas-kreálás céljával próbálja az „osztály-öntudatos” népesség érzelmeit a politikai ritualizálás folyamán az erőszak egyik céljává tenni. Egyszerűbben szólva: „*hamis nemzet*” alakítása a terv, a „szocialista nemzeté”, amely a szocializmus mint mítoszi tartalmú-lényegű berendezkedés, amely egy vizsgálhatatlan lelki-állapotot tesz független változóvá, érzelem és politikai cselekvés rövidre zárt, tömegmozgalommá silányított, „közérdekű” működésrendre redukált képlet kivitelezését szolgálja, elke-

rülve az egyén- és csoport-szintű érintettség, vagy érdekelttség és a társadalmi cselekvések közötti viszonyrendszer tüzetesebb elemzését.

Ahhoz, hogy tisztábban lássuk a hamis mítosz és hamis nemzet kreálásának indokait az irodalmi élményre épülő hatásmodellben, alapvetően fontos lenne belátni, milyen funkciót látnak el az érzelmek a politikai viselkedésben. A szerepelemzések, a nyelvi és szimbolikus folyamatok vizsgálatai nem követik eléggé következetesen azt, hogy az emberi csoportviselkedésben mely „mások” válnak fontossá az egyének számára, milyen társadalmi alkalmazkodóképességre van szükség az egyén szintjén, hogy az meg tudja felelni az irodalmi ideálok, hősiesített személyiség-mítoszok viselkedési repertoárjának és a hősi élet normáit a maga hétköznapi világában érdemi módon alkalmazni tudja minden egyed (Edelman 1997:4). A politikai interakcióknak sokféle formája lévén, a leggyakrabban a törvényi-végrehajtó és az államigazgatási-uralkodó mezőben helyezik el az egyént, a versengő elitek között pedig a gazdasági és (párt)politikai elitet képzelik irányadónak, tehát korántsem a műalkotások szerzőit. E két alapvető politikai magatartási alternatíva a *másság* elfogadásában aszerint tér el, milyen alku-pozícióban és egyensúly-képzetben véli meghatározhatónak azt, akit „másként” még tolerálni tud. Ilyen példák az irodalmi művek szintjén az emlékeztető Fejes Endre „*Rozsdatemető*”-jének Hábertler-családja, Kertész Ákos Makrája és Asperján György *Vészkiáratbejáratának* főszereplő legénykéje voltak, nem beszélve Konrád György, Moldova György, Berkovits György, Csalog Zsolt és mások szociografikus ihletettséggel munkásfiguráiról vagy deklasszáldottjairól, akiknek környezete a boldogtalanságtól az öngyilkossáig számos sikertelen alku-kapcsolatot kínált a virtigli magyar munkásmodellben hívőknek. A sikertelen (vagy éppenséggel valójában: a „sikerképtelen”) életutak ugyanis éppen abban a tartományban fogalmazódnak meg, amelyről a rendszermodell sikerességének garanciáját vélte felmutatni a „proletáregységet” építő szocialista kultúrideológia: az önérték és a munkálát örömei a másokhoz való viszonyban, a „*proletárnemzet*” építésének programjában éppen a másokra érvényes hitben feneklik meg, a távoli rendszerboldogság forrásából eredő intenzitásból táplálkozik, s alapja az ellenérdekű emberekkel való mindennapos kapcsolat. A „mások” ugyanis *nem komplex társadalmi lényekként* jelennek meg (sem az életben, sem az irodalomban), hanem egy absztrakt funkciót megtestesítő mivoltukban (úgyis mint engedelmesség, harcos remény, közhasznú tevékenység, mások boldogulása alapján érzett kollektív életöröm stb.). *S a mások és az én* tárgyként való felfogása - szemben a bonyolult, többarcú, ambivalens, tétovázó, esetlen stb. lényekkel - egy racionális irányítót, egy rétegzettségében is jól kezelt társadalom felügyelőjét tételezi. A valóságos társadalmi események azonban ezt nemigen igazolják. S amikor az irodalom is visszaigazolja ezt az állapotot, jobbra tiltás a hatalmi válasz (Konrád *Látogatóját* egy évtizedig nem engedték megjelenni), mivel „a félelmetes események ártalmas következményeket jeleznek; ilyen körülmények között az egyén számíthat akár fizikai, akár pszichológiai károsodásra... /.../ minél kevésbé befolyásosnak érzi magát valaki - azaz minél kevésbé képes kontrollálni vagy megbüntetni a frusztrációt okozó cselekvőt a kapott sérelemért -, annál inkább dominálni fog a félelem a dühvel szemben. /.../ A politika azonban gyakran kelti azt a hitet, hogy egy fenyegetett vagy frusztrált csoportnak a helyzete javítására irányuló törekvése széleskörű támogatásnak örvend, vagy hogy egy fölérendelt csoport méltánytalanul vagy igazságtalanul élvezi privilégiumait. Ebben az esetben ... a düh fog dominálni a félelem felett, ami valószínűsíti a nyílt ellenségeskedést és az agressziót” (Edelman 1997:6-7).

E leírás persze nem a szépliteratúrában végbemenő munkásállam-építési folyamatról szól, de izgalmas, ahogy összecsengenek a meta-teóriák a politikai pszichológiai tételekkel, s mindez rímeli a viselkedéstudományok és a kultúraelméletek számos érvére... Akiről tehát szó van, az mindig *a csoport, a mikrokultúra* - az egyén pusztán kóbor felfedező saját tájain...: „A

szubjektum nem az az eleve rendelkezésre álló pálya, melyen lejátszódik ez az „önmegfejtés”, hanem az a pont az emlékezetben, ahol a viselkedés szabályai egybegyűlnek. A szubjektum a szabályoknak való teljes alávetést kényszerítő aktusok, illetve a helyes cselekvés módját előíró szabályok gyűjtőedénye” (Foucault 1999: 358). S a szimbolikus politikai elemzés dimenzióit így egészíti ki Edelman: „Általános politikai kifejeződése ennek a szindrómának a fenyegetés észlelt forrásainak megszemélyesítése. Az a személy, aki aggódik, hogy elmozdítják társadalmi státuszából vagy állásából, esetleg képtelennek érzi magát arra, hogy megbirkózzon a személytelen gazdasági folyamatokkal, bürokratikus döntésekkel, melyek szintén fenyegető hatást eredményeznek, nem sok vigaszt talál abban, ha láthatatlan társadalmi folyamatokat hibáztathat. Ezért akkora a vonzereje az összeesküvés-mítosznak, mely szerint a bűnös vezetők és veszélyes rászedettjeik könnyedén azonosíthatók... /.../ Ezekben a helyzetekben sem az ellenség, sem a jóakarátú vezető nem komplex, ellentmondásos és empátiára képes emberként jelenik meg, inkább egy bizonyos szerep megtestesítőiként tekintenek rájuk” (Edelman 1997:7).

Ellenség, összeesküvés-mítosz, szereptudatos vezető, elbizonytalanodott osztályharcos, letiltott máskéntgondolkodó a „sikertelen munkás” - és a sikeres éppen ellenkezőleg. Ő az, aki Gladkov „*Cement*”-jét alkotja, aki a „jampik” elleni harcban megmutatja a proletárlélek nagyvonalúságát a negyvenes-hatvanas évek magyar játékfilmjeiben, s ő az, aki a helyes cselekvés modelljét nyújtja ajándékba a magyar proletárnak. Avagy: nem is csupán a magyarnak, hanem már előtte például a szovjetnek is, vagy az oroszoknak, akiről a „munkásirodalom” tematikájában viszonylag kevés mű születik, de aki jelen van a tolsztoji-dosztojevszkiji oeuvre-ben, s utána is. Pl.: a „remizovi szubkultúra „nem átlelkesítő”, hanem tárgyiasító jellegű, személytelen sajnálat, alászállás a „szubkulturális tér és tudat” szintjére, hit helyett hiedelmek, vallás helyett eretnokség, „belülről” és „lélekkel” ábrázolt személytelen létezés, a tömeglét irracionálisága, beleélő szubkulturális tudat megjelenítése, a világ az „én” kivetülése, gnoszticizmus által vállalt lélekmegváltás leszármazottainak rajza, a kisvilág és a kisember szükségképpen korlátozott léttapasztalata” (Szőke 1993). S hát ha egyszer ilyen szerencsétlen ez a szubkultúra, nem kell-e adni neki méltóbb példát, jelképi erejű hőst, népvezért, ha mindjárt megsokszorozva is...?!

A szocialista hős- és nemzeteszemély megjelenítése azon a „drámai színpadon” folyik, ahol a színházi (majdnem azt mondom: „cirkuszi”) retorika a szimbolikus cselekvéstartalomban jelenik meg, nem a valóságosban. „A dráma mint meggyőzés, a szónoki emelvénymint színpad” (Geertz 1994:277) ahhoz a nemzetépítési liturgiához tartozik, amely műfajiságában elmosódik, pontosabban összemosódik valami mással, az ideológiával, az információs és újraértékelési verseny részeként megjelenő kifejezési játékkal. „Az ideológiai érvelések mint történetírási kutatások jelennek meg /.../; az ismeretelméleti tanulmányok politikai traktátumok módjára íródnak...” (Geertz u.o. 268), a hatalom számára a társadalom nem egyszerűen mint eltaposni való sokaság konstituálódik, hanem mint „viselkedéstani szöveg”, amely talán megérti, elfogadja a politikai rituálék alapszabályait. Ez elmélet - miként a rituálé-elméletek többsége - azon alapul, hogy az ismert formák ismételt eljátszásában és átélésében, a közismertté tett hősök újramegjelenítésében nemcsak a cselekvés időleges és közös sajátosságai formálódnak, hanem az eredendően közösségi jellegű tartalmak örökségére (utalhatnánk itt Kun Béla vagy Ságvári Endre regényalakokká, édesbús történeti hősregényfőszereplővé válására, általános iskolai vagy középiskolai olvasókönyvek szövegrészleteiben is), mindezzel valami különös pontossággal érhető el, hogy a cselekvés, a példázat megváltoztatja az egyes nézeteket. (A folyamat Turner nyomán Geertz-nél kap teljesebb alakot, lásd Geertz 1994:268-282).

Kétségtelen, hogy a politikai manipuláció, az ideológiai tanítás, a rítusmagyarázat, a kritikai magatartás, a metahazugságok, a hihetetlen igazságok, a fenyegetések, a kínzások, a zsarolások és megfélemlítések, s mindaz, ami a politikai tartalmú befolyásolás eszköztárában egyáltalán megjelenhet, színes palettán volt megtalálható a hazai irodalompolitikai felfogásmódok 1945 és 1985 közötti időszakában. A társadalmi játszmák és stratégiai konfrontációk szintjének „fölemelése” a literatura magasába, voltaképpen dramatizált állampolitikai műfaját testesítette meg. A szubkulturálisan kialakított tér és idő a történelmi egzisztencia bizonytalanságait fogja át. Olyan képzelte kulturális egység veszi körül (például a politikai operákban, filmekben, regényekben és színpadon), amely voltaképpen nemcsak a politikai irányítás elvárásainak megfelelően változik, de a *szimbolikus cselekvések dramaturgiája* szerint és a társadalmi agórát helyettesítő funkcióban maguk a résztvevők is játszóí, szereplői, főhősei és rítuskövetői lesznek a társadalmi drámáknak. Turner szerint a társadalmi drámák „a társadalmi szervezet minden szintjén megtalálhatók, az államtól a családig”, konfliktusok váltják ki, ezek válságokat idéznek elő, amelyeket az elbizonytalanodó érzelmek miatt nem könnyű megoldani, s aki erre egyáltalán képes lehet, az a hatalom többféle ritualizált alakzata, mely pörpatvar, ellenségeskedés, áldozat, imádság formájában rendezve a problematikussá vált állapotot, végül is megteremti újra a status quo-t. S ha - mint Clifford Geertz Baliról hozott hasonlatában írja, ahol a hagyományos ind államigazgatást „színházi államnak” nevezi - végül is a státusról, tekintélyről, hatalomról és kormányzásról szól úgy, mint a rend újra-rendezésének intézményéről, amelynek működési folyamatát maga a társadalmi tömeg nem mint szájtáti sokaság asszisztálja végig, hanem ismétlődő formaváltozatokban megjelenő szerepvállaló, akinek funkciója éppen az, hogy a színpadi világot a valóság sokféleségével egészítse ki (Geertz 1994:276-279).

Geertz fölidézi, hogy „...minden egy meghatározott államelmélet dramatizált kinyilatkoztatásában fut össze...”, státus, hatalom, tekintély és kormány az istenek képét és hasonlatosságát használják föl vagy másolják is (mint a cár-atyuska helyett Sztálin, nemzetünk apja mint Rákosi, mindenki szövetségese mint Kádár, mindenki ellensége mint Tito, stb. - istenek világa ez!), „az állam a rend képét testesíti meg, modellt a benne élő egyének és saját maga számára, mellyel irányítja a társadalmat”. Az irányítási elgondolás a bámuló tömeg együtthullámozására számít, sőt közreműködésére, beleszólására épül, „...különösen a nagyszabású közös szertartások alkalmával - e burgundiai méretű politikai operákban, melyek az emberek szívében élnek - az élményt befolyásoló ‘átadjuk magunkat és megváltozunk’ típusú drámai erő az a hatalom, ami összefogja az államot. Valójában a közönség által újra és újra színpadra vitt és előadott ismétlődő forma változtatja az elméletet valósággá - persze csak egy bizonyos fokig, hisz egyetlen színház sem tökéletes”. (u.o. 279).

Talán túlzásnak tűnik a rövidre zárt analógia a „színházi állam” Bali példája nyomán a hazai politikatörténet egy átmeneti állapotát (hogy azt ne mondjam: rítusát) a műfajok közötti elmosódás, a mindent átható politikai teoretizálás eszmeköréhez asszociálni. Mint azt számos színházantropológiai áttekintésben láttuk (egyre utalok a konkrétság kedvéért, melyet „Szocialista sematizmus” címen Heltai Gyöngyi végzett el a szórakozató- és kabaré-ipar ideológus formaváltozásairól, Heltai 1997), a politikai gondolkodás és a sematikus értelmezések határai úgyszintén elmosódnak, vagyis párhuzamos megértésükhöz vagy utólagos analógiájukhoz szövegelemzésre van szükség. „Amikor beszélünk, kijelentéseink elszállnak - ahogy minden cselekvés - /.../ és éppolyan mulékonyak lesznek, mint tetteink” - vagyis megértésükhöz legalább a jelentésük feltárására van szükség, röviden: „a kimondott, s nem a mondás” rögzítésére, így ha az aktualitás már nem is, a jelentés megmarad. „A szövegfogalom papíroson rögzített vagy kőbe vésett dolgokon túlra történő kiterjesztésének van egy nagy előnye: figyelmünk arra a jelenségre irányul, hogy miként rögzül (jegyződik fel) a cselekvés,

mi ennek az eszköze és miben áll a működése, s mi tartozik a szociológiai értelmezés körébe abból a folyamatból, amikor az események jelentése rögzül, vagyis amikor a történelemből történelem, a gondolkodásból gondolat és a viselkedésből kultúra lesz. Amikor a társadalmi intézményeket, szokásokat és változásokat 'olvasható' dolgokként fogjuk fel, valójában teljesen megváltozik az effajta értelmezésről alkotott véleményünk, s gondolkodásunk inkább a fordító, a szövegmagyarázó vagy az ikonográfus, mintsem a tesztkészítő, a tényelemző vagy a közvéleménykutató gondolkodásmódjára kezd hasonlítani" (Geertz u.o. 280-281).

A geertzi módszer a filológust némiképp a szövegmagyarázó, lábjegyzetgyártó, ezoterikusságokat felmutató és átírásokat produkáló interpretátorhoz hasonlítja, „másodlagos szerzővé” avatja. Úgy vélem, a kortárs kultúrában és a saját kultúra jelentéstörténeteiben kurkászó antropológus is arra a szerepre vállalkozik, hogy a jelentések egyfajta „metaszintjét” keresi és rögzíti, szöveget szöveggel értelmez, magatartást követ a maga tartásával (hogy egy ilyen Hofer Tamás-i nyelvjátékot megengedjek itt magamnak), de a rögzített jelentések tanulmányozása számára is elkülönül a rögzítés társadalmi folyamatainak tanulmányozásától. Annak megnevezése tehát, hogyan rögzül a „mondásban” a „mondott”, a szövegösszefüggések és jelentések „specialistája” nem okvetlenül az „új filológia” híve, hanem a kulturálisan (vagy politikai) megformálódó szövegek, magatartások, minták, jelentéstartalmak történelmileg és jelentésség szempontjából megnevezhető viszonylataira utaló értelmező csupán, a szándék, a szövegközöttség és a szövegen túliság kontextusában keresi a (ma már talán feltárható) koherenciát. A szimbolikus konstrukciók értése vagy (át)értelmezése a kultúra jelenségeinek sokrétű kontextualizációja inkább, mint egyértelmű „megoldás”, tétova javaslat inkább, mint „megfejtés”, félig összetartó gondolatok halmaza inkább, mint a tettek és intézmények összefüggéseinek bizonyítéka.

Amikor főntebb a nemzet hamis-illuzionisztikus formájáról, az összerosott műfajok és jelentés-tartományok sajátosságairól írtam, voltaképp csak továbbgondoltam a sematikus hatalom-befolyás-mintakövetés képletet, s összességében úgy vélem, a kormányzati-ideológiai-politikai programosságnak bár megvolt a maga hatékonysága, „eredménye”, de megvoltak a védekezési eszközök, az értelmezési verseny más szereplői között is jelen voltak azok, akiknek ez a fajta kulturális beszédmód nem jelentett kötelező irányt és tartalmat. Az irodalom és az antropológia viszonyában szinte kézenfekvően kínálkozik a kulturális közvetítési módok „filológiai” felülete, az értelmezés dicsérete, a „másként tudás” kíváncsisága... Geertz is figyelmeztet arra, hogy a társadalmi eseményeknek mindig van oka, s maga a társadalomról való gondolkodás sem csak a tudás mibenlétéről árul el titkokat, hanem arról is, voltaképpen mit is akarunk tudni. Ezt pedig mélyebben meg lehet érteni, ha nem csupán társadalmi és politikai erőket tételezünk, mérhető hatalom-mennyiségeket regisztrálunk, hanem arra is felfigyelünk, milyen kifejezések, korszakos diskurzusok, aktuális hasonlatok és beszédfordulatok írják körül egyre pontosabban, mi is történhetett a jelenségek hátterében. S talán éppen ezáltal kerülhetünk el olyasféle hibákat, mint „a cél egyetemessége” nevében iránydrámákat, tendencia-regényeket, tanverseket megrendelő politikai cirkuszgázgatók, akiknek nem valódi célja a közösségi élet mozgatórugóinak megismerése, viszont célja a társadalmi csoportok jelentésszerű működésének alapján megérthető, elkötelezett tartalmú üzenetek szerinti mozgósítása és megváltoztatása. Ma már az is világosabb talán, hogy az *ideológia* - mint kulturális rendszer - *funkciója* kevésbé az uralkodók kiváltságosságának eszköze, hagyománya, sokkal kevésbé esélyes a közvetlen vagy áttételes befolyásolás, s még kevésbé az örökölt hagyományok direkt irányítása vagy kidolgozott kánonok előírása (Geertz 1994:48, 283-284). Hiszen a társadalom maga is „olvassa”, értelmezi az ideologikus szövegek

és formalizált politikai diskurzusok megjelenési formáit, sőt el is utasítja a számára érvénytelen jelentéstartalmakat - mint a „társadalmi dráma” egyik valódi szereplője, aktora.

Azt azért bátoríthatunk megállapítani, hogy maga a hatalmi politika is változtatott nyelvezetén, lecserélte üzeneteinek tartalmait, s maga az ideológia is elmosódott műfajjá lett korunkban. Elmosta a piac, a kommunikációs technológiák univerzális közléstartalmainak sokasága, a befolyásolás-modellek megannyi új formája - s az értelmezések, jelentéskölcsönzések egyre nehezebbé válnak szerte Nyugaton, mindenütt, ahol a politikai befolyásolás szintje kénytelen meghaladni a nemzeti kereteket. Amikor maga az univerzalizálódás, globalizálódás és kulturális diffúzió válik a közléstartományok átalakítójává, akkor a nemzetállami kereteket szorgalmazó országok java része más „olvasatát” adja a jelentéseknek. Ha megfigyeljük korunk latin-amerikai, közép-afrikai vagy éppenséggel közel-keleti irodalmi példák, írói sikerek és politikai-morális üzenetek hatását, azt észlelhetjük, hogy a nemzetfogalom talán még erőteljesebben elmaszatolódott, mint korábban. Talán alaposabb analízisekben, korszakos művek újraolvasása révén elérhetjük az elemzési felkészültségnek azt a fokát, amelyen a „hamis-nemzet” mint elmosódott műfaj könnyebben nyomon követhető. Végére is, itt olyan emberek közötti relációkról esik szó, amelyekben e jelenségek termelői, fogyasztói, értelmezői viszonyulnak a hozzájuk tartozó dolgokhoz... - s éppen nekünk, az antropológia nézőpontjából válik fontossá az, hogy *émikus* képet, a „fonémikus” tartalmakról leolvasható jelentésteret formáljunk az átélt-feltárt világról. Ha nem lehet „nemzeti” írónak vagy nemzeti művészetnek olyan távolságot teremtenie magától, amelyben az identitás hamissága könnyedén kiviláglik, talán a komplex kultúrák kutatóinak e téren vállalható felelőssége is hozzájárulhat a „mondásban” a „mondott” megfejtéséhez.

Hihetjük, hogy ma már nem megélni, hanem elképzelni és értelmezni kell csupán ezt az irodalomtörténeti és kommunikációs korszakot... Ám ha körbeesünk, egyhamar kiderül, mennyire nem a múlt, hanem a jelen történései (is) ezek...

Felhasznált irodalom

Bateson, Gregory 1958. Naven. Stanford University Press

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas 1999. A valóság társadalmi felépítése. Jászöveg Kiadó, Budapest.

Candido, Antonio 1995. On Literature and Society. Princeton University Press

Boglár Lajos - Ecsedy Csaba 1971. A társadalmi értékrendszer kérdései néhány szatmári faluban. Kézirat, 16 p.

Daniel, E. Valentine - Peck, Jeffrey M. (eds.) Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies. University of California Press, 1995.

Edelman, Murray 1964. Symbolic Uses of Politics. Urbana, University of Illinois Press, 3. fejezet.

Edelman, Murray 1997. Mítosz, érzelem és önfelfogás. =Elméleti szociológia, 1995/2. sz., Miskolc. Elektronikus forrás: www.mek.iif.hu [9 p.]

Foster, George M. 1969. Applied Anthropology. Boston, Little, Brown and Company, 38:56. p.

Foucault, Michel 1999. Nyelv a végtelenhez. Latin betűk kiadása, Debrecen.

- Geertz, Clifford** 1994. A művészet mint kulturális rendszer. In: Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest, 239-267. p.
- Geertz, Clifford** 1994. Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása. In: Az értelmezés hatalma. Századvég Kiadó, Budapest, 268-285. p.
- Ginsburg, Faye D. - Rapp, Ranya** (eds.) 1996. Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction. Princeton University Press.
- Harrison, Simon** 1995. Four Types of Symbolic Conflict. =The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 1., No. 2., June, 255-272. p.
- Heltai Gyöngyi** 1997. Szocialista sematizmus. MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális munkafüzetek 34., Budapest.
- Hofer Tamás** 1984. Történeti antropológia. Konferencia-bevezető. Antropológiai írások, 8-10. sz., MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7-19. p.
- Hofer Tamás - Niedermüller Péter** szerk. Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. 1988. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarságkutató Csoport, Budapest.
- Lewellen, Ted C.** 1983. Political Anthropology. An Introduction. Első fejezet, Massachusetts, Bergin and Garvey. /Fordítás: A.Gergely András szerk. Politikai antropológia - bevezetés. Kiadás alatt, kézirat, 11. p./
- Pesmen, Dale** 1995. Those Who Poke into My Soul: Bakhtin, Dostoevsky and the Anthropologist. /Előadás az Amerikai Antropológiai Társaság 94. Közgyűlésén, 1995. nov. 17./. In: Program, Washington, 60. p.
- Stewart, Kathleen** 1996. A Space on the Side of the Road. Princeton Univ. Press
- Szőke Katalin** 1993. Kultúra és „szubkultúra” viszonya Remizov munkásságában. =Hiány, áprilisi szám, 39-42. p.
- Turner, Victor** 1997. Liminalitás és Communitas. In: Zentai Violetta szerk. Politikai antropológia. Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Budapest, 51-63. p.

Skacok a sarkon /Egy városantropológiai felületről/

Könyvismertetés³

Évtizedek óta csak hallunk róla, csak hivatkozunk rá, s csupán néhány tucat megszállott társadalomkutató olvashatta talán angolul. Legalább egy évtizede fontos lenne ismernünk, hogy romló közállapotainkat jobban megérthessük, s mert egy évszázada egyre inkább meghatározóvá váló folyamatot világít át meggyőző élményerővel...

William Foote Whyte „*Utcasarki társadalom*” című könyvéről van szó, amelyet most kezébe vehet az olvasó (az Új Mandátum Könyvkiadó és a Max Weber Alapítvány jóvoltából), Vörös Miklós érzékeny fordításában. A kötet a városi társadalom egy (ma már fölöttébb) meghatározó jelenségéről, az etnikai és korosztályi kultúrák felületeinek, nagyvárosi csoportjainak találkozásáról, egymásra-hatásáról fest lenyűgöző részletességű intim tájképet.

Hogyan is lehetne egy tájkép intim? A jóféle képzavar szándékos itt. Ugyanis White mesterien komponálja meg a társadalmi összképet, de belülről hordja föl a körkép árnyalatait, mintha üvegfestményen dolgozna, mely kész műként majd kívülről, a többségi nézőpontból lesz szemlélhető. Horizontja szinte nagyvárosi tájkép, s közelképei lakásbelső és klubok, emberi kapcsolatok és társadalmi érdekkörök aprólékos rajzával válnak teljessé - számunkra kicsit imponálóan részletező tónusban. A társadalomrajztól, amelynek magyar hagyományait bőkezűbb osztályozók a szatmári adózó nép állapotáról készült reformkori leírásig, vagy legalább a Szabó Zoltán, Kovács Imre, Erdei Ferenc triász és még népiesebb kortársaik (Féja Géza, Illyés Gyula, Veress Péter) korszakos munkáikig vezetik vissza, megkíváncsit a „totalitás” bemutatása. A társadalomnéprajzi tájképektől a népies társadalmi irányultságú szociografikus irodalomig, majd a „*Magyarország felfedezése*” sorozat több tucatnyi kötetéből kivilágító, s a folyóirat-irodalom vagy a televíziós dokumentumfilmzés tradíciói alapján megerősített interpretációs módtól vélhetően számos tájékozódó olvasó és szakember egyaránt leginkább azt várja, hogy „nagyotált” és „premier plánt” egyaránt adjon a feltárni kívánt világról; vagyis hogy egyazon szerkezetbe illesszen makrofolyamatokat és mikrotörténeteket, ami minimum egy társadalmi terepen gyakorlattan mozgó dokumentumfilmes kamera és rugalmas operatőre lehetőségeivel ér fel, vagy olyan változtatható optikáival, amely azonos nézőpontból is képes az emberközelit és a teljes struktúrát egyképpen leírni.

Whyte a nagyvárosi (Chicago? Boston? Toledo? New Haven? - bármelyikben lehetne) utca-sarki társadalom bensőséges képét adja, szinte panoptikus teljességű bemutatóval. *Cornerville* a helyszín, s lehetne talán Berlin, Bristoll vagy Budapest is, ha nem lenne oly tipikusan amerikai mindahány jelenség, amelynek rajzát kapjuk. A szerző a bevándorolt olaszok etnoszféráját ábrázolja, a lakótelepi tömbökbe telepített menekültekét, a munkanélkülivé válókét, s körükből is leginkább a bandákba verődő fiatalokét. Amit a kötetből megtudhatunk róluk, s amit Whyte már 1941 és 1946 között számos szakmai cikkben megírt (majd utóbb e kötetben összefogva a téma egészét szélesebb könyvpiacra vitte és később többször is sikerrel kiadatta, a magyar kiadás a tizenegyedik amerikai után készült), az esetleg ma már alig-alig érdekelhet néhány szakmabelin túl kiterjedtebb olvasói köröket... Legalábbis első tekintetre

³ Az itt megjelenő írás lényegesen rövidített változata napvilágot látott az *Élet és Irodalom* 2000. október 20.-i számának 18. oldalán. Jelen formában itt olvasható először.

nem kínál a szerző sokkal többet, mint a harmincas évek közepének-végének munkátlanná lett, beilleszkedni vonakodva vagy reménytelenül próbáló, identitását újrakereső etnikai csoport szocioportréját... Ilyet pedig nemcsak az USA-ról, de Angliáról, Hollandiáról, Itáliáról és szinte egész Afrikáról vagy Dél-Amerikáról tanulmányok, kötetek százaiban elkészítettek, s amiről ezideig még nem jelent meg monográfia (pl. Kelet-Európáról), arról egyre több lát napvilágot napjainkban.

Ámde a társadalmi mikrojelenségek iránt fogékonyabb olvasó már néhány bekezdés után egykönnyen bekerül saját, ismeretlenül is ismerős világába: „A városnézés és a statisztika révén fölfedezhető, hogy a fürdőkádak ritkaságszámba mennek, hogy gyerekek szaladgálnak a szűk és elhanyagolt utcákon, hogy a fiatalok bűnözés aránya magas, a felnőttek között szinte mindenki érintett, és hogy a gazdasági válság idején a lakosság nagy része segélyből vagy közmunkákból élt”. Korunkban az ázsiai, észak- vagy közép-európai, mediterrán vagy latin-amerikai városok hihetetlen népességnövekedése, a lakosság (olykor) példátlan elszegényedése már szinte minden városra alkalmazhatóvá teszi e mondatokat, s a gazdasági válságok egymásra toluló hullámai szinte rendszerszerűvé tették „a szegénység kultúrájának” megjelenését.

Whyte, mint a harmincas évek végén szociológiai érdeklődést mutató társadalombúvár, aki a Chicagói Egyetemen a W. Lloyd Warner vezette „*Yankee City*”-kutatások egyik terepét kiválasztva, egy négyéves kutatói ösztöndíj révén jut el a tipikusnak mondható külvárosi társadalomba, amelyben a kiválasztott közösség és a vezetői szerep tanulmányozására szánja el magát. Közben mindenkit, magát az amerikai „makrogazdaságot” és mikrotársadalmat egyaránt nyomasztja a munkanélküliség és a jövőkép-nélküliség perspektívája, s hatalmas társadalmi tömegeket bizonytalanít el a remény, hogy egyszer majd valamitől jobb lesz nekik... Nagyjából erről szól Whyte kötete, s ha nem volna túl olcsó a párhuzam, arra utalnék: gyanakszom, miért éppen most jelent-jelenhetett meg az a kötet magyar nyelven, amikor a hazai makrogazdaságot és mikrotársadalmat épp imígyen fenyegetik a gondok és kilátástalanságok... Úgyhogy akit egyáltalán érdekel a társadalom, a másoké vagy a magáé, a régieké vagy a mostaniaké, az egykönnyen rálel Whyte szakzsargontól megóvott prózájára, s rátalálhat napjaink megoldandó kérdései mellett a társadalomtudományok egyik követendő mintakutatására is.

Cornerville, az „utcasarki város” (valójában városrész) mindössze pár percnyi sétaút a főutctól, de aki vállalkozik erre a rövid kiruccanásra, az ismerősből az ismeretlenbe, áttekinthetőből a szövevényesbe, csillogó felszínből a piszkosszürke mélybe, az elit világából a prolivilágba csöppen. Miként a reménytelenek, kiszolgáltatottak, menedékesek, aluliskolázottak közegébe sétál át, s az etnoszféra nehezen érthető rejtelseibe ereszkedik, aki Budapest, Miskolc vagy Szeged főutcájáról lekanyarodik, s eloldalaz vagy öt saroknyit az utcasarki gang-ek sűrűjébe... - úgy tesz White is, aki szociológusként a könnyedén fölkapott információk publicisztikai miliójából és a méretes íróasztalok tervezői világából letér a tudományos főútról, s megtelepszik az olasz szegénynegyed egy kis utcájában, hogy a maga megfigyeléseire támaszkodhasson, a maga élményeivel hitelesítsen, vagyis a maga módszereivel tárja föl azt, amit oly sokan kutattak már, de amiről keveseknek sikerült életteli és részleteiben is igaz képet adnia.

Az ismeretlenül is ismerős világ a saját környezetünkben persze nem menekült olasz családokból áll. Hanem görögökből, kínaiakból, romákból, erdélyiekből, törökökből, s más útrakelt, megtelepülni és túlélni vágyó emberekből, családokból, szubkultúrákból. Whyte szinte szerény alcímként illeszti az „utcasarki” alá: „*egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete*” - s a könyv fejezetei, gondolatmenete, eseménykövetése valóban körül is rajzolja

a szociális szerkezetet. Abból indul el, amit és ahogyan a sarkon ácsorgó, időt mulató, unalmat osztató, társas magányba öltözködő srácok mondanak, gondolnak és kifejeznek. Ott folytatja, ahol ők töltik napjaikat: a szűk lakásokban, a nyomasztó kiskocsmákban, a borbélyüzletben, a moziban vagy a tekepályán. Velük ácsorog, hallgatja és meginterjúvolja őket, elkíséri a bandát a baseball-meccsre, az amatőr színpadra, a politikai gyűlésekre, a munkaerőhivatalba, a művházi rendezvényszervezők és szociális munkások közé. Velük iszik, koplal, szórakozik, unatkozik, velük osztja meg pénzét - ahogy azt a csapatszellem kívánja -, vitázik értük és ellenük, megfigyel és regisztrál, szerkezeti modellbe illeszti a szereplőket, nyomon követi változásaikat, szerepmódosulásait, csoport-életrajzuk megalkotójává szegődik.

Csupán irigyelni lehet, ahogy szociológusi, városantropológusi, munkásnéprajzosi tudástárat egyszerre képes mozgósítani, s megtestesíti azt a kutatót, aki nem a „ragadd meg és fuss!” technikájával dolgozik, nem „hétvégi társadalomkutatóként” gyűjti adatait, hanem a Harvard ösztöndíjasaként is inkább kiadó szobát szerez és tetteleg betelepül abba a társadalmi közegbe, amelyről érvényes tudást kíván szerezni. A „résztvevő megfigyelésnek” ez a módja, a tájékozódásnak ez a bátorsága nemcsak az olvasót, hanem magát a bandát, a sarki fiúkat, a kutató társadalmi csoportot is leveszi a lábáról. Így történhet meg, hogy bár Whyte cseppet sem olasz, szinte családtaggá fogadják szállásadói, bár nem gang-ster, mégis kiküzdí helyét a sarki bandában és bemerészkedik a helyi politikai közélet bugyraiba, s bár nem is fiatal munkanélküli, mégis híven közvetíti a bizonytalan holnapok társadalmának erőfölényen és alkalmazkodási modelleken alapuló belső világát. A geng belső szerkezete és farkastörvényei, a megrekedtek és a feltörekvők viselkedési szabályai, szerepei és normái, klubjai és szórakozási alkalmai, vagy vitái és boldogulásai, széthullásai és átszerveződése válnak áttetszővé előttünk Whyte csoporttagként elbeszélte megfigyelései alapján. Ahogy a közösségek egybeverődnek, s a szinte kizárólag maszkulin társadalom folyamatosan átstrukturálódik, ahogy kiszorulnak egy-egy utcasarkokról vagy birtokba veszik a másikat, s amiként a tanulékonyabbak kiemelkednek, olykor ellenérdeklétté válnak vagy belső uralomra törnek, az mind finom társadalomlélektani ecsetvonásokkal kerül a kötet lapjaira. Ahogyan mindez az intim kapcsolatháló a kulturális, piaci vagy politikai érdekerők hatása alá kerül, az a társadalomszerkezet tartópilléreit, egyén és csoport, környezet és korszak kölcsönkapcsolatait mutatja meg roppant érdekes belső mechanizmusok felvázolásával.

Cornerville mindenütt ott van. A legközelebbi utcasarki társadalom éppenséggel az ablakomból látható. Whyte olasz szegénynegyede alig változott - már ami az álldigálást, kavicsrugdosást, füstölgést, csajozást, belső rivalizálásokat, falkavezéri státuszért folyó cseleket illeti. Leginkább a frizurák alakultak át, hódít a sünire felnyírt és a tar felület, s a zokni nélküli márkás sportcipő vette át az amcsi gengszter-elegancia topisabb köreinek külső meghatározó jegyeit. Talán kevesebb a bál és a „tök jó buli”, mint a harmincas években, talán több a fiatalon perspektívatlanúvá vált személyiség, s az amerikai bandák sportszerű vetélkedései (teke, baseball) és a perszonális győzelmek helyett inkább uralkodik a technika fölénye: az autó-felspéciző buherálótól a rinocéroszvadász terepjárósíig mind ugyanazon kortárs csoportba tartozik immár, a mobiltelefon is személyiségvarázs-hordozó szerepre érdemesült. Talán kevesebb az értékelvű viadal az utcasarkok között - de több a sunyi lövöldözés; kevesebb a szakmunkásiskolába áhítozó vagy továbbtanulni próbáló - de több a tetoválásaival tolakodó személyiség... Az utcasarkiság (lényegét, értékét, üzeneteit tekintve) összességében szinte semmit sem módosult hatvan év alatt. Bár, az is igaz, hogy az ígéret földjéről ennyi idő alatt (talán kétszer is) átköltözött a mi sarkunkra, amely az első emelet magasából nézve talán még mindig kevésbé tűnik ígéretesnek... Ez már nem „tisza Amerika”...

Whyte-é viszont igen. „...Az utcasarki társadalom konkrét emberekről, élethelyzetekről és eseményekről szól. Cornerville-ről akartam írni. Rájöttem azonban, hogy a Cornerville-ről

csak akkor tehetek általános kijelentéseket, ha képes vagyok felülemelkedni az egyénekről és csoportokról rendelkezésemre álló adatok többségén. Sokáig tartott, míg végre megértettem, hogy az egyes emberek és csoportjaik történetének elmondásával minden más módszernél jobban le tudom festeni Cornerville életét” - írja a kötet felhangolójában. Szándéka szerint szociológiai „felmérést” végez, megkeresi és meg is nyeri magának a bandavezért a kutatásban való résztvállalásra, aki azután „barátjaként” mutatja be, s ennél több legitimitásra később sem lesz már szüksége. A vezér, Doki azonban pályát (vagyis élethelyzetet, időbeosztást, perspektívát) vált, védőszárnyait vagy legalább röpte irányát másfelé fordítja, s maga a csoport is szétesik. Whyte a csoportkapcsolatok rendszerét, a belső hálózatok és érdekeltségek pályáit igénybe véve ekkor más, közeli csoportokhoz tér át, s egyszerre több utca, több sarok több mikrotársadalmát térképezi fel, hogy azután a kerületi, önkormányzati politika szintjén számos csoportképviselővel, szerencsevadással újra összefusson. „Az idő maga is kutatásom egyik legfontosabb alkotóeleme. A különféle csoportokat az idő múlásának függvényében, átalakulásukban és változásukban figyeltem meg, írtam le és elemeztem. Úgy tűnt, hogy hosszabb időn át tartó megfigyelés révén sokkal hatékonyabban tudtam megmagyarázni a férfiak viselkedését, mintha csak egy adott időpillanatban kaptam volna el őket. Más szóval, fénykép helyett mozgófilmet készítettem róluk” - vallja a szerző. S a maga eseménykövető, interjúkészítő, megértő megfigyeléseket „sűrű leírásban” rögzítő állapotrajza nemcsak egy amerikai utcasarok portréfilmjévé egészül ki, hanem a beavatottság birtokában megkomponált *helyi társadalom*-rajz, szubkulturális összkép kerekedik ki belőle. A szociológiai, közgazdasági és szegénynegyedi lakásgazdaságtannal kapcsolatos ismeretek az első időkben teljességgel hasznavehetetleneknek bizonyultak számára, midőn adatfelvételért bekopogtatva az elutasítás élményét, vagy a szállodai konzumlányok körében a nevetségessé válást kapta válaszul. Végül is az érdeklődés, a kíváncsiság, az őszinte befogadás- és megismerésvágy segíti közelebb a srácokhoz, a galerihez, amely nem adta olcsón magát, de nem is ette meg reggelire a kutatót. A „résztvevő megfigyelési gyakorlat”, ahogy terepmunkáját Whyte nevezi, egyre inkább csak ürügy volt, a sarki lét pedig életformává lett, mint ama közeg számára, amelyet éppen vizsgált. A bandát éppenséggel nem zavarta a kutatói tekintet, az alkotói és megismerői program hidegen hagyta, de a tagok viselkedésmintái, együttműködésük és támogató szándékuk az idővel arányosan vált természetessé. Vagyis az alkalmazkodni képes, ellenségességet és okvetetlenkedést mellőző kutatói attitűd végül is sikerre vitte a szerző informálódási stratégiáját. S miközben a banda-lét leírása is impozánsra kerekedett, miközben a vizsgálandó terület emberarcot kapott és barátkozni kezdett, pénzt kért kölcsön, versenyhelyzeteket teremtett és harmónia megteremtésére törekedett, sajátos módon a kutatás is mélyebbre ereszkedett. Sajnos, mindössze a kötet utolsó ötöde az a *módszertani* rész, amelyből magáról a megközelítésmódról, a rutin-technikákat fölválto emberbaráti liezonokról értesülünk; viszont talán a leghasznosabb is egyben, amit azóta sem múltak felül a nagyobb számban elkészített egyéb felmérések, sem amerikaiak, sem hazaiak. Ami különösen tanulságos Whyte módszerében, azt némi távolságtartással egyértelműen a hazai városszociológiai kutatások módszertani hiányosságaként definiálhatjuk, ez pedig maga a geng csoport-szerveződési szintjeinek, tónusainak, okainak és változásainak leírása, ami nem nélkülözheti az állandó köztük-létet. A geng klikkjeinek vizsgálata, az utcasarki élet struktúra-szervező elemeinek pusztá megnevezése is azt a beleérző magatartást igényli, amely a kisgyermekkoruktól harmincas éveikig együtt lézengő srácok megismerésében elemi fontosságú: elfogadtatni magunkat, vállalni a tudós szerep és a kutatói érdeklődés iránti ellenszenvből fakadó tartózkodást, elterelni a figyelmet a személyiség nyitottsága és készségei segítségével abba az emberi együttlét szabta légkörbe, ahol a személyesség és érintettség nem bűn, nem hátrány, hanem a lét velejárója. A társasági élet nem kínál bizalmat sem ebben, sem más közegben, az életmódot kutató ezért csupán szívességek, segítségnyújtás, baráti gesztusok,

önfeltárlkozás révén szerezhethet minimális jovialitást vagy bizalmi alapú kapcsolatot. A geng életében az együttlét, a falkahűség, a szótartás a legfőbb érték, s vannak persze a belső hierarchia által szervezett erőviszonyok, meg a külső hatások elleni kollektív védekezés, de ebben ki-ki önálló lehet - a lényeg az, hogy a vezér pozitív tulajdonságai és ítélőképessége egyensúlyban tartsa a csoportot, emberi teljesítménye igazolni tudja pozícióját. Mindez korántsem statikus, a tagok olykor kiválnak, áthúznak egy másik genghez, s ekkor a közös cselekvések rendjét új alapokra kell helyeznie a vezérnek, hogy a csoportegyensúly megmaradjon. Az egyén mentális jóléte ugyanakkor az a legfőbb érték, amely tartósítja az egységet és fenntartja az állandóságot. Whyte az állandóságok egyikeként a cornerville-iek számára kínálgató hierarchikus szervezet, az egymás iránti elkötelezettség és egyfajta ünnepélyességgel fenntartott világképi egység momentumait nevezi meg alaptényezőkként, ünnepek és hétköznapiak, beilleszkedés és lojalitás szervező erejeként. Abban a társadalomban (amilyen például az olasz, ahonnan a cornerville-i geng tagjai származtak, s ahonnan majd minden csoport a maga kisvárosi-falusi festájával érkezett) a szegénynegyedi társadalmak egyik fő problémája a közösség szervezetlensége, „hontalansága”, átmeneti státusa, de még fontosabb konfliktushelyzet feszül a városnegyedek körülvevő „tipikus amerikai” életmód és feltörekvés-ideál, valamint a gengek belső szerveződésének adaptációs stratégiái között. Whyte abban mond újat, hogy az amerikai társadalomban sokra tartott mobilitás-képességet fölmutatni nehezen tudó, a társadalmi ranglétra legalsó fokára is alig föllépő srácok között a bevándorló-státusz egzisztenciális és humán(us) háttérét világította meg a résztvevő kutató szemszögéből. Egyebek közt azt is megfogalmazva, amit az antropológus rendszerint már szégyell megtenni: miként lehet „beledumálni” a társadalom korlátolt középosztályi és politikai vezetőinek stratégiájába, akik számára „érthetetlen” maradt, hogy „miért nem képesek ezek az emberek végre levetni olaszságukat?”, miért nem tudnak maguk közül vezért kiválasztani, aki a politikai palettán megjelenhet, följebb juthat, fölléphet a társadalmi ranglétrára, s ha szerencséje van és befut a helyi választási piacra, akkor ott majd képviselheti övéit is...? Whyte kellőképpen személyes kutatómódszertani válasza éppen ennek nehézségeiről és lehetetlenségeiről szól - vétek lenne néhány mondatban összefoglalni mintegy nyolcvan oldalnyi terepmunka-módszertant, amely végül is a megismerés intimitásán túl az egyensúlyozás művészetét, az időközben rugalmasan változtatott kutatási tervet, a terephez igazított és a problémák megnevezésére hangolt magatartást is magába foglalta. Nem indult ki - vagy nem csak abból indult ki - készen kapott tudásokból, más térségekben és más emberekkel végzett kutatások szakirodalmából, hanem élő emberekről és élő helyzetekből építette föl tapasztalati anyagát. S ezzel nemcsak beírta magát a városantropológia alapvető szakirodalmába, de nehezen meghaladható példát mutatott fel arról, mire vállalkozhat az antropológia, ha eredményeit kérdéseknek, tudás-tárát újravizsgálandónak, s korábbi válaszait rész-ismereteknek tekinti.

Whyte-ot jobbra egykönnyű szerzőnek tarthatja a szakirodalom olvasója, s bár írt egy komolyabb művet a pénz és a motivációk viszonyáról, ez vélhetően így is van. Az utcasarki világot viszont valószínűleg senki sem írta meg részletesebben, a kapitalizmus-kori városfejlődés velejáróira (tömegességre, migrációkra, csoport- vagy osztálykonfliktusokra) pedig ma már mindenki evidens jelenséggé gondol, anélkül, hogy mélyebben megismerni vágyná. White ma valószínűleg városantropológusnak nevezné magát. S igaza is lenne: a társadalmi struktúrát, vagyis a kis- és nagycsoportok rétegződését a térbeliséggel összefüggésben vizsgáló mai kutatók is ugyanezt és ugyanígy elemzik, ha jól végzik munkájukat, ha a csoportokon belüli nyomás és a környezet viszonyában érvényeset akarnak mondani, s ha egyáltalán sikerült a kulturális és mentális elemek mélyéig eljutniuk az adott társadalmi csoport megértésében, vagy ha szélesebb kulturális horizonton rajzolják meg a városszéli szubkulturák hétköznapi világát.

Whyte példát mutatott, ha „iskolát” nem is teremtett. Főműve a „primitív törzseket tanulmányozó antropológia” bevitele révén kiemelkedő alkotás maradt a nagyvárosi társadalmak rétegződéskutatásába, az etnikai szubkultúrák és társas csoportkapcsolati elemzések iránt érdeklődő olvasók, szakemberek számára. Az utcasarki társadalom köztünk van, szereplői is részben mi vagyunk... - ötven év múltán, s a mai hazai New Deal korszakában is...

Antropológiai kalandozások /Sárkány Mihály tanulmányköteteiről/⁴

Elszomorítóan egyenlőtlenek a tudományágak.

Amikor napjaink természettudományi alapkérdései közt egyre több van, amelyre a pusztaszcientikus határok közt nem adható emberléptékű válasz, szinte kézenfekvően előkaphatóak a társadalom- és embertudományi viták, merengések és megfontolások, melyek viszont (hálából vagy keletkezőtörténetük okán) nemegyszer a természettudományok rendszeréhez, logikájához, kalkulatív értékeihez fordulnak a maguk érvei közt. A társadalmak gazdaságának, a technika és a környezet ökonómiájának kategóriái közt ezért megannyi érvényes érvet, kész tételt, klasszikus teóriát talál az, aki „visszanyúl” írásaikért. De e gondolkodási hagyománykövetés nem mindig talál toleráns fogadtatásra... Éppen a nemzetgazdaság és a piac összefüggéseiben kialakított gondolkodási hagyomány, az értéktörvények és a csere-folyamatok klasszikus közgazdasági irodalma volt az egyik, világnézeteket megosztó vitalap. Ezért azután aki a mindössze félszáz esztendő gazdasági antropológia tanulmányozására adja a fejét, az nemcsak a törzsi társadalmak gazdaságáról szóló termelési, csere- és fogyasztási kapcsolatok, értékek és tevékenységformák megértésére vállalkozik (adott esetben egy gyarmatokkal nemigen rendelkező országban, amilyen Magyarország is), hanem beleütközik a kutató elődök felfogásmódjainak korlátaiba, sajátos értelmezéseibe, világméreteinek korlátosságába, vagy épp világnézetének irányzatosságába, „érvényességi” határaiba.

Így járhatott Sárkány Mihály is, aki 1967-68-ban egyetemi szakdolgozatba fogott *A közösségek közti csere* témakörében, s szükségképp ott találta magát, ahol a marxi gondolati hagyomány Somló Bódog, Polányi Károly, E.E. LeClair és M. Herskovits nézeteiben ütközött meg B. Malinowski trobriandi cserehálózat-elemzésének és M. Mauss ajándék-fogalmának kutatási tapasztalatával.

Sárkány (akkor huszonegy éves egyetemi hallgatóként) aligha vállalkozhatott a politikai gazdaságtan hagyományainak komplex felülvizsgálatára, s a korszak politikai-oktatási-kulturális rendszerében a gazdaságantropológia gazdaság-tudományi kategóriákat módosító, az alkalmazás korlátaira rámutató kritikai felhangjait nehezen is pengethette volna meg. Mindazonáltal a negyedszázados korú munka ma sem érvénytelen, terminológiai tisztasága, összehasonlító szándéka és monográfia-igényű összegző fejezete korántsem veszített elfogadhatóságából. Sőt, minthogy e tárgykör kutatói lényegében ma is hiányoznak a társadalomtudományok művelői közül, a szerző megmaradt első és egyetlennek, vállalva a diszciplína alapjainak hazai lerakását és biztosabbá tételét.

Az MTA Néprajzi Kutatócsoport „*Magyar Etnológia*” sorozatának 2. köteteként (1998-ban) közreadott műben Sárkány a szociálintropológiában elfogadottnak számító megoldással él: kis számú példán ugyan, de az összehasonlító módszer előnyeire támaszkodva követi az ajándékcseré intézményének leírását azoknál a népeknél, amelyeknél „a társadalmi élet egyéb területeivel való összefüggését, meghatározottságát a kultúra egészében, és hatását a társadalom életére” éppen a közösségek közötti csereviszonyok fejezik ki a leginkább. Négy társadalom példáján fejti ki a cserekapcsolati viszonyok kulturális és gazdasági beágyazottságait: Északkelet-Arnhelmföld lakóit, az okiotokat, a Trobriand-szigetieket és a lovedukat

⁴ Ismertetőim rövidebb változata a *Műhely* című győri kulturális folyóirat számára készült, bővebb anyaga itt jelenik meg először.

hasonlítja össze, előbb bemutatva a társadalmak és környezetük, gazdálkodásuk és struktúrájuk, vallásrendszerük és nem-gazdasági intézményeik összefüggéseit, majd a csere egészét és a csereügyletek anyagi, személyi, tulajdoni és tudati feltételeit foglalja össze. Vitathatónak tartja mindeme részletes leírás egészét, de tudomásul veszi-veteti, hogy bármely más rendszerben kínálna értékelési szempontjait, amúgy is vitatható felületet hagyna a tárgyalt társadalmak komplexitásának leírását elváró szakmai kritériumok felől.

Lévén szó immár nem a minap megjelenő kötetről (1998), ehelyütt abba is hagyom Sárkány történeti (és tudománytörténeti) értékű szakdolgozatának (avatatlan) értékelését. Annál is inkább, mivel új kötete szinte folytatása, de immár a komplexitás értelmében teljesebb értékű taglalása a gazdaságantropológia által felvetett kérdéseknek. Két kérdés azonban még mindig hátravan: az egyik az életmű-jellegű kiadványok, a régvolt gondolatok érvényességének újratárgyalása, mely elemi igénye lehet mind a tudós társadalomnak, mind pedig az önmaga fejlődését bemutatni kívánó szerzői-kutatói vagy diszciplináris stratégiának. Sárkány e téren kétségkívül jól vizsgázott - ha szabad a kívülállónak, a diszciplína e szakterületén avatatlan recenzensnek „osztályzatot adnia” -, hiszen a közösségi csereviszonyok mai irodalma sem szárnyalta túl Sárkány 68-as szintjét, illetve összegző-összehasonlító módszerét sem kellett alapvetően újraformulálnia, ma is elfogadható minőséget komponált 25 évvel ezelőtt. A másik kérdés, amely a kötet kapcsán fölvethető, éppen a tudományágak fejlődéstörténete és ennek lehetséges beágyazottsága, legitimitása, interdiszciplináris rangja. Ugyanis roppant izgalmas tudományelméleti probléma lenne egyszer elmerengeni azon: miért van úgy, hogy a természettudományok érvényességét, értékét, s egész modernitásunkhoz való viszonyát olyan belső, innovációs érzékenységgel méri, amely nemhogy a mai napi legfrissebb eredményeket és érvényes tudást szomjazó igényeinket, de egyenesen már holnapi tudásunk alapjait látja megtestesülni egy-egy ismeretágban - ugyanakkor a társadalomkutatások terén ez korántsem így érvényesül. E tájon a holnapi tudás olykor vaskos gyökerekkel a múltba kapaszkodik, s megújulni sem tud másként, mint effajta tradíció követőjeként. Ez az „innováció-képtelenség” azonban nem hátránya, hanem erénye is lehet.

Mindez még feltűnőbb, ha növeljük a kontrasztot a tudományágak fejlődése, belső gazdagsága és társadalmi vagy intézményes rangjuk alakulása körül. Idén lesz 10 esztendeje, hogy az ELTE Bölcsészkarán kulturális antropológusok képzése indult rangos hazai és külföldi tudósgárdával, egy épphogy csak megtűrt státusú diszciplína hazai intézményesítésének kezdeményezőivel, s ma már félszázat is meghaladja a szakmájukban elhelyezkedni nem tudó diplomás antropológusok száma. Tavaly történt meg a tanszékalapító Boglár Lajos nagydoktori disszertációjának védelme, aki végül is a *szociológusok* közé került besorolásra - mert a hazai Universitas és az Akadémia nem ismeri (el, fel) az antropológiai diszciplínát, mint a komplex kultúrakutatás vagy „kulturológia” önálló tudásterületét, amely nem történelmi (de történeti is), nem néprajzi (de népszokásleíró is), nem szociológiai (de társadalomszerkezeti összefüggésekben gondolkodik), nem társadalomlélektani (de témaköreinek megértésében számos szociálpszichológusra épít), végül nem kisebbségtudományi (bár fő témaköreinek jókora hányada minoritások megismerését célozza meg). A hazai elfogadáshoz képest ma már számos irányzata, iskolája, ágazata vagy tematikus elméleti köre van a hajdani „jelzőnélküli” antropológiának, úgyis mint szociál-, politikai-, város-, vallás-, gazdaság-, történeti, filozófiai, pszichológiai vagy vizuális antropológia.

Az akadémiák persze sosem voltak híresek új felfogások iránti érzékenységről - s nemcsak nálunk, de a fényes Nyugaton sem. Így a kulturális antropológia egyetemes története sem szűkölködik meg-nem-értések és félremagyarázások eseményeiben. Épp ezért üdvözlendő kellő hangsúllyal az a most megjelent kötet, mely szerényen tanúsítja, hogy antropológiai kutatás és elméleti érzékenységek míves kidolgozása mintegy huszonöt éve folyik már

minálunk. Sárkány Mihály könyve, a „*Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*” (L'Harmattan, 2000.) mintegy akaratlanul is azt bizonyítja, hogy e fiatal tudományág nem ok nélkül alakult ki, hisz tudásanyaga nem pótolható más diszciplínákból, komplexitása nem helyettesíthető más területek rész-ismereteiből. Az akaratlan bizonyosság pedig itt részben a szerző szándéka, részben a tanulmány-összeállítás üzenete is.

Sárkány kötetében az írások java része már megjelent. Másodközlésről, mintegy az életmű összefoglalásáról van szó tehát, lévén a mostani kiadáshoz alig igazított dolgozatokból áll össze a kötet, egy kivételével, mely a legújabb szakmai problematikák felé vezeti a korábbi írások gondolati vezérfonalát. Az újrakiadás nem szorulna okvetlenül indoklásra napjaink könyvkiadási gyakorlatában, a szerző előszavából azonban megtudjuk, hogy az 1970-1991 között kelt írások még a kulturális antropológia egyetemi-tudományos intézményesülése előtt születtek, korszerűsítésükre is volna mód, de szándékolt volt a korabeli szemléletmódot tükröző, a tudományág belső fejlődését is reprezentáló eredeti tanulmány-tartalmak megőrzése. A kötet elemzései közt olyan, ma már nehezen vagy sehogysem elérhető alapkönyvek méltatásai vagy egyre közismertebb szerzők életmű-értékelései is szerepelnek, mint amilyen Leslie A. White, Julian H. Steward vagy Claude Lévi-Strauss. A szemléletmódjukat bemutató, főműveikhez előszóként szolgáló, vagy pályájukat egészében értékelő írások ugyanakkor a kultúrafelfogások, az etnikum-értelmezések, az ökológiai vagy modernizációs folyamatok átfogó bemutatásaként is megállják helyüket itt. Sárkány írásai első megjelenésükkor keretet, tudományos nézőpontot vagy szakmai reprezentációt, szerepvállalást szolgáltak inkább. Így, egy kötetbe válogatva pedig az első és legkomplexebb körképet adják magyar nyelven az angolszász szociálintropológiáról, ami a hazai kulturális és szociális antropológiai szakirodalmi ellátottságot tekintve korántsem csekély teljesítmény.

Joggal firtatja az olvasó: mi különbség van a kultúratudomány filozófiai alapozottságú német és európai történeti gondolkodásmódokat tükröző más etnográfiai-etnológiai szemlélődésírányok, valamint a (Sárkány által minden előforduláskor hangsúlyosan elválasztott) *kulturális és szociális antropológia* között...?

„Francia nyelvterületen a Durkheim köré csoportosuló szociológusok munkássága következtében és hatására kibontakozott egy olyan kutatási irány, amely a kulturális jelenségeket nem a múltból kívánta levezetni, hanem a társadalom felépítéséből és működéséből kívánta megmagyarázni, ehhez azonban mások leírásait használta fel.

Az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában az embert átfogóan tanulmányozó antropológián belül különül el a kulturális illetve a szociálintropológia, amelynek eredőit ugyanúgy a 18. századi előzményekig vezetik vissza művelőik, mint az általános etnológiát európai kortársaik, akikkel akkor még szoros kapcsolatot tartottak. /.../ miközben a valóság feltárásával az antropológus kiszolgálta a gyarmati rendszert, egyben ‘vonakodó imperialista is volt’, aki megkísérelte védeni a törzsi társadalmakat és az azokban élők emberi méltóságát személyes fellépésével, de még inkább tudományos eredményeivel, amelyekkel bizonyította az emberiség egységét... /.../ A kulturális és szociálintropológia elméletek által irányított, probléma-centrikus tudománnyá vált, amely a megoldásokat a kultúra és a társadalom holisztikus felfogására építve keresi, és a hasonló irányultságú társadalomtudományok (közgazdaságtan, szociológia, szociálpszichológia) felé közelít, míg az európai néprajzi tudományok, függetlenül attól, hogy saját vagy más kultúra lett vizsgálatuk tárgya, jobbra a történeti-filológiai vizsgálódás mellett tartottak ki az atomisztikus kultúrafelfogás jegyében” - írja Sárkány.

Természetesen ennél sokkal árnyaltabb és részletezőbb áttekintést kapunk a kötetben, amely végül is egyszerre lett egyetemi tankönyv és forrásmű, életmű-vázlat és szerzői alkotás, ahogyan számos nyugati antropológus elméleti igényű, teóriákkal polemizáló és önálló kutatásokra is épülő könyvének szerkezetében azt megszoktuk. Sárkány nemcsak „megolvassa” a klasszikusok néhány munkáját, hanem összegez is, nemcsak tereptapasztalatokat ismertet, hanem szakmai vitákra is reflektál, s nem csupán választ ad, de kérdez is - az antropológia igen karakteres szerepvállalása nyomán, egyszer-másszor összehasonlító szándékkal, olykor száraz dialektikával, máskor visszafogott iróniával. Kötete egészét tekintve semmiképp sem pusztán „tanulmánygyűjtemény”, hanem széles merítésű minta a kultúrákat, társadalmi rendszereket, érdeklődésmódokat és megannyi interpretációs nyelvezetet egyszerre felmutató antropológiai gondolkodás-tartományból.

Anélkül, hogy Sárkány kötetének egészéről vagy akár csak egyes tanulmányainak gondolatgazdag közegéből érdemben ragadhatnánk ki a fő gondolatmenetet, érdemes itt rövid megidézését vállalni annak a gondolatkörnek, amely a komplex társadalmak szociálandropológiai vizsgálatáról szól. Sárkány itt egyértelműen kimutatja, hogy a szociálandropológia a későn intézményesülő, a huszadik század hajnalán talpra álló tudományágak közé sorolható, s ezért a társadalomtudományi téma- vagy munkamegosztásban immár kialakultnak nevezhető diszciplináris tagoltságához alkalmazkodva nevezhette meg tárgyát és érdeklődési területét abban, amit más tudományterületeken nem (vagy csupán kevésbé) tanulmányoztak, közelebből a „bizonyos fejlettségi szintű társadalmak átfogó tanulmányozásában”, s ezen belül az egyes létszférák önmagában vett teljességét, valamint a társadalmi lét egészéhez kialakított viszonyát tüntette ki figyelmével (Sárkány, 46. old.). E feladatkörben már első kísérlete a kényszerű definícióból fakadt: a közgondolkodásban „primitív társadalmaknak” titulált népeket a szociálandropológiai irodalom „komplex társadalmaknak” nevezi, elfogadva a primitívekről szóló, E.E. Evans-Prichardtól eredő meghatározást, mely szerint ezek „kis méretűek számukat, területüket és a társadalmi kapcsolatok terjedelmét tekintve, és /.../ fejlettebb társadalmakkal összehasonlítva egyszerű technikával és gazdasággal és a társadalmi funkció kis specializációjával” rendelkeznek, szemben a komplex társadalmakkal, amelyeket a társadalmi kapcsolatok összetettsége, sokrétűsége jellemez, méreteikben nagyobbak vagy szélesebb társadalmi környezetbe ágyazódnak be, amelyek a maguk komplexitását kifejezésre juttatják akár a tradicionális államokban, akár a modern kapitalista vagy szocialista formációkban is. Az eme népeket leíró angolszász etnográfia a primitív népek életének egyszerű bemutatását vállalta, az etnológia pedig a népek rokonságát, eredetének és keverésének feltárását tartotta feladatának. A ilyesfajta népábrázoláshoz adott esetben elegendőnek bizonyult szakirodalmi, történeti, nyelvészeti vagy valláshistóriai forrásművek felhasználása, szembezőkö jellemvonások leírása is - szemben a szociálandropológia kutatóinak vállalásával, akik a kitartó, hosszú ideig végzett terepmunkákra szakosodtak, a „primitív” társadalmak létezőmódjainak lényegi sajátosságaira koncentráltak, s ezek szociológiai jelenségeit, tényeit kívánták összegezni. Az utóbbiak munkáját a szisztematikusabb feltárás, a helyszínen szerzett ismeretek, a megfigyelésekkel ütköztetett leírások bemutatása, a struktúrákat (és/vagy) funkciókat megjelenítő jelenségek feltárása, végső soron pedig mindezen jelenségek elméleti keretbe ágyazott, integrált elemzése jellemezte. Minden létező közösséget rendszerként felfogva, szervezetként értelmezve, intézményként elemezve, egységet és csoportot, egyént és települési szerveződést, szerepet és jelentést egyazon totalitás elemeiként kezelve a szociálandropológia művelői vitába szálltak az eseményeket pusztán érdekességként kezelő, a helyzeteket a kutató saját kultúrájához viszonyítva értékelő, a kapott válaszokat egy más értelmezési rendszerbe „dekódoló”, vagy éppenséggel az evolúció teóriája mentén mindeme népeket elmaradottnak nevező, időbeli hátrányukat primitívségként felfogó kutatói (és más értelmiségi) attitűdökkel. E téren tehát a rokonsági rendszer, a térbeliség, a társadalmi

struktúra egyes alkotóelemei, vagy a „fejlődési” célok mind-mind egy értékelési rendszerrel kerültek szembe, amelyben a (fejlődési, kapcsolati, szerkezeti) törvények a brit társadalomtudományi gondolkodás számára evidens gondolati hagyománynak voltak (vagy nem voltak) megfeleltethetők. Emiatt magán a szociálintropológián belül is eltérések mutatkoztak a strukturalista-funkcionalista megközelítések és a priméren közösségtanulmányi alapú témaválasztások között - ez utóbbiak gyengülésével „a vizsgálatok elvesztették közösségközpontúságukat”, egyre kevesebb társadalom feltárásáról lehetett azt hinni, hogy sikerült a társadalmak életének teljességét bemutatnia, s ezenfelül egy-egy alapos kutatásnak rendkívüli költségigénye a gyarmatbirodalmak leépülésével egyre komolyabb megterhelést jelentett a kutatóközpontok számára, így szívesen lemondtak arról, hogy a közösségek átfogó tanulmányozását tekintsék feladatuknak, inkább egyes társadalmi szférák, belső viszonylatok, intézményi működésmódok relatív teljességére koncentráltak, mind több és több társadalmi lét-szférára vonatkozó tudást összegezve, adott esetben összehasonlítva térbeli és funkcionális sajátosságokat is, de leszámolva a totális megismerés illúziójával. Ezt egyébiránt az a tapasztalat is sürgette, hogy a rövid vagy hosszabb idő után megismételt kutatások igen jelentős változások regisztrálását eredményezték, tehát nemcsak a szaktudomány helyzete, kérdésfeltevései, témakörei, vagy egész támogatottsága változott, hanem ugyanazon idő alatt maguk a társadalmak is... - az antropológiai gondolkodásnak pedig elemi vállalása, hogy a változást természetesnek, s nem siratnivalónak tekinti, de minden korábban elemzett táj és nép, problémakör és kérdés újratárgyalására aligha nyílhat módja saját változó (bármennyire is javuló, mégis pusztán megtűrt) helyzete alapján.

Sárkány kötete (ebben a tanulmányban sem, s a többiben is kevésbé) panaszkodik a diszciplína sorsáról. A sorozat, mely a párizsi központú L'Harmattan kiadó magyarországi kezdeményezéseként indult, a „*Kultúrák keresztútján*” címet viseli, s lévén Sárkány kötete az első e sorozatban, amely ezzel rögtön azt is bizonyította, hogy a kulturális antropológia közfigyelemre érdemes tudományág, megannyi izgalmas tudás tára, sosem látott és ismert népek megértésének eszköze, összehasonlító értelmezések terepe, amely sem a világ más táján, sem nálunk nem szorul kegyes befogadtatásra - mert egyszerűen csak van, s fontos, jó és hiánypótló az, hogy van... Akiknek pedig létét köszönhetjük, azok nem funkcionáriusok, tudománymetrikusok vagy scientometológusok, hanem társadalomkutatók, közelebbről az antropológusok. S tudományterületük aránytalanul háttérbe szorított, el nem fogadott helyzete egyre kevésbé lesz elszomorító, minél több ilyen munka lát napvilágot...

„A zsákmányolók hordákban élnek...” **/Egy kulturális antropológiai jelenség analógiájára/⁵**

A kultúra teljes rendszerének fölismeréséhez, megnevezéséhez megannyi módon foghatunk hozzá: részeit akár, vagy látszatainak felületét, fölnagyított mikrotörténekeit vagy önmagán túlmutató tartalmait egyaránt értelmezhetjük. Lehetséges historikus egybevetés is a történetileg létező kultúrák hasonlósága és eltérései között, s a térben, az egyazon időben együtt egzisztáló, természeti-földrajzi-igazgatási-etnikai-kulturális- vagy életmód-határok közötti máságok összehasonlítása is számos módon elvégezhető. Mindezt nem kívánom itt most felölelni, nem is lenne hihető egy ilyesfajta komplexitásra vállalkozó munka. Úgy látszik azonban, a megközelítések és a megértés eltérő viszonyait hozhatjuk létre, ha a kultúra „termelésében”, elosztásában, kisajátításában szerepet vállaló vagy részesedő embercsoportokat vizsgáljuk. Az emberi élet folytonosságának, az emberlét körülményeinek is számtalan változatát leljük föl a megélhetési viszonyoktól, munkalehetőségektől és a gazdasági-létfenntartási környezettől függően. Nincs is itt elegendő hely a társadalmi szükségletek közvetlen és közvetett (pl. mentális, érzelmi) kielégítésével kapcsolatos végtelenül sok teória ismertetésére, sem pedig a szociokulturális integrációk megannyi formájának felsorolására. Írásomban ezért nem törekszem ezekről teljes kép megrajzolására, csupán egy lehetséges kérdés fölvezetésére arról, ami lehetővé tesz egy analógiás következtetést a „civilizáció előttinek” tekintett, ősi létmódok egyik típusa és a modern társadalmi berendezkedés egy másik lét-stratégiája között. Amit állítok, lényegére csupaszítva nem több, mint hogy prehistorikus racionalitások olykor ismét (vagy folytonosan) jelen vannak modern létformáink között, így az az értékrend, amely a „primitív társadalmak” lesajnálásában fejeződik ki, vagy éppen azok „elmaradottságát” regisztrálja, illetve ezek „fejlődésben megrekedt” állapotának „fejlesztését” tervezi, nem igazán képes önreflexióra, saját képének teljesebb megalkotására.

Megközelítem arra irányul, hogy az életmódok és életvezető értékek háttérében meghúzódó „objektív” társadalmi kategóriák egyikét, a *zsákmányolást* kiemeljem, s minthogy rendszerint „ősi” népek megélhetési módjának tekintik, épp ellenkezőleg: megpróbáljak analógiát keresni korunk egyik sajátos, tipikus megélhetésmódja, a hatékonyság-elvű vállalkozói életvitel és politikai-gazdasági mintaválasztás jellemzése révén.

Az „eredeti jólétiségtől” a jól-lét „eredetiségéig”

Egy alapozó szintű kulturális antropológiai tankönyv (Hollós Marida munkája, 1995) egyik fejezetét használom föl ismeretforrásként az első körben. Teszem ezt egyrészt azért, mert fontos ismeretanyagról van szó, mely ráadásul gondolatébresztő, inspiráló is, továbbá kedvez az analógiás gondolkodásnak. Eljárásmódom kétségtelenül interpretatív, vagyis továbbgondoló, értelmező, szimbolikus tartalmakban keresgélő, még akkor is, ha a hivatkozott szöveg talán „okítólag” hangzik ilyen terjedelemben. Nem többet, csupán egyetlen olvasatot kínálok, egyet a lehetséges több közül, hogy mondanivalómat hozzáfűzhessem, s hogy bárki a magáét éppúgy mellé állíthassa...

⁵ Tanulmányom a győri *Műhely* antropológiai (tematikus) összeállításához készült.

Egy forrás

A hazai egyetemi antropológiai oktatásban bevezetett kézikönyv a „*Gazdasági rendszerek*” ismertetésénél arra hívja föl figyelmünket, hogy valamennyi emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, s ezek révén különböző javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában - mégpedig a kultúra részeként. A különböző gazdasági rendszerek különböző gazdasági viselkedést eredményeznek, s ezt a hagyományos („formális”) közgazdaságtan az emberi viselkedéstípusok eltérései alapján úgy tekinti, mint sokszínűségével a nyugati (ipari) piacgazdaság körülményei között kifejlődött szükségleti formákat. A közgazdasági megfigyelések alapján állítható, hogy az emberek anyagi szükségletei egyre korlátalanabbak, az ezek előállítását szolgáló eszközök viszont nem, emiatt mindenkinek magának (és körülményei szerint) kell döntenie arról, miképp osztja be idejét, energiáját és tőkéjét úgy, hogy elérje a kívánt céljait és ebben másokat csak relatíve kevésbé korlátozzon. Ugyanakkor az elemzések és az ökológiai figyelmeztetések már régóta arról árulkodnak, hogy az emberek („ősiek” és modernek) egy része képes takarékoskodni, s a választható cselekvésmódok közül racionalitása alapján választ, amelletts hogy a saját anyagi jólétét és profitját maximálisan biztosítani próbálja, vagy ugyanezt teszi szűkebb közössége érdekében.

Számos gazdasági megfontolás és felfogás szerint a takarékoskodás a fő kulcsa annak, hogy megértsük az árutermelést és fogyasztást, amelyben minden döntést racionálisnak feltételeznek, ha „az a szándék az alapja, hogy maximalizálja a profitot. Az individuumokról szintén azt feltételezik, hogy racionálisan cselekszenek, a szűkös erőforrásokat úgy osztják be, hogy az növelje az egyén anyagi jólétét” - írja Hollós (i.m. 46.).

A gazdaságosság tanulmányozásának szerinte is csak olyan társadalmakban van értelme amelyekben formális gazdaság alakult ki. Ám „ha azt elfogadjuk, hogy az egyén saját anyagi jólétének maximalizálására törekszik, akkor mennyire lehet megérteni a viselkedést ezekben a társadalmakban?

Az antropológiai adatok azt mutatják, hogy bár az emberek valójában minden társadalomban racionális célok és eszközök szerint választanak, anyagi jólétüket szemük előtt tartva, mégis vannak olyan választásaik, melyek alapját más értékek képezik. Míg nálunk, ahogy azt néhány antropológus felveti, a féktelen individualizmus a bőségből származik, ezzel szemben egy olyan társadalomban, mint amilyen pl. az *ik*, az éhezést megközelítő körülményekből. Így, bár a külső körülmények különböznek, az *ik* társadalomnak lehet mindannyiunk számára üzenete” (u.o. 47.).

Mégis a társadalmak többségében (beleértve az amerikaiakat is) „a racionális költség-haszon mérlegelés soha nem a viselkedés egyedüli motivációja. Ez óvatosságra kell, hogy intsen bennünket, amikor olyan más kultúrákban próbálunk viselkedéseket elemezni, amelyek gazdaságinak tűnnek, (tehát jellemző rájuk az árutermelés, elosztás és fogyasztás), de a nyugatiak szemében irracionálisnak tűnhetnek, azaz nem jellemző rájuk az egyéni önérdék maximalizálása.

Marshall Sahlins például megkérdőjelezi, hogy a hiányelméletet, a formális közgazdaságtan alapvető koncepcióját lehet-e alkalmazni a vadászó és gyűjtögető társadalmakra. Sahlins a vadászokat és gyűjtögetőket ‘ősi jóléti társadalmaknak’ nevezi. Nem azért, mert (valójában) gazdagok, hanem azért, mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket. Sahlins szerint az a feltevés, hogy az emberi szükségletek

korlátlanok és az erőforrások szűkösek alapvetően igaz a kapitalizmusban, ahol a termelési egységeket a profit motiválja, de ez semmi esetre sem minden emberi társadalom jellemzője; a gazdaságosság nem egyetemes emberi érték.

Az élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése” (u.o. 47.). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból részesedés, valamint maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, az amerikai társadalomban például a presztízs elsődlegesen az egyén által birtokolt javakkal és a felmutatott szolgáltatásokkal van szoros kapcsolatban. „Más társadalmakban a presztízs bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízsüket, mintsem megerősítik azt”. Ilyenek az Új-Guineában talált trobriandi társadalom által fenntartott cserehálózat, az Észak-Nyugati part amerikai indiánjainak potlach-(adomány-) rendszere és általánosságban az afrikai, ausztráliai őslakosság elosztási- és értékrendszere által szabályozott társadalmi-hatalmi töketípus több formája. Társadalmi státusz és rang összhangja a „primitív” világban azoknak jut, akik a kollektív érdekek mentén vezetik anyagi boldogulásuk és „mentális ökológiájuk” vonalát.

Az erőforrások termelése és elosztása szempontjából „bizonyos társadalmakban a viselkedésnek csak kevés aspektusát jellemzi a gazdaságosság. A legtöbb gazdasági tevékenységnek ezekben a társadalmakban az emberek szociális, ceremóniális vagy morális célokat tulajdonítanak. A gazdaság antropológiai tanulmányozásának, amelyet szubsztantív közgazdaságtannak hívnak, így fel kell ölelnie az eszközök és célok kapcsolatának megértését, amely túlmegy az individuális anyagi érdek maximalizálásán. Noha az egyéneknek mindenhol vannak racionális választásaik a saját érdekeik szerint ‘gazdaságosan’ viselkednek, mégis a kultúra és társadalom, az értékek és a társadalmi struktúrák szolgáltatják azt a keretet, melyen belül ezek a választások megtörténnek. Az antropológia jelentősen hozzájárul az emberi viselkedés tanulmányozásához azzal, hogy bemutatja, a racionalitásnak eltérő jelentései vannak a különböző társadalmakban. Mindezek megértésének igazi gyakorlati értéke van, mivel a nem ipari társadalmak modernizációs és gazdasági fejlődést szolgáló programokba kezdenek. Azok az emberek, akik eddig még nem éltek piaczgazdaságban, nem feltétlenül fogják ugyanúgy látni annak értékeit, mint ahogy azt a nyugatiak teszik” (u.o. 47-48.).

„Egy gazdasági rendszer a társadalmi-kulturális rendszer része, amely a javak és szolgáltatások termelésével, elosztásával, fogyasztásával foglalkozik egy adott társadalmon belül. A közgazdaságtant részben azok az eszközök érdeklik, amelyekkel a javakat előállították, továbbá maguk a javak. Ennél azonban fontosabb, hogy a tárgyak és emberek, továbbá az emberek egymáshoz való viszonyával foglalkozik, a termelési, elosztási, fogyasztási folyamatokon keresztül.

Az antropológusokat a gazdasági élet és a kultúra más részei közötti kapcsolatok érdeklik. Ennek egyik jellemzője, hogy a kultúra meghatározza és formálja azokat a célokat, melyeket az egyének keresnek és azokat az eszközöket is, amelyekkel elérhetik azokat. A társadalmi és a gazdasági rendszer kölcsönösen függ egymástól. Más szempontokból is a termelés megszervezésének módjai kihatnak a család intézményére és a politikai rendszerre és ez fordítva is igaz: a különböző típusú politikai szerveződéseknek szintén vannak következményei a javak megtermelésének és elosztásának módjaiban. Hogyan befolyásolja a technológiai komplexitásnak egy adott szintje a munka megszervezését? Hogyan függ össze a termelés, az elosztás, a fogyasztás folyamata a társadalmi osztályok formálódásával, illetve a társadalmi differenciálódás hiányával? Milyen jelentőséggel bírnak a különböző gazdasági rendszerek a gazdasági növekedésre és a társadalmi változásokra?

A preindusztriális társadalmakban és a parasztok között gyakran nehéz elválasztani a gazdasági rendszert a kultúra többi részétől. A gazdaság beágyazódott az egész társadalmi folyamatba és kulturális formába. Csak néhány csoport szerveződött kizárólagosan a termelés céljáért. A termelést olyan csoportokban bonyolítják le inkább, mint amilyenek a családok, a nagyobb rokonsági csoportok, vagy a helyi közösségek. A termelő egységeknek tradicionális társadalmakban sok céljuk van: a gazdasági tevékenység csak egy aspektusa a foglalkozásuknak. A javak elosztása, vagy cseréje szintén olyan viszonyokba ágyazódott be, amelyeknek elsődlegesen társadalmi és politikai céljaik vannak. Ilyen feltételek mellett, ha az antropológus egy adott társadalom gazdaságát akarja tanulmányozni, sok, abban a kultúrában nemcsak gazdaságinak mondható tevékenységből kell felépíteni egy adott rendszer adott modelljét” (u.o. 48-49.). Értve ezalatt az antropológiai megközelítések számos fajtáját, melyek a gazdasági- és csererendszert, a társadalmi struktúrát, a rokonsági kapcsolatrendet, a vallási osztottságot, a rituális szabályrendet vagy a hagyomány és a megélhetési módok egyéb fajtáit helyezik vizsgálódásaik középpontjába.

Hollós alapvető rendező elve a társadalmak gazdaságát és a gazdaságra épülő vagy vele szorosan összefüggő rendszerben az *adaptációs módok, formák és intézmények elrendeződése*, mondhatni a társadalmiság mint alkalmazkodási modell. Adaptációnak azt a *folyamatot* nevezi, amely által egy organizmus olyan fiziológiai és viselkedésbeli tulajdonságokat alakít ki, melyek a környezet és az életben maradás szempontjából lényegiek. „Mivel a környezet folyamatosan változik, az organizmusok állandóan alkalmazkodnak; az adaptáció tehát egy előremutató folyamat és nem egy állandó állapot.

A természetes kiválasztódás az a legfontosabb mechanizmus, amelyen keresztül az élőlények alkalmazkodnak. A természetes kiválasztódás azoknak az egyedi organizmusoknak a túlélését és reprodukcióját részesíti előnyben, amelyek olyan jellemzőket örököltek, amik lehetővé teszik számukra, hogy a leghatékonyabban birkózzanak meg környezetük viszonyaitaival. Az emberi populációk is hasonlóképpen alkalmazkodnak a környezethez, genetikai-biológiai változásokon keresztül. Például a betegségek megkímélik a legellenállóbbakat és így sok generáció múlva azok a populációk, amelyek valamilyen betegségben szenvednek, sokkal ellenállóbbakká válnak vele szemben.

Azonban az emberiség egy nagyon fontos vonásban különbözik az állatoktól: mi a környezeti viszonyokhoz főként technológiai eszközökkel, viselkedési mintákkal és kulturális tudással alkalmazkodunk és nem csak anatómiánk vagy fiziológiánk módosulásaival. Hogyha lehül a klíma, vagy egy nép hidegebb területre vándorol, akkor a megváltozott viszonyokkal főként tűzgyújtással, hajléképítéssel, ruházkodással és nem fiziológiai adaptáció révén küzd meg. A technológiai és a társadalmi szervezet lehetővé teszi számunkra, hogy genetikai adottságaink lényegesebb megváltozása nélkül alkalmazkodjunk környezetünk változatosságaihoz.

Bármely emberi populációnak háromféle erőhöz kell alkalmazkodnia környezetében. Az első a nem élő vagy abiotikus-környezet. Ez jelenti a hőmérsékletet, a csapadékot, a talajt, a vizet, stb. A második az élő vagy biotikus-környezet, ide tartoznak ama növények és állatok fajtái, megoszlásuk és hiányuk, melyeket az emberek fogyasztanak, vagy máshogyan hatnak rájuk. A harmadik a populáció jelenléte, amellyel versenyben vannak, harcolnak, kereskednek, vagy valamilyen más kapcsolatban állnak. Az emberek társadalmi-kulturális rendszerüket (szándékosan vagy nem szándékosan) az előbb felsorolt külső erők némelyikéhez vagy mindegyikéhez igazítják. Ugyanakkor kölcsönhatásban állnak környezetükkel, saját igényeikhez és vágyaikhoz alakítják azt” (u.o. 49.).

A környezeti kihívásokhoz való kényszerű, és sikeres vagy sikertelen adaptáció az adottságok felismeréséből, kihasználásából, „kiéléséből” származik. Eltérő viselkedésmódot és környezeti reflex-választ igényel a pásztorkodás, az iparűzés, az agrártevékenységek számos módja, a vadászat, a halászat, vagy épp a gyűjtögetés. E jellegzetes munkamegosztási „másságok” között az egyik, a legprimitívebbnek tekintett foglalatosság azoké a népcsoportoké, amelyeket „zsákmányolóknak” neveznek.

„A zsákmányolók olyan népcsoportok, akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják. Többnyire vadnövények gyűjtögetéséből élnek, melyek környezetükben fordulnak elő.

Eddig még nem találtak 10.000 évnél régebbi bizonyítékokat a földművelésre ill. állatok házasítására. Az emberiség tehát teljes történelmének csak kis hányadában termelt élelmet és tartott házasított állatokat; egyébként zsákmányolásból élt. Mindabból, amit az etnográfusok megtudtak a 20. századot megért vadászó-gyűjtögető népekről, következtethetünk arra, hogy hogyan éltek őseink a prehistorikus időkben. A zsákmányolók tanulmányozása arra is lehetőséget nyújt, hogy megvizsgáljuk azoknak az embereknek az életmódját, akik a természet közvetlen közelében élnek. Mostanában (a kutatási) terepmunkák során további meglepő tényeket fedtek fel a zsákmányolókról. Arról, hogy mennyire kielégítően táplálkoznak, milyen hosszan és nehezen dolgoznak stb.

10.000 évvel ezelőtt minden emberi populáció vadászból és gyűjtögetésből élt. Ahogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen kiaknázni. Ez az oka annak, hogy amikor az európaiak először találkoztak nem-nyugati népekkel a 16. és 17. század során, a legtöbb zsákmányoló olyan környezetben élt, amely túl hideg, vagy túl száraz volt ahhoz, hogy preindusztériális technológiával megművelhető legyen. A 20. századra zsákmányolókat már csak néhány trópusi esőerdőben, sivatagban, száraz szavannán, vagy tundrán találunk.

Hogyan befolyásolta adaptációjuk a vadászó-gyűjtögető életmód más elemeit? Pontosabban hogyan szervezik meg a termelést és ez hogyan hat a zsákmányolók társadalmi-kulturális rendszerére? /.../

A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsőrendű feladata a vadászat, a nőké pedig a növények gyűjtögetése. /.../

A legtöbb zsákmányoló évszakonként vándorol. A Föld egyetlen természetes területe sem kínál az egész év során azonos fajtájú és mennyiségű forrásokat. A csapadék mennyisége évszakonként változik, a trópusokon kívül pedig a hőmérséklet is. A vadászható állatok is évszakonként más-más helyen fordulnak elő, és a gyűjtögetett növények és gyümölcsök is csak az év bizonyos időszakaiban állnak rendelkezésre. A zsákmányolók általában olyan területekre vándorolnak, ahol a legbőségebb az élelem és a víz, vagy a legkönnyebb azt megszerezni az év adott szakaszában.

A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. Ez az összegyűlés és szétszóródás rendszerint az állati és növényi táplálék hozzáférhetősége szerint alakul. /.../

A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok hordáknak nevezik ezeket: jellemzőjük, hogy taglétszámuk az olyan nélkülözhetetlen erőforrások, mint az élelem és a víz évszakonkénti eloszlása és mennyisége függvényében ingadozik. A hordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a hordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy horda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A hordák kis méretének egyik oka így az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkerekedniük, mint a nagyobbaknak.

Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtögető horda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A hordák összetétele is flexibilis - azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy hordához, vagy egy terület-hez, hanem számos választási lehetőségük van, hogy hol és kivel éljenek.

Ennek a társadalmi mintának, mint adaptációnak van értelme. Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elhagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat, biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa.

Összefoglalva: a zsákmányoló népek egyik alapvető vonása, hogy megszervezik lakókörnyezetük hasznosítását (pl. a mobilitás évszakonként; összegyűlés és szétszóródás legalább évszakonként; szállásterületek, kis, változó méretű és flexibilis összetételű hordákból).

Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lehet. Nem minden vadászó-gyűjtögető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű hordákban. A Föld néhány részén a környezet eléggé gazdag és állandó forrásokkal rendelkezett ahhoz, hogy a zsákmányolók nagy, különálló falvakban lakjanak. Ez különösen igaz akkor, ha ismerték a táplálék-konzerválás technikáját. Táplálékbőség idején konzervált és elraktározott táplálék segítségével a lakosság kiküszöbölheti a források bőségének természetes ingadozását és ez néha lehetővé teszi számukra, hogy adaptálódjanak a letelepedett létformához.

Észak-Amerika északnyugati partjának indiánjai ilyen forrásokban gazdag területen éltek. Többnyire partközeli szigeteken és folyópartokon telepedtek le pl. a kwakiutl, tlingit, haida törzsek, akik a vad, de viszonylag megbízható állati és növényi táplálék széles skáláját fogyasztották. Az előbbieket között kiemelkedő fontosságú a hal. Éves őszi ívásokkal járó vándorlásuk a folyók torkolatainak lefelé és felfelé, az indiánoknak az élelem bőséges forrását jelentette. Ezek a csoportok minden őszi halcsapdákkal, hálókcal és más módon fogtak halat, amit füstöltek, szárítottak és eltették az év hátralevő részére.

Ebből következően az északnyugati törzsek képesek voltak viszonylag körülhatárolható területeken megtelepedni, melyeket megvédték a betolakodókkal szemben, akik megkísérelték megsérteni a javakhoz való kizárólagos hozzájutásukat. Gondosan díszítették faházaikat, amelyeket hosszú távra építettek. Nem úgy, mint a keleti zsákmányolóknál, az északnyugatiaknál jelentős különbségek alakultak ki a társadalmi rangok között. A rangkülönbségeket bizonyítja a híres *potlach* intézménye, ami takarók, nagy rézlemezek, csónakok, faragott fadobozok, más vagyontárgyak rokoni csoportok közti nagyarányú kompetitív cseréje. Itt

jellemző egy bizonyos mesterségbeli specializáció is - találhatunk ugyanott művészeket, kézműveseket, és takácsokat is.

A felhalmozó „jóléti” társadalom

Az utóbbi évszázadokban, de különösen az utóbbi 2-300 évben a nyugati népek és életmódjuk terjeszkedése óta, a zsákmányolók egyre inkább kiszorultak azokról a területekről, melyeket a növénytermesztő és pásztorkodó, iparosodott népek könnyen kiaknázhatóknak találtak. Néhány esetben tervszerűen irtották ki őket. Más esetekben a közjük vitt betegségek annyira megtizedelték a zsákmányolókat, hogy az a kevés, ami megmaradt, mostanra már más életmódhoz asszimilálódott. Ezekből a tényekből ne következtessünk arra, hogy a zsákmányoló életforma az adaptáció alacsonyabbrendű módja - jóllehet nem tűnik képesnek arra, hogy olyan hatékony katonai erőt tartson fenn, mint más népek. Valójában szerszámaik, technikájuk és azok a hatékony módszerek, ahogyan a táplálékot megszerezték és a környezetükben lévő más forrásokat kihasználták, megfelelőek voltak mindaddig, amíg nem kellett katonailag versenyezniük más adaptációs rendszerekkel. A 60-as évek óta a kevés túlélő zsákmányolóról szóló etnográfiai munkák általában azt sugallják, hogy életük könnyebb, mint azt az iparosodott népek gondolnák.

Azt gondolhatnánk, hogy a zsákmányoló életforma nehéz. Végül is a zsákmányolók olyan természeti erőknél vannak kitéve, amelyek fölött nincs ellenőrzésük. Mivel a létfenntartáshoz szükséges források elosztása és bősége felett az embernek nincs hatalma, a legtöbb zsákmányoló nem tud egy helyen maradni, nagy településeken élni, vagyont felhalmozni, közvetlen szükségleteiken felül többletet létrehozni; /.../ a természet embert korlátozó erői pedig elvesztették jelentőségüket. Amikor rájöttek, hogy a vadállatokat háziasítani lehet, az emberek már nem voltak kiszolgáltatva a 'hús-ellátmányuk' vagy a vadállatállomány-mennyiség természetes ingadozásának. Először lett a növényi és állati táplálékellátás befolyásolható, megbízhatóbb és kevésbé munkaigényes a betakarítás. E forradalmi változás után a népcsoportok letelepedhettek nagy, állandó falvakban, elkezdhettek vagyont felhalmozni, többletet termelhettek, ami lehetővé tette a specializálódást és végül a kultúra fejlesztéséhez szükséges szabadidőt.

Ma már bizonyítható, hogy ez a történet csak mese. A még ma is élő zsákmányolókról írt etnográfiai tanulmányok jelzik, hogy sok tekintetben életük általános minősége legalább egyenlő azokéval, akik törzsi csoportokban élnek. Sajnálatos, hogy erről csak olyan kevés tanulmány szól. /.../ Több tízezer éven keresztül a zsákmányoló életmód elegendő táplálékkal látta el az emberiséget ahhoz, hogy fajunk a szárazföldek legnagyobb részén elterjedhessen. Annak ellenére, hogy a gyűjtögető-vadászó életmód a Homo sapiensre nézve egy evolúciós siker, van egy nagy hátránya más adaptációkhoz képest: viszonylag kevés ember tud adott egységnyi földterületen vadászatból és gyűjtögetésből megélni. Csak ritkán emelkedik a népsűrűség a zsákmányolók közt 1 vagy 2 fő fölé négyzetmérföldenként, sok helyen több négyzetmérföldnyi kizsákmányolható földre van szükség egy személy ellátásához.

A zsákmányolás csak alacsony népsűrűséget tud eltartani: ugyanis a növények és az állatok, amiket a zsákmányolók felhasználnak, nem fordulnak elő mindig olyan mennyiségben, hogy az elegendő legyen és nem mindig találhatók meg akkor és ott, ahol éppen szükség lenne rájuk. Addig, amíg az emberek nem tudtak hatást gyakorolni táplálékuk eloszlására és előfordulására, az egyetlen terület által eltartható személyek száma nem emelkedhetett egy meghatározott korlát fölé. Ha egy terület lakossága ezen hosszú távú eltartóképesség fölé emelkedett vagy a környezet szenvedte meg, mert a természeti élelemforrások felhasználása és

megújuló képessége nem volt arányban, vagy a lakosság egy része hagyta el a területet. Tulajdonképpen ez a szaporodás és helyi népesség nyomásának köszönhető szétszóródás lehetett az emberiség az egész bolygón való (földrajzi) szétterjedésének elsőrendű oka az őskorban.

Termények ültetésének és házasított állatok tartásának egy nagy előnye van a zsákmányolással szemben: sokkal több embert tud egy adott földterület eltartani. Valóban, a növénytermesztés (és kisebb mértékben az állattartás) megnöveli a rendelkezésre álló terület eltartóképességét, nagyobb népsűrűséget tart el. /.../ Az állatok házasítása lecsökkentette és végül néhány területen majdnem teljesen kiszorította a vadászatra fordítható időt. Az eke elé befogott szarvasmarhák, a lovak, bivalyok az emberi munkát is megkönnyítették a gazdálkodásban...” (Hollós 1995:49-54).

Egy analógia

A zsákmányolók tehát a kulturális és a gazdasági antropológia kategóriarendszerében a vadász és gyűjtögető csoportok körében említett társadalmi csoportozat, leggyakrabban átalakuló társadalmi szervezetnek tekintik, leginkább *hordának* minősítik. Sárkány Mihály az okiotok csereviszonyairól szóló tanulmányában Radcliffe-Brown definíciójától (mely szerint „a horda személyek kis csoportja, a territórium egy bizonyos térségét birtokolja..., a föld és annak termékei fölött közös tulajdonjogokkal rendelkezik”, lásd Radcliffe-Brown 1931:3) eltérően használja a zsákmányolók együttesének fogalmára a „halmaz” kifejezést, megjegyezve, hogy a közös vadászat és a már megkezdett földművelési munkák az egyes (kis létszámú) családokat olyan közösséggé alakítják, amely a horda és a falu közötti átmeneti formációban települ meg, s lakóközrétük belső osztottságához hozzátartozik az exogám házassági-rokonsági csoport-identitás is. „A megszerzett javakat ki-ki tetszése szerint felhalmozhatja fegyverek, kaptárak, újabban jószág formájában. Ezek a dolgok azonban, önmagukban véve, nem sokat érnek az okiotok szemében. Az igazi ‘vagyon’ a vadászatban és méhészetben mutatott ügyesség jelenti, ezzel lehet kivívni a társadalom megbecsülését” (Sárkány 1998:45-46).

„Amikor valaki vadászik vagy gyűjtöget, ezt közvetlen szükségleteinek kielégítésére teszi. Ha többet ejtene el vagy szedne össze a szükségesnél, csak pazarolná energiáját, és veszélyeztetné az utánpótlást. De ha valaki földműveléssel foglalkozik, semmi baj nem származik abból, ha a szükségesnél többet termel. Csak az a kérdés, mit csinál vele, ha megtermelte...” (Thurnbull 1970:11). Raktározhatja is, piacra is viheti, el is cserélheti. De ha az erdőkiéléssel foglalkozó busmanok nem keresnék az együttműködést és az életmóddal kapcsolatos helyzeteket nem alkuk segítségével oldanák meg, háborúzniok kellene, s meglehet, hogy kiszorítanák őket történeti szállásterületükről, létük feltételei szűnnének meg - vagyis a konfliktusok fenntartásának a zsákmányok és termények bősége érdekében nincs értelme... A *!kung san* (így írják!) vadász-gyűjtögető nép, amely a Kalahári-sivatag, Botswana és Namíbia határán él, s ha a róluk készült néprajzi leírásokat olvassuk, ugyancsak meggyőzőnek találjuk a számadatokat az életmód és az energia-gazdálkodás, a női-férfi munkamegosztás és táplálékszerzés feltételeiről: egy *!kung san* vadász napi átlag 4-20 kilométert tesz meg, asszonya 15-33 fontnyi táplálékot gyűjt össze, s étrendjük közel egyharmada húsból áll. Mindemellett a heti munkaidejének 23 %-át tölti vadászattal, a többi (némileg túlegyszerűsítve) „ellustálkodja”... Hadakoznia nem kell, olykor falusiaknál vállal bér munkát, amúgy vígan él a zsákmányolásból is (Harris 1988:349-422).

Egy interpretáció

Eddig az antropológusok okfejtése. A leírás bővíthető más szakmunkák, forráskutatások és más égtájak antropológiai-etnológiai kutatásának szak-irodalmából. Ha a társadalmak belső rétegzettségének, a társadalomszervezet mintáinak távolságtartó képletét kívánjuk meg-rajzolni, akkor a tradicionális (vagy Georges Balandier kifejezésével: a hagyománytartó) társadalmak és a modern rendszerek struktúrái megannyi intézménytől függenek, amelyek a státusok, a normák, a szerepek és funkciók mentén a következő rendszerben oszlanak meg: a gazdaság típusát tekintve megkülönböztethető a *tradicionális* rendszerekben a vadász és gyűjtögető, valamint az agrártermelést folytatók társadalma, a *modern* rendszerek között pedig az iparosodott és a posztindusztriális társadalom. A négy típus a „fejlődés” irányát tekintve a gyűjtögetés → termelés → elosztás → szolgáltatás felé halad; s míg az agrárius rendszerekben is van gyűjtögetés, részbeni ipari tevékenység, elosztás és szolgáltatási igény, illetve az iparosodás során is szükség van az élelemtermelés háttérére vagy az elosztási és szolgáltatási szférára, addig a posztindusztriális berendezkedés egyre kevesebb agrárszférára tart igényt és semennyi halász-vadász-gyűjtögető népességet nem kíván eltartani (Turner 1972:22-34). A szó antropológiai vagy ergológiai értelmében megszűnik az a típus, amely a „civilizációs” fejlődés hajnalán, a tudatos mezőgazdasági termelő (ültetvényes, állattartó) megélhetési típusát megelőzően nyert teret a társadalmi gazdálkodás történetében. *A zsákmányolók azonban* (hogya a kulturális antropológia egyik kulcsfogalmát idézzem:) *adaptálódtak*, nem pedig megszűntek. S ha egy merész időutazással az olvasó átsuhan a társadalmi munkamegosztás történetén, nem fogja elkerülni figyelmét az egyes társadalomtörténeti korszakok marginalizált típusainak (koldusoknak, félnótásoknak, megbélyegzetteknek, kirekesztetteknek, fertőző betegeknek, leszerelt katonáknak, vásári mulattatóknak, vándorcigányoknak, kegy- vagy trónfosztottaknak, kiátkozottaknak) az a hatalmas tömege, amely „kisebbségként” élt számtalan zsákmányoló és gyűjtögető életmód-stratégia szerint. S ugyanebben a gondolatmenetben éppúgy megtalálhatjuk helyét nemcsak a deklasszáldott társadalmi csoportoknak, haramiáknak és kalózoknak, városi plebejusoknak és tönkrement iparosoknak, kitiltott zsidóknak, vesztés hadvezéreknek vagy kiugrott papoknak, hanem a társadalom másik pólusán, az elit köreiből élő, ám a fennálló (gazdasági) rendszer logikája szerint éppúgy gyűjtögető és zsákmányoló típusnak nevezhető egyéneket és csoportokat is megjelöljük. A császári birodalmak, az egyházi állam, a jelentős katonai potenciállal rendelkező uralkodók, a városi hatalmasságok és fejedelmi rangú kegyurak, a jogi és üzleti elit vezéralakjai *úgyszintén zsákmányolók* a szó egy középkori vagy újkori értelmében. S ha korunk vagyongyűjtögetőit tekintjük, olajsejkektől világháló-birtokosig, a magas politikai és bankár-elittől a festészet klasszikusait kollekciókba rendező vagyon-konvertálókig és tovább, akkor nem lehet kétségünk a gyűjtögető típus megmaradásáról.

A gondolatmenet ezidáig egy párhuzam mentén, mondhatni „ötletszinten” maradt, ez kétségtelen. De mielőtt még néhány példával illusztrálnám a zsákmányolás „prehistorikus” és modern formái megfeleltetésének lehetőségét, tartozom még egy kiegészítő definícióval és egy erre épülő „önreflexióval”, ami ugyanennek a gazdasági-társadalmi funkciónak más típusú meglétére utal. Ugyanis némi önvizsgálat, s az antropológia első klasszikusaitól szinte norma-értékkel mérve „kötelező” önreflexió alapján úgy vélem: maga a kutató (legyen mondjuk etnológus, antropológus, vagy akár politológus, szociológus, esetleg pedagógus akár) maga is a gyűjtögetők közé tartozik. Egész élettevékenysége, létmódja, társadalmi jelenlétének legitimitása arra épül, hogy információkat gyűjt (és oszt el adott esetben), adatokat és tudást zsákmányol a környezet kínálta feltételek között. Az csupán részletkérdés, hogy amikor szerzett, begyűjtött tudását „piacra” viszi, értékén áruba bocsátja, intézményes keretek között

kereskedik vele, akkor a pusztai szükségleti gazdálkodáson túli, annál bizonyos értelemben bonyolultabb tevékenységet folytat (legalábbis annyiban, hogy mozgáspályái többször és alapvetőbben érintik a „tudástermelők” és „tudásfogyasztók” egyes köreit, hogy ugyanezen a piacon hosszabb időre beosztható értéktöbbletre tesz szert, amelyet fölél ugyan, de egyúttal biztosítja a további „begyűjtés”, „termelés”, elosztás és szolgáltatás feltételeit, stb.). De - mint Hollós Maridánál olvastuk - minthogy *„az emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, s ezek révén különböző javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában - mégpedig a kultúra részeként”* -, mindezt nyugodtan tekinthetjük úgy, mint az emberi viselkedéstípusok és gazdasági szerepek egyikét, amely a kifejlődött szükségleti formák és a körülmények fogságában beosztható idő, energia és (tudás)tőke egyik (velejáró kulturális) megnyilvánulási formája, amely e szerepet vállalóknak a választható cselekvésmódok egyikeként a saját anyagi jólétet és profitot maximálisan biztosítani próbálja, s teszi ezt szűkebb közössége érdekében is (lásd Hollós, i.m. 46.). *A kulcsfogalom itt a közhaszon, a közösségi célja és értelme mindennek*, ami a magánérdekű, önfenntartást szolgáló gyűjtögetésen túl van. Régebben ezt úgy fogalmazták, hogy az *értelmiség hivatása*, s társadalmi-erkölcsi értelemben önmaga „árúvá válásának” elkerülését célzó *morális szerepe* a tét, s értékét, tevékenysége értelmét is ezzel a legitimáló tartalommal lehetett mérni (lásd erről Julien Benda, Edward Shils, Karl Mannheim vagy Lányi András korszakos munkáját).

S itt engedtessek meg egy kiegészítő definíció. Az antropológiai - és általában a társadalomtudományi - szakterminológiában a zsákmányolók szociokulturális csoportjára kétféle fogalmat használnak. Jól illusztrálja ezt a francia szakszókincs, amely (korántsem egy értelemben, nem szinonim tartalommal, de a körülírásokban váltva használva) „*collecteur*”-ról beszél a keresgélő-találó, készletező, kiegészítő, gyűjtögető életmód esetében, és „*prédateurs*”-ökről szól akkor, amikor elorzó, megkaparintó, rabló, fosztogató, vagyis korántsem a minimális önfenntartó *tervszerűség* értelmében vett tevékenységről beszél. A két létforma az életvitel és a körülmények szempontjából igen közel áll egymáshoz, s elválasztó „határuk” nem a természeti adottságok függvénye pusztán, hanem legalább annyira mentalitása is.

S épp ezen a ponton kívánnék visszatérni az antropológiai alapismereti anyag és a modern társadalmi stratégiák-mentalitások egymásra rímelésének kérdéséhez. Hollós figyelmeztet: a társadalmak többségében (beleértve az amerikaiakat is) *„a racionális költség-haszon mérlegelés soha nem a viselkedés egyedüli motivációja. Ez óvatosságra kell, hogy intsen bennünket, amikor olyan más kultúrákban próbálunk viselkedéseket elemezni, amelyek gazdaságinak tűnnek, (tehát jellemző rájuk az árutermelés, elosztás és fogyasztás), de a nyugatiak szemében irracionálisnak tűnhetnek, azaz nem jellemző rájuk az egyéni önérdek maximalizálása”*. Nos, e téren nincs gond, korunk „posztmodern” társadalmainak, s ezek közt (ha „saját kultúra” terepeként elemezzük, ahogy az antropológusok mostanság egyre gyakrabban) a „poszt-szocialista” jólétiség felé nyomuló magyar társadalom értékrendjében korántsem tűnik irracionálisnak az egyéni érdek önös prioritásainak biztosítása. Sőt: ami nem egyéni cél, ami nem magánérdek, majdhogynem az tűnik elavultnak, idejétmúltnak, rendszerváltás előttinek, ósdiinak, nevetségesnek. S ha *„Sahlins a vadászokat és gyűjtögetőket ‘ősi jóléti társadalmaknak’ nevezi, ... mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket”*, akkor e téren épp ellenkezőleg állunk: igényeink túlívelnek a szükségleteinken, s ha erőforrásaink szűkösek is, de a kisajátítási-privatizálási logikákat nem a termelési egységek reális profitja és tervszerű egyensúlya motiválja (mint a weberi értelemben vett protestáns etika vezérelte gazdaságban), hanem a **gazdagság** mint „egyetemes emberi érték” elérésének vágya. Hollós szerint (s számos más társadalomkutató is ezt bizonyítja): *„az*

élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése” (u.o. 47.). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból eredő haszonvétel, sőt ma már egyre inkább maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, s ha megfontoljuk azt, hogy *„más társadalmakban a presztízs bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízsüket, mintsem megerősítik azt*”, akkor az évezredek óta és ma is egzisztáló trobriandi társadalom vagy a kwakiutl indiánok által fenntartott adomány- és csere-rendszer olyan elosztási- és értékmodellre reprezentál, amelyben *a kollektív érdekek és a rang összhangja egyszerre* segíti az anyagi boldogulás és a „mentális ökológia” érvényesülését. Láttuk ugyanezt Sárkány és Harris leírásában is, seregnyi antropológus igazolja más tájak más népeinél ugyancsak.

Állítsuk egy pillanatra szembe ezzel a „primitív” gyűjtögető, „kiélő” magatartással és szokás-normával a mai magyar társadalmi-politikai-gazdasági elit alapmagatartását. Nézzünk bele a heti- és napilapok híreibe, a televíziós vagy parlamenti purparlékba, a bírósági peranyagokba vagy a tollasodó elitek „gyűjtögető” életmódjának kacsalábon forgó eredményeibe, s (köznapi botrányok felség- vagy becsületsértő vádaskodásaitól itt megkímélve az olvasót) azonmód szembetűnik a stílus (lingvisztikai-retorikai) különbség a collecteur és a prédateur között. A mai magyar prédálók esetében sajnos nemcsak olyan népcsoportról van szó *„akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják*” (Hollós u.o. 49.), hanem parlamenti többség, kormányzati szféra által elfogadott és biztosított közpénzeket, nemzeti vagyont, beruházásokat prédálnak fel, s csöppet sem tanulmányozzák morális antropológiai hátterét a felmerülő társadalmi bizalmatlanságnak vagy annak az ökológiai aggodalomnak, amelyet például a szellemi eszközök „predálói”, a vizek vagy a levegő szennyezői ellenében sokan hangoztatnak...

Nézzünk illusztrációképp néhány más „szövegszerű” párhuzamot!

„Ahogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen kiaknázni” - írja Hollós (u.o. 49.). Szinte a honfoglalást követő preindusztriális magyar világ sejlik föl a sorok mögött, majd a huszadik század iparosítási lendülete, s az új utakat kereső gyűjtögetők pályamódosítási stratégiái, melyekből egyre inkább hiányzik az agrárium fennmaradásáért folytatott küzdés vágya...

„A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsőrendű feladata a vadászat, a nők pedig a növények gyűjtögetése” - mintha a pártfrakciókhoz való tartozást, az előéletet és a ma „konvertálható” kapcsolatokat és pályamódosításokat osztályozná a szerző, beleértve a Land Rover-es bevásárlókocsival napi kenyéradagért testőröstül szaladó vállalkozó- és politikus-nejeket is...

„A legtöbb zsákmányoló évszakonként vándorol. A Föld egyetlen természetes területe sem kínál az egész év során azonos fajtájú és mennyiségű forrásokat. /.../ A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. Ez az összegyűlés és szétszóródás rendszerint az állati és növényi táplálék hozzáférhetősége szerint alakul” - magyarul a brüsszeli munkavacsorák, külföldi látogatások, preferált nyaralóhelyek felkeresése, bank-

betétek külföldre telepítése, bankárvacsorák, bécsi és svájci kiruccanások, afrikai vagy ázsiai tárgyalások, pápai audienciák és parlamenti ülésszakok szervezik a kortárs gyűjtögetők szétszóródási-gyülekezési küzdelmeit.

„A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok hordáknak nevezik ezeket. /.../ A hordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a hordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy horda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A hordák kis méretének egyik oka így az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkerekedniük, mint a nagyobbaknak. Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtögető horda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A hordák összetétele is flexibilis - azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy hordához, vagy egy területhez, hanem számos választási lehetőségük van, hogy hol és kivel éljenek” - amiként a pártfrakciók, parlamenti „átülések”, bizottsági csoportok, pártszakadások, házépítési és saját birodalom-szervezési tevékenységek épp így osztják meg és formálják át a hazai politokraták érdekcsoportozatait, s kényszerítik őket más országokba, más terepeken szerencsét próbálni...

„Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elhagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa” - amelyek persze meglehetősen változékonyak, függően a pártkoalíciós tárgyalásoktól, privatizációs és konzorciális folyamatoktól, felügyelői és igazgatósági testületi igényektől, lakószomszédsági relációktól vagy területi-önkormányzati érdekképviselési állapotoktól.

„Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lehet. Nem minden vadászó-gyűjtögető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű hordákban. A Föld néhány részén a környezet eléggé gazdag és állandó forrásokkal rendelkezett ahhoz, hogy a zsákmányolók nagy, különálló falvakban lakjanak. Ez különösen igaz akkor, ha ismerik a táplálék-konzerválás technikáját /.../ amely kiküszöbölheti a források bőségének természetes ingadozását és ez néha lehetővé teszi számukra, hogy adaptálódjanak a letelepedett létformához” - való igaz: nem minden gyűjtögető tud azonos módon adaptálódni, nem minden gyűjtögetőből lesz zsákmányoló, s sokan tudják megoldani más módon is a források bőségének várható ingadozásával együtt járó társadalmi szerkezetváltozást vagy létszámmódosulást, miként a szedanterizálódott életmódhoz is másként és másként tudnak alkalmazkodni a vadászó-gyűjtögető csoportcskák...

Nem kívánok az itt levezetett párhuzammal semmiféle „morális felsőbbrendűség” nevében szólni - úgy vélem, pusztán az antropológusok másként gondolkodásának eredménye, hogy a posztmodern piaciság felé meginduló magyar társadalmi-gazdasági tudat egy sajátos apró vonására hívom fel a figyelmet, amely nem a „primitív népek” alsóbbrendűségéről árulkodik, hanem arról a funkcionális eltérésről, amelyből „logikailag” zárható ki a posztmodern gazdaság és a gyűjtögetés-zsákmányolás viszonya, főképp akkor, midőn az agrárium fejlesztésére és az ipari fejlettség szinten-tartására ugyancsak költségvetési milliárdok mennek el főként azért, hogy a magyar társadalom és gazdaság ne kerüljön vissza a gyűjtögető népek

szintjére. Kérdés lehet persze: ha történelmi példák is szólnak arról, hogy minden kornak megvoltak a preferált vagy diszpreferált (támogatott illetve kizárt) gyűjtögető körei, akkor miért épp a mi korszakunk és gazdasági racionalitásunk tudná nélkülözni mindezt... A válasz e kérdésre nem tisztán az antropológus dolga (hivatásából eredően amúgy is főképp kérdezni szokott), s ha nézőpontja amúgy is a kölcsönös csere-rendszerek és kooperációk harmóniája mentén található, akkor még kevésbé egyedül az ő feladata a „nagy tanítás” előadása, s torzító optikája ismeretében tartózkodhat a „primitívekkel” kapcsolatos elfogultságtól. Ezzel talán ismét lehetővé teszi, hogy elkerülje az „etnocentrizmust”, ami ugyan nem sokat segít a világ vissza-törzsiesedésén, de legalább a tapasztalat-gyűjtögető kutatói attitűd megmaradhat a tudás-csere-rendszerek fenntartásánál és a potlach-ünnepélyek nagy közös tüzeinek táplálásánál...

Kérdés továbbá az is, hogy a „politika mint profán vallás” (Marx), vagy mint elhivatott küldetése a kiválasztottaknak, miképp veszítette el közszolgálati jellegét, eredeti értelmét. A hatalom karizmatikus természete a törzsi világban, s a racionalizált-civilizált világban is sokáig még megvolt (és meg is maradt a világ nagyobbik, törzsek lakta részén). Talán cserélhetővé váltak a jelzők: uralkodó, császár, király, püspök, herceg, miniszter - aki a hagyomány, az ősök céljainak legitim folytatója, programjuk megőrzője volt - lett utóbb elnök, frakcióvezető, bürokrata, pártvezér, technokrata, tudós... Durkheim már arra hívta föl figyelmünket: saját magunk alávettettjei vagyunk (hivatkozva Maffesoli 1992:40). A huszadik századi etnológusok szerint a *megegyezés* volt a hatalom korlátozásának eredője (Lévi-Strauss: Szomorú trópusok), s a politikai antropológusok már egyre többen arról írnak: a politika kezdettől a *megállapodásra* épült, a képviselők jelöltjeinek *megbízása* is, az állam és a társadalom viszonya éppúgy (Abélès 2000). E kapcsolatrendszerben azonban alapvető morális bomlás, erodálódás és bizalomvesztés történik. Olyan, amely immár nem szocio-kulturális integrációk, nem etnokulturális vagy foglalkozási csoportok kérdése, hanem a nagyságrendeké, a tömegezőé, a gyorsaságé, a kiszámíthatatlan és kivédhetetlen hatásoké (Virilio - Litringer 1993, Turner 1997b). Ezek az immár „nem civilizált” mechanizmusok, s az európai társadalmak többségében meglévő megkülönböztető-lekezelő gesztusokra való hajlandóság mondatja rendszerint, hogy a komplex társadalmak „egyneműségével” szemben megjelentek a törzsi szintű szerveződésmódok, csoport-kötöttségű szándékokkal, belterjes érdektérrel, „alulról jövő, demokratikus követelések” nevében fogalmazva meg önérdéküket...

A törzsek kora és a *törzsiség újraszületése* nem pejoratív a fogalom mai értelmében, hanem épp ellenkezőleg, minthogy a globalizálódás, a mindent uraló egységesítés, a mindenható fogyasztóiség szemben áll a mikro-csoportosulásokkal. Korunk „fejlődéselvése” és „haladáspártisága” az egyént és a kiscsoportot mint az ésszerűtlenül gondolkodó másságot bélyegzi meg, amely nem hajlandó tudomásul venni a felvilágosult racionalitások (közélet, közpolitika, megjelenített közérdek, társadalmi egyensúlyok) fontosságát az államegységek és egyesült államok alakzataiban. Kettős ésszerűség küzd itt egymással: az egyén önmegjelentése és a magától értetődő kollektívumé, amely csoportok, pártok, szervezetek, nemzetek formáiban testesült meg, vagyis hát „a politika” főségét, mindenhatóságát bizonyítja, elnyomva minden ego-t a társadalom „egységén” belül. Maffesoli szerint ez az apollóni és dionüszoszi nagyság vitája, amelyben a politika spirituálissá lett, a hatalom embere átadta helyét az erő emberének, a hatóság szerepe a hatalmasé lett, az uralmi képesség megjelenésmódja pedig, mely korábban ciklikus változásokban ugyan, de mindig is az intézményes hatalmat csatornáztatta be, most egy új ciklusban egyfajta „ozmotikus” cselekvésfolyam lett, sokkalta kevésbé racionális, mint annak előtte volt (Maffesoli 1992:150).

A történelem maga is egy folyó, helyet és teret követelő, adaptációt kínáló és elváró, melyet maga a határok közt tartani vagy terelni vágyó sem tud mindig gátak közt tartani (Maffesoli 1992:33). Az idő és az események áradása pedig nemigen lehet ínyére a természeti embernek... Lányi András egy emelkedett példázata szól épp erről az esetről: Arne Naess a személyiség ökológiai elméletének kidolgozásakor egy lapp halász esetét idézi fel, „aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. Ezen a folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd megpróbálták megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé kerültek, ahol a mi halászsunk azzal védekezett, hogy önvédelemből cselekedett. A folyó, állította, része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta. /.../ A reflexió ezek szerint nem valamiféle válaszfal ember és környezete között, hanem a bensőségebbi összetartozás lehetősége. /.../ Az Én - Naess intuíciójának megfelelően - csak az azonosulás aktusában ragadható meg; sohasem azonos önmagával. Nem kész adottság, hanem megvalósításra váró feladat. Viszonyaiban valósítja meg magát: azzá lesz, amivel azonosul. /.../ Ez korántsem passzív viszony, hanem a legnagyobb erőfeszítés, ami tőlünk kitelik. Igaz, célja nem a természet átalakítása, hanem önmegvalósítás, abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést Arne Naess használja: az ember emberként akkor valósítja meg magát, ha a Másikban saját létének határtalan lehetőségeit ismeri fel. Tehát - ha úgy tetszik - nem önzetlenül jár el, amikor kíméli, óvja, ami az útjába kerül: magának tartja meg. Az egoista saját lehetőségeit korlátozza és mélységesen lebecsüli magát, mondja Naess, amikor képességeit az önérvényesítés narcisztikus törekvésének szolgálatába állítja. A pusztá önfenntartás eszközévé silányítja a világot: fel- és elhasználja. A használat a megértés ellentéte. Lemond a létezés feltárulkozó gazdagságáról, csak azért, hogy lénytársait szegényes szolgáltatásokra kényszerítse. Rendelkezik velük, még arra is képes - vagy csakis arra képes -, hogy megfossa őket létüktől, de ennek az uralkodáshoz nincs semmi köze.

Amikor az ember lemond a megértésről, saját létének értelmét áldozza fel. Az önfenntartás nem cél az ember számára, hanem kényszerűség. Minél rafináltabban és bőségesebben gondoskodik saját úgynevezett szükségleteiről, minél több és kellemesebb elfoglaltságot talál kielégítésük körül, és minél kevesebb képességét veszi igénybe az egyhangú hajsza, amit a pénzkeresetté züllesztett munkavégzés jelent, annál kínzóbb és megválaszolatlanabb marad számára a kérdés, hogy mivégre él. Félreértette léthelyzetét: uralkodni akart a létezők fölött, ami képtelenség, hiszen létüknek törvényt nem ő szab. Nem istenükké lett, csupán elősdivé: egész uralma a hullán lakmározó férgek királyságához hasonlatos” (Lányi 1999:80-83).

Lányi András mai együttélés-tana épp arra rímel a halász példájával, amit Hollós Marida mint önérdékű racionalitásként fogalmaz meg, s amit Maffesoli elemez sajnálkozva: az érzelmi döntések, az indulati politika satnyaságára, az öntudatlan és ön(ki)zsákmányoló emberi felfogásmódra. Arra, amely nem képes az idő ritmusát érezni, az értékek rendjét tisztelni, csupán kapzsi markolással megragadni a magáét. Zsákmányolni, ökológiai értelem, emberi megértés és morális felelősség nélkül - nem „bozótlakóként”, hanem „modern lényként”.

Hivatkozott és felhasznált szakirodalom:

- Abélès, Marc** 2000. *Az állam antropológiája.* /Megjelenés előtt, Osiris kiadó, Budapest/.
- Baladier, Georges** 1990. Sociétés traditionnelles. In Philippe Brenot szerk. *Sociétés. De l'animal à l'homme.* L'Harmattan, Paris, 117-132. p.
- Bettelheim, Bruno** 1988. Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In: *A végső határ.* Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 121-122. p.

- Domenach, Jean-Marie** et al. (szerk.) 1980. *La violence et ses causes*. Unesco, Paris.
- Dumont, Louis** 1998. *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113. p.
- Geertz, Clifford** 1988. Sűrű leírás. In: Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61. p.
- Harris, Marvin** 1988. Law, Order, and War in Prestate Societies. In *Culture, People, Nature*. Harper and Row, New York, 349-422.
- Hollós Marida** 1999. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis kötetek 2. ELTE, Budapest, VI. fejezet, 46-53. oldal
- Klineberg, Otto** 1980. Les causes de la violence: approche psychosociologique. In: Jean-Marie Domenach et al. (ed.) *La violence et ses causes*. UNESCO, Paris, 115-129. p.
- Laburthe-Tolra, Philippe - Warnier, J. P.** 1993. *Ethnologie - Anthropologie*. P.U.F., Paris.
- Lányi András** 2000. *Együttéléstan*. Liget, Könyvek, Budapest.
- Lips, Julius** 1962. *A dolgok eredete*. Gondolat, Budapest, 92-116. p.
- Ludassy Mária** 1992. *A toleranciától a szabadságig*. Kossuth, Budapest, 93-101. p.
- Maffesoli, Michel** 1991. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Livre de poche, Paris.
- Maffesoli, Michel** 1992. *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Grasset, Paris.
- Mirleau, Hubert de** 1999. *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Mumford, Lewis** 1986. *A gép mítosza*. Európa Kiadó, Budapest, 59. p.
- Olson, Mancur Jr.** 1982. *A kollektív cselekvés logikája*. Művelődési Minisztérium, Szociológiai füzetek 29. Budapest, 45-54. p.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald** 1931. *The Social Organisation of Australian Tribes*. Magyar fordítása az MTA Néprajzi Intézetének kéziratgyűjteményében, 3. oldal.
- Sárkány Mihály** 1998. *A közösségek közötti csere*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, Magyar Etnológia sorozat 2., 45-46. old.
- Sahlins, Marshall D.** 1997. Specifikus és általános evolúció. In: Bohannan, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495. p.
- Shils, Edward** 1972. *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. University of Chicago Press, Chicago-London.
- Thurnbull, Colin M.** 1970. *Az afrikai törzsek élete*. Gondolat, Budapest.
- Turner, Jonathan H.** 1972. *Patterns of Social Organisation. A Survey of Social Institutions*. McGraw-Hill Book Company, New York, 22-34.
- Turner, Victor W.** 1997a. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannan, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711. p.
- Turner, Victor W.** 1997b. Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta szerk. *Politikai antropológia*. Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter-sorozat, Budapest. 51-63. p.

Váriné Szilágyi Ibolya 1999. Az individualizmus különböző formái a sikerképzetekben. In: Váriné Szilágyi Ibolya - Solymosi Zsuzsa szerk. *A siker lélektana. Szociálpszichológiai és szociológiai tanulmányok a sikerről*. Hatodik Síp Alapítvány - Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 204-226. p.

Virilio, Paul 1992. *Az eltűnés esztétikája*. Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám. Budapest

Virilio, Paul - Lotringer, Sylvère 1993. Tiszta háború. Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám. Budapest, 23-79. p.

Virilio, Paul 1998. A harmadik intervallum. =*Café Babel*, 3. (29. őszi) szám, 77-83. p.

White, Leslie 1997. A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In: Bohannon, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 459-486. p.

Etnikai türelmetlenség és rejtett államellenesség⁶

Az újságolvasó, de nem különösebb szakmai érdeklődést mutató emberek számára is egyre szembeszökőbb, hogy a sajtó és a híradások mindegyre megtelnek népcsoportok, etnikai vagy kisebbségi kultúrák értékelésével, helyzetük bírálásával vagy nevükben megszólaló politikai képviselők felemelt hangjával. Politikatudományi, néprajzi, kisebbségpolitikai szakemberek sora nyilatkozik naponta a nyilvánosság előtt, hol délszláv háború, hol hazai roma érdek-képviselő, előítéletes gondolkodás vagy kormányzati huzivoni kapcsán - mintha állandósult volna egyfajta etnopolitikai és antropológiai érdeklődés, amely véget nem érő vitákra csábítja a szólásra merészeket.

Mindez a politikaelméleti szaksajtóban körül van véve a globalizáció, a nemzeti identitás és a nacionalizmusok klasszikus elméletei közé ékelt modernista logikájú tudásközvetítéssel - egyszóval teljessé válik az „egymás melletti elbeszélés”, mindegyre fogyatkozik a megértés, az elfogadás, és hiányzik az egykor klasszikus erénynek számító türelemgyakorlás is. Ennek tapasztalása mellett fontosnak vélem a kisebbségi, etnikai, etnokulturális másságok összeillesztésének elfogadhatóságát kérdésként megválaszolni, ugyanakkor azt a társadalomelméleti tételt próbálom beilleszteni, amelyet Michel Foucault életműve és annak egyik alapgondolata sugall: nevezetesen hogy a hatalom és a társadalom működésében, együttes vagy egymás elleni mechanizmusaiban a társadalmi tér újraelosztásának folyamata zajlik megannyi huzavona közepette, s hogy a hatalom szerepe, az állam eredendő funkciója aligha több vagy kevesebb, mint a politikai tér határainak, frontvonalainak kijelölése újra meg újra. A megoldások, hogy ugyanis éppen társadalmi alkuról, konszenzusról, konfliktusról, válságról vagy kölcsönös függésről van-e szó, az egyes társadalmak, politikai erőcsoportok és történeti körülmények függvényei. Századunk globalizációs, regionalizációs vagy lokalizációkra és csoportidentitásokra széteső folyamatai tehát ebből az aspektusból is indokoltan vizsgálhatók.

Mondandómat a következő két tételben foglaltam össze:

1). A kisebbségi-etnikai identitástudat minden létező „negatív” tartalom (nacionalizmus, xenofóbia, revansizmus, etnocentrizmus, stb.) mellett is átélhető „objektív” valósága a nemzeti vagy nemzetalatti közösségnek illetve a lokális, a csoportszintű történeti múltnak. 2). Az etnikai identitás - mint szimbólum és mint a társadalmi erőterrendszerben egyre határozottabban kirajzolódó jelenség - saját erejével képes az érdekeket és erőviszonyokat, struktúrákat és rendszerfeltételeket is befolyásolni, végső soron magának az államnak működését is meghatározóan. A védekező, kisebbségbe szorult etnikai öntudat történetileg rendszerint először elszenvedi a megkülönböztetést, a marginalizációt, a kiszolgáltatottságot vagy a homogenizációt, ám e folyamatok együtt is, külön-külön is gyorsítják az etnikai csoportok körüli rokonszenvek és ellenszenvek kialakulását, hatalmi elnyomásuk érdekének megfogalmazódását és az alávetés érvényesülését, vagyis az etnikus lét konfliktusosságának intoleráns kezelését.

A kisebbségi, etnikus identitás esetében olyan szimbolikus erőttöbbletről, mélyen tudatosult hatóanyagról van szó, amely a kisebbségi szereptudat, a sorsazonosság rendszerének, rendjének tartósítója. De hát hol vannak e sajátos, öntörvényű rend tartóoszlopai? Miként

⁶ E szöveg előadás formájában hangzott el az 1997. áprilisában Komáromban tartott kisebbség-konferencián

keletkezik s miképpen maradhat fenn a hagyomány az etnikai csoportok tudatában, értékrendjében? Hogyan és miért jelenik meg az etnikus identitás, miként képes egyéneket, csoportokat, tömegeket, mozgalmakat megindítani?

Etnikum és állam, stabilitás és mozgalom

Az etnikai szervezettség a legkézenfekvőbb látszat ellenére sem pusztán politikai fogalom. Természetesen megfogalmazódik az etnikai összetartozástudat a nemzetközivé váló trendek, a makrogazdasági és globális folyamatok vagy kölcsönös függésrendek ellenében, s a szuverenitás megőrzésének vagy megszerzésének reménye kétségtelenül feszültséget szülhet a kisebbségek egycélú mozgalmaiban vagy maguk az etnikumok között is. Ezek egyik oka a regionális, kulturális, gazdasági illetve területi különbségek megléte, a katonai, nemzetpolitikai és haszonelvű „osztályozási” törekvések érvényesülése, valamint a nemzetközivé váló kiszolgáltatottsági rendszer állandósulása, mely a lokális csoportok, az etnikai identitások belső harmóniáját rendre kikezdi és továbbélésüket lehetetlenné teszi. Más, éppenséggel közép-európai, közép-ázsiai vagy közép-amerikai és közép-afrikai etnikai konfliktusok is egyre gyakrabban törnek felszínre úgy, hogy eseményeik során kialakul, megerősödik az „etnokratikus” politikai erőfölény, megfogalmazódik a „biopolitika” új érvrendszere és az ellene védekezők másfajta identitásképlete, önigazolása is.

A kortárs folyamatokkal szemben ugyanakkor nemcsak etnikai csoportmozgások, nemcsak „törzsi lázadások”, nemcsak újnacionalizmusok kapnak lábra. A politikai állam döntéshozó szerveiben is sok esetben etnikai-regionális alapon osztják el az emberi jogi, egyenlőségi javakat, a globalizációs tendenciák is magukba foglalják az egyenlőtlen elosztás új normáit - így a sokszerkezetű és sok etnikumú társadalmakban összefonódnak az archaikus és a modern szolidaritásformák, melyek egykoron talán segítettek harmonizálni az érdekek rendszerét, és alighanem leplezték az etnikumok közötti belső ellentéteket is. Századunkban a dél-amerikai, afrikai, kelet-ázsiai, közel-keleti helyi konfliktusok egy új etnopolitikai és geopolitikai térszemlélet kialakulásához vezettek, melyben nyíltan, és főleg kezelhetetlen tömegben megjelentek az etnoszféra saját, védekező, vagy nemritkán kombattáns érdekei is.

Az etnikumok geopolitikája persze nem csupán a regionális szemléletet vagy a történelmileg kialakult térségi problémák kezelésének modelljét nyújtja. Az „irányított nagytérgazdaság” elméletei és politikai irányzatai valamiképpen mindig új államok és új határok változtatásáról, a kormányok cselekvőképességének korlátosságáról, és főleg az önrendelkezés jogának elvitatásáról vagy elhallgattatásáról szólnak. Ez a stratégiai ésszerűség a sunyi reálpolitikák, a nyers erőszak, a nemzetközi önkény eszközével kivédhetetlenül és kiszámíthatatlanul zuhan rá a kiszolgáltatott népekre, megfosztva őket hagyományos létük szabadságtartalmaitól. A katonai, kereskedelmi, természetföldrajzi, közlekedési „ésszerűségek” és „célszerűségek” azonban - mint Bibó István azt következetesen kifejti a jó béke megkötésének technikájáról - sosem érvényesültek a tartós nyugalom elve szerint. A nyugalomhiány, a válságfolyamatok lecsapódása az etnikai kultúrákban is identitásválságot idéz elő, kibékíthetetlen ellentmondásokat hoz felszínre, háborút kever ama népek életébe, melyek együttélése történeti időkre néz vissza.

Sosem érvényesültek a háborúkat vagy erőfölényeket lezáró tárgyalások a feloldhatatlan ellentmondások elsimításával, s főleg nem úgy, hogy az etnikai határok szolgáljanak „természetes” védezközzül, s ne valami más rendezőelv, amely mindenképpen a szabadság, a jogrend, az egyenlőség és az emberi méltóság elleni merénylet formáját ölti és új revansra készítet. A geopolitika, amely mint politika egységes élettartományokról szól, „szervessé”

próbálja tenni a nemzetektől meghatározott érdekerőket, amelyek kisajátítása a hatalmi politika eszközével nem látszik célszerűnek. A nemzeti önérték érvényesítése épp ezért korlátozó a szomszéd nemzetek ellenében, ezért sérti az önrendelkezés elvét. A gyöngébb fél számára csupán a beletörődés és konfliktusvállalás marad, a kiegyezések pedig kivétel nélkül időlegesen.

A „primér nemzetek” (vagyis az etnikai kisebbségek) és a „szekunder nemzetek” (vagyis a modern polgári államnemek) politikai nemzettudata több mint másfélszáz éve térségi konfliktusokat szül. A nyelvi közösségek (mint „akarati nemzetek”) és az állam nélküli nemzetek közösségei azt a geopolitikai érdeket jelentik egy-egy földrészen vagy régióban belül, amelyben a centrum-periféria viszonyok tagolják a gazdasági-társadalmi és a politikai mezőt. E tagoltság úgyszintén történeti gyökerű, s itt most elegendő csupán arra utalni, hogy számos korábbi geopolitikának új változatát tapasztaljuk a huszadik századi etnikai-kisebbségi mozgalmak föléledésében, vagy a diaszpórák, migrációs folyamatok esetében. Európában az első világháború utáni rendezés ellentmondásos, következtelen módon, ám a nemzeti vagy etnikai önrendelkezés elvének alapvető megsértésével történt meg. A nyelvi, a kulturális, a politikai és önkormányzati célokkal jelentkező mai nyugat-európai etnoregionális mozgalmak már nem romantikus követelésekkel, nem „vissza-archaizált” népi kultúrával, nem ősi „államiság-tudattal” fogalmazzák meg a maguk önértékét, hanem az államokkal szembeni határozott vagy szélsőséges oppozícióval.

Magának az etnoszférának huszadik századi tömegerővé válása és szembekerülése az állampolitikai célokkal és érdekekkel - felveti azt az alapkérdést: mennyi bizalom, mennyi társadalmi tűrőképeség, s mennyi racionális indokolhatóság maradt meg a nemzetállami múltú politikai rendszerek „érvényességét”, legitimáltságát tekintve? Megváltoznak-e az államok szerepei a globalizáció menti átrendeződés közben, s feltöltődnek-e ismét etnikus tartalommal a „posztmodern” államiság kialakulási folyamatában?

A világ mintegy 2-3000 etnikai csoportkultúráját tekintve statisztikai érvényességgel állítható, hogy a nyelvi és kulturális kisebbségek javarészt állam nélküli etnikumok vagy diaszpórák. Gazdasági fejlettségük különbségei, a nyelvi környezet alapvető hatása, az „állami történetírás” és oktatás nemzetcentrikussága mindenütt egyértelműen a kisebbségi jogok ellen hat. E „belső kolonizáció” mellett a legkülönbözőbb szeparatizmusok, antikolonialista törekvések, terrorakciók és helyi polgárháborúk, igen kemény kormányválságok és igazgatási-politikai kudarcok történnek. Az etnikumok új hulláma és jelentkezésük időbeli egyezése több okra is visszavezethető. Az egyik a gyarmati rendszer fölbomlásának, a gyarmatbirodalmak szétesésének és a függetlenségi mozgalmak sikerének eredménye. A gyarmati felszabadító törekvések, stratégiák és gerilla-taktikák, valamint az önrendelkezés mintái történeti példával szolgáltak a nyugat-európai szeparatista-autonomista-regionalista pártok és irányzatok célkitűzéseikhez, a kelet-európai „bársonyos forradalmakat” követő átmenetek politikai érdekkonfliktusaihoz is. A másik ok térségünk „etnopolitizálódása” szempontjából a nyugat-európai integrációs folyamat volt, amely az ötvenes évek gazdasági-katonai-politikai unionizmusa szellemében nem volt tekintettel a nem-domináns etnikumok jelenlétére, s nemzetekfölötti konföderációkat, szupranacionális fejlődést ígért, amelyben a föderalista vagy autonomista törekvéseknek nemigen lehetett szava - ugyanezt a reménytelen identitásvesztést, integritáshiányt fedezték fel a kelet-európai régió országai, népcsoportjai is a nyolcvanas évek folyamán. A harmadik ok a gazdasági-társadalmi elmaradottság volt: a kisebbségek által lakott területek szociális elmaradottságát csupán súlyosbították a fejlődési perspektívákat rontó etnikai alávetettségi helyzettudatok, az identitás-fosztás élményei is - a kilátástalan jövőképek és az alávetett múlt-tudat egymást erősítő módon tette lehetetlenné, hogy régióink népei szimbiózisban éljék tovább életüket.

Szociológiai dimenzióit tekintve a szociális és a kisebbségi alárendeltség, a „másodosztályú” állampolgáriság a kisebbségek társadalmi összetételére is kihatott a mi „modernizálódásunkban”: a csaknem kivétel nélkül kiszolgáltatott és alsóbb néposztályokból álló etnikai szféra mindenütt joggal sérelmezheti ezen az ezredfordulón egzisztenciális helyzetének romlását, „szándékos” és „tudatos” háttérbeszorítását. A közigazgatási alárendeltség, sőt: a jobbára egyértelművé lett periferizáltság (szélreszorultság) egyre szembetűnőbb, minél inkább és minél többször központi bürokrácia vagy politikai technokrácia dönt a helyi érdekekről és perspektívákról, etnikai szabadságállapotról vagy érdekérintettségről.

A társadalmi alárendeltség, a demokrácia-hiányos időszakok állandósulása szintűgy a nacionalizmusok és az ellenség-kreálások egyre gyakoribbá válását eredményezte. Megannyi civilizációs válság is fenyegeti az etnikai csoportokat: a nyelvhasználat korlátossága, az állami nyelv kényszerű fölvétele, az iparosodás hatására megindult társadalomszervezeti bomlás, a mindegyre rétegződő társadalmi struktúrában történt szétszóródás, az etnikumok beolvadását siettető helyi politizálás, az „ejtőernyős” helyi vezetők fokozódó elbürokratizálódása, a közösségi életelvek lazulása, a közösségi vagy családi kapcsolatok ritkulása, az elgyökeretelenedés élménye és a kitaszítottság jelensége mind-mind identitás-fosztó hatásúak, s ezek szerte Nyugat-Európában nagyjából egyidőben hatottak erőltetett asszimilációként. Ahogy a nemzettudathoz szomszéd nemzetek és más tradíciójú népek kellenek, a regionalizmushoz is hagyomány, tudatosan őrzött eredetiség kell, valamint „valaki más” az ellenoldalon, aki ellen irányulhat az önérvényesítő cselekvés. A kisebbségi különbségek legfőbb ténye az eredet, a származás térbeli-geográfiai meghatározottsága, a kultúra és a faji jelleg befolyásolta humán karakter, amely a globális folyamatok mélyén is lehetővé tette együtt és egymás mellett élések érvényesülését. A helyi társadalmak, az etnokulturális közösségek szintjén ez kiegészült a másik fő momentummal: az adott népesség körülírható jelenléte bizonyos korszakban és bizonyos társadalmi térben, lokálisan érvényes értékrendben valósul meg, amely a társadalmi cselekvés és a kapcsolathálók épsége által teljeseedik ki. A lokalitások rendjére, a képzeletbeli vagy valódi közösségekre ugyanakkor egy harmadik sajátosság is jellemző: a kivetettség, a kiválás és az asszimilációra szántság. Ezek együtt és külön-külön is az etnikai alávetettség, a kiszolgáltatottság elemi élményét eredményezik, amely ellen - ha nem is folytonosan, de időről időre - megfogalmazódik egy, magát a nagyra nőtt „államegységet” elvitató türelmetlenség is.

A politikai állam vitathatatlan jogosultságát, legitimitását azonban nemcsak a gazdasági vagy makropolitikai globalizálódás erősíti meg vagy épp gyöngíti el, hanem a politikai kultúra adott állapota, térségi öröksége, s a politikai tér alakításának mögöttes céljai is. A történészek sokszor mondják: Európa megszűnik Európa lenni, ha kimerülnek a régiói és kihal a spontaneitás. Baloldalinak, nyelvi-kulturális jellegűnek vélik a nyugat-európai mozgalmak a regionalizmust, s azt a lehetőséget látják benne, hogy kifejeződik végre a politikai nemzet elhalványodása utáni korszak fő törekvése: a tájegységi-etnikai identitás és a politikai-emberi autonómia ígérete. A hatvanas évek Nyugat-Európájában az érdekes immár inkább az lett: milyen módon változhat meg tájegységek szubkultúrája, népcsoportok létformája, értékrendjük meghatározottsága a makrofolyamatok hatására vagy épp ellenükre. Franciaországban például, ahol a helyi társadalmi konfliktusok fő okát a túlzott centralizációban látták és a politikai tartalmú térfelosztás örök érvényességét már elvitatták a 18-19. században is, a változást a törvényhozó és a végrehajtó hatalom kiterjesztésétől, a helyi-regionális autonómiák visszaadásától várták az új társadalmi mozgalmak. A nyugati társadalmak, s köztük például a francia, századunk első évtizedétől folyamatosan megpróbálták elutasítani az életmód, a kultúra, a gazdasági magatartások és az igazgatási önállóság állami uniformizálását. A „Félibrige”, az oxián déli kultúra öntudatos mozgalma épp ez ellen a modern politikai,

technokratikus és bürokratikus állampolitika elleni lázadás volt, s megfelelőjét megtaláljuk a svédeknél, a baszkoknál, a katalánoknál, a szárdoknál, az íreknél, s így tovább, szerte Európában.

A helyi társadalmak, s köztük a regionális kisebbségek a kulturális és a politikai közéletben kezdték függetlenedési törekvéseiket, miután az állami adminisztráció és az igazgatási függésrend meglehetősen központosított volt és maradt. Az elmúlt évtizedben azonban ez a "leszakadási" tendencia spontán küzdelmekbe torkollott, s elsősorban a regionális igazgatási önállóság megszerzésére irányult. A regionalizmus mint mozgalom a túlközpontosított oktatás, a munkaerőgazdálkodás, a piacok és üzemek telepítése, a helyi sajtó és nyilvánosság, a területi tervezés és a regionális bankrendszer megteremtése útján, vagy épp a helyi-regionális nyelvi kultúra megerősítésével kezdeményezett függetlenedési mozgalmat. Ennek részévé vált a „gazdag régiók” és a „szegény régiók” (az agrár-tradíciót követők) nyílt szembesülése, a kisvárosok érdekszövetsége a nagy metropoliszok ellen, a szőlőtermelő vagy a halászati régiók szerepkövetelése az industrializálódás ellen, a lokális nyelvek oktatását követelő mozgalom a nemzetgeneráló frankofónia ellen, vagy akár gyalogló- és lovaglómozgalmak hirdetése az idegenforgalmi övezetekben.

Az „egységes” nemzettel szembeni kisebbségi ellenállás fő területe lehet egy-egy regionális társadalmi problematika, modernizációs elmaradottság, tradicionális szerep és kultúra elvesztése, vagy a nyelv és a vallás is, főleg olyan területeken, ahol a nyelv vagy a hit a többségtől való függetlenség jelképe. A regionalista mozgalmak nevében lassan egy évszázada már számos helyszínen kisebbségi politikusok lépnek föl, s elsősorban a hatalmi koncentrációt bírálják, így társra találnak emitt a jobb, amott a baloldali pártokban. A kisebbségi tudat képviselői nem az archaikus, polgári fejlődés előtti állapotokat sírják vissza, hanem a hatalomátruházás és a regionális vagy a szövetségi formájú decentralizálás eléréseért küzdenek, az etnikai elidegenedés, a hatalmi centrumok belső gyarmatosító törekvései és elidegenítő befolyásai ellen tiltakoznak.

A hatvanas évektől meglehetősen sokszínűvé vált a kisebbségi világkérdés. Zsidó, kínai, örmény, libanoni, arab, török és más diaszpórák megjelenése aggasztotta a tehetetlen kormányokat. Gettók alakultak ki, kollektív jogokat vívtak ki a kisebbségek, munkaerőválságot okoztak a fejlett világ szinte minden államában. Emellett az állam nélküli etnikumok is hallatták szavukat és a regionalizálódás kifejezetten politikai pártosodás alakját öltötte. De az állam mindaddig, amíg csupán alkalmi engedményeket kellett megtegyen, jóváhagyta e törekvéseket, ám azon iziben türelmetlenné vált, mihelyt az „egy és oszthatatlan” államegység került veszélybe a regionális törekvések nyomán. A regionalisták az etnikai tagoltság elismerésével, jogi garanciák követelésével, föderatív viszony kialakításával bombázták az államot. Az állam attitűdje szemtől szembe „mosolygós” volt, az „össznépi” nyugalom megteremtését szolgálta, mint a fejlett totalitarizmusok idején Kelet-Európában mindenütt. Ám azonnal a kemény döntések eszközéhez nyúlt, mihelyt az etnikai csoportközösségi mozgalmak elérték az „államérdekek” határait, a kormányozhatóság kereteit.

Ugyanakkor az egyes országok az etnikai ellenállási mozgalmakkal szembeni küzdelemben gyakorta egymásra sandítanak. A demokratikus berendezkedésnek (a hagyományos állampolgári szabadságelvek alapján) meg kellett volna felelnie az etnikai csoportok kívánságainak, s az európai demokráciák meg kellett próbálják a kisebbségi státust nagyon liberális módon kezelni. Elveszett az államegység illúziója, a hatalom mindenhatóságának vágyképe - mégis meg kellett alkotni a kisebbségvédelmi törvényeket. Maga az Európai Közösség is regionálisan tagolt gazdaságok rendszere, regionális tanácsai vannak, melyek közelről, a helyi gazdasági és szervezeti rendszerről azt a tapasztalatot szerezhették, hogy a helyi-területi

decentralizáció nélkül megbénulnak a vidékek. Lassan elkövetkezett az a korszak, amikor már lehetetlen volt alkotmányos keret nélkül szabályozni a regionális kérdéseket, s ma már visszafordíthatatlan ez a folyamat - mégpedig nemcsak a régiók, hanem az etnikai kultúrák, a kisebbségi érdekek felől.

Mindez a szervezeti-intézményes és közösségi átváltozás, mondhatnánk térszemléleti reform azért is alapvető fontosságú, mert a megbonthatatlan államegység kétszáz éves központosítottsága után teszi fölszabadulttá, önerejére támaszkodóvá és megújulásképpé a kisebbségi/etnikai és regionális mentalitást, s teszi megállíthatóvá az etnikai elidegenedés és a civilizációs válságok szétterjedését, sőt a szeparatizmusok elburjánzását is. A politikai akarattá formált tájegységi és kisebbségi törekvések ugyanis fölhasználják a meglévő intézményi kereteket a maguk lokális céljainak erősítésére, mozgósítják a közvéleményt és elégedetlenségüknek nem-parlamentari úton adnak hangot, hanem az államválságok rémképének földidézésével a parlamenten kívüli nyomásgyakorlás eszközével élnek és érvelnek. Az *etnosz*, mint *kulturális közösség*, a térben, mégpedig a lokálisan körülírható szuverén térben fogalmazza meg magát, s társadalmi erővel intézményesíti tömörülési, érdekérvényesítési, mozgalmi alternatíváit, korlátozva az államot, s kiereszkolva a saját célok államon belüli és nemzetközi képviselését. Ha pedig így nem megy, megmarad rejtett, államellenes, államhatároktól független, közöttük és alattuk is áthúzódó látens identitástudatként.

Folytonosság nélkül vagy öröktől fogva?

A politikai akarat és a mindennapi élet politikai gyakorlata persze nem mindenkor fejeződik ki egycélú mozgalmak, lokális forradalmak vagy civiltársadalmi és etnikai ellenállások formájában. A társadalmi cselekvés kontinuitása és a változás gyorsasága sokszor egyértelműen jelzi a kisebbségi egyén vagy csoport hovatartozását. Minél gyakoribb, hogy elnyomják vagy manipulációkkal elszíntelenítik az etnikai csoport önmegjelenítését, annál sűrűbben megesik, hogy a kisebbségi csoport önigazolásra szorul, sértettségbe vonul vagy szimbólumok formájában őrzi meg az etnikus jegyeit.

Az etnikus jelképek között gyakori a vélt-képzelt-vágyott összetartozástudat, az egység képze: ahogy a fennálló hatalmaknak, úgy a kisebbségbe szorultaknak, a szimbolikus csoportoknak vagy szubkultúráknak is jellemzője az egység képze, a szilárd összetartozás tudata. A kisebbségiség rokon a demokratikus társadalmi berendezkedés közérzetével: az egyöntetűség, a hasonlóság, az „egy töről fakadás” fantáziaképe jószerivel a citoyen képével keveredett immár Kelet-Európában és a Balkánon is. A saját helyzet érzékelése a társadalmi ranglétrán olykor igen csalóka is lehet, ugyanakkor a fölemelkedettség, a rangtartás, a polgári miliőbe tartozás tudata még ama kisebbségi csoportok között is megjelenik, amelyek egyébként alávetettnek, kizsákmányoltaknak, perifériára szorítottaknak mondják magukat. A szimbolikus vezérkeresés, a válságmegoldásra „szántság”, a predesztináltság, a historikus folytonosság tudata nemcsak a válságkorszakokban, hanem a közösségek harmonikus életszakaszában is kialakulhat. A vertség tudata, a helyzetek megváltozásának reménye, a kiválasztottság élménye, a diszkrimináció felülről irányítottágának fölismerése, valamint a kollektív önérvényesítés érdekében a belső (szervezeti vagy személyi) hierarchia alapos ismerete megkülönböztethető másságtudatot, kollektív ellenállás-érzést, lokális szolidaritást involvál, amelyet a csoporton belüli egyenlőség - mint összetartó erő - képze, az ösztönös ellenállás a fennhatóságoknak és hódoltatóknak, a család egységének és a település védő-óvó funkciójának képze, stb. már-már olyan politikai jelentőségű változások alakítói, amelyeknek szélsőségesebb példáit az egységük illúziójától megfosztott kelet-európai államok a lehetségesnél is

nehezebben tudnak kezelni. Az új etnikus identitások, a megváltozott tartalmú szolidaritás, esetenként az etnocentrikus bezárkózás követelése olyan létfolytonosságot, származáshitet és élet-jogosultságot reklamálnak, amelyek pótolják (olykor a nem létező) összetartozást is.

A különbség érzékelése, a mások másságának megfogalmazása én-tudatot ad, bár a társadalmi helyzet átélése mindig relatív pozíciótól függ. Az elkülönülés, a társadalmi távolság tartása többé-kevésbé körülhatárolható „kulturterületet” jelent, annál inkább, minél több kölcsönhatás van az egymás közelében élők között. A hiányt, amely széttomlani hagyná a kisebbségi csoportot, jobbra az elkülönülés fokozásával pótolják, mert ez erősíti a belső összetartozás és azonosulás kereteit. Az elkülönülés gyakorta erőszakos, s még ha kívülről a falakat senki sem emeli magasabbra a közösség körül, az önként hordja a téglákat maga köré.

A stabil, elszigetelt közösség olyan kulturális terület, amely nem(csak) térbeli megfontolások, hanem pszichés motivációk miatt korlátozza a környezettel való kommunikáció feltételeit. Ez lehet alapja, indoka az etnocentrikus zártságnak, a revanstudatnak, a rasszizmusnak is. Nincs persze speciálisan kisebbségi tér - de vannak kisebbségi sajátosságokat tükröző terek: temetők például, kultikus helyek, jelképi erejű kulturális áréak, nyelvi terek, népszokások, családi értékkövetések, házassági-párválasztási övezetek, kommunikációs áthatások, érzékenységek és más kölcsönösen meghatározó dimenziók. Ahogy például szociológiai értelemben a magas képzettségű nők a szervezett társadalmi struktúrák elkülönült szférájában élnek, ugyanúgy szabályozott és vállalt, kialakított és fenntartott az etnikai-kisebbségi viselkedési normák rendszere is.

A kisebbség „alkalmazkodása”, változási-asszimilációs hajlandósága sosem lehet teljes, sosem kerülheti el az enyhébb normasértést. S éppen mert a kultúrák, akármilyen zártak is, sosem statikus egységek, átélhetik, hogy nap mint nap megerősítést vagy büntetést kapnak, hogy szándékuk ellenére változniuk kell, hogy híveik nem tudnak kizárólagosan az etnikai létben kiteljesedni, hanem átengedik magukon a kultúra egyetemesebb hatásait is. Kézenfekvőnek látszik, hogy itt vannak a hiányok pótlására, a félelmekre és megfélemlítésekre válaszként kialakuló mozgalom-szervezés kisebbségi gyökerei. Az etnicisztikus ideológiát persze a mindenkori hatalom és hivatalossá vált intézményei is támogatják - jóllehet, nem abban a formában, hogy az „elveszett természetesség”, az „ősi természetesség” pótlására fölerősítik a meglévő etnikai-kisebbségi jelenségek dinamikáját. Inkább az elnyomott és kizárt rétegek hamis folklórját („falsflórját”) szorgalmazzák és propagálják, az értékválság mélységéig hatoló manipulációkat használják ki a fogyasztói típusú társadalmi modell kialakításához, a szüntelen felülkerekedés igényét és az egyenrangúság-igény viselkedési mintáit szabályozzák úgy, hogy a polgári tiltakozások kioltás, kölcsönösen elnyomják és korlátozzák egymást, magyarán alig érik el a hatalomviselő hivatalnokokat, az etnikai konfliktusokért felelősöket.

Az etnikus lét kontinuitásában a legjelentősebb szerepe a kollektív emlékezetnek van. Talán jelentősebb, mint a területi egységnek, a származási közösség meglétének vagy az etno-kulturális elkülönültségnek. A sajátos életmódminták és modellek kölcsönhatása, a köznapi kommunikáció nyelve vagy a társadalmi kapcsolatok főbb formái megváltozhatnak, a mindennapi lét „beolvadhat” a környezetbe, a társadalmi „nagy egészbe” - de ha a gyökerek tudata megvan, épséges maradhat a kisebbség - amint ez az amerikaiaknál, a kanadai magyar vagy a zsidó diaszpóránál, az USA-ban élő kínaiaknál vagy az ír katolikusoknál jól látható.

Az etnikus jegyek számos formája konzerválódik a hagyományokban. Ezek megőrzéséért a politikai küzdelmekben is harc folyik, s ez ismét tartósítja a csoportszintű sajátosságokat. A „mátság” ellen ható legfőbb törekvés, az egységesítés pedig kifejezetten kihívja a megőrzött identitásjegyeket, s mintegy segít azoknak visszhangozni a kollektív értékelveket, akik

képesek ezeket plasztikussá tenni, elérhetőnek mutatni. A kollektív értékelve a történelmi és társadalmi változások „rövid szakaszaitól” szinte független „hosszú szakaszokat” alkotnak, olyan sajátos entitást, amely a plurális társadalmi térben kap szerepet a legkönnyebben. A társadalmi tér pedig annál szűkebb, minél kevesebb „mátság” fér el benne. A „hosszú szakaszok” egyúttal jövőképek, perspektívák is, tehát olyan normák, cselekvések fő motiválói lehetnek, amelyek a különböző emberi közösségekben sztereotípiákat halmoznak fel vagy termelnek újra, biztosítva a kontinuitást.

Az etnikus sztereotípiák a társadalmi elkülönülés ellen is hatnak, egyúttal azok kialakulását is segíthetik. A szerepek halmozódása és szétválása a tömeges szerepkonfliktusokat eredményezheti, amelyek a kisebbségi-etnikai térben rendkívül gyakoriak. A kisebbségi számára a latens vagy nyílt osztályérdekek nem föltétlenül egyeznek meg a saját közösség érdekeivel, sem pedig az etnikai csoportérdekekkel, kulturális rétegérdekekkel vagy társadalmi osztályérdekekkel.

Az egyéni lét, amely nem okvetlenül azonos a hatalmi érdektér által kínált státussal, a maga szuverén szférájában kialakít vagy lehetetlenné tesz bizonyos integrációt, amelynek az organikus szolidaritás a lényege. Ezt a szolidaritást kínálhatja az etnikai csoport, sőt: az ipari társadalmak történetében aligha kínálhatja más ésszerűség vagy a társadalom más fejlődéstörvényéből kínálkozó program, csakis ez.

Az etnikus lét határait is megszabják azonban a kulturális hagyományok és intézmények. Századunk második felében egyre rövidebb időszakokra, életkorszakra lesznek érvényesek a tanult ismeretek, a megszokott közösségek és társadalmi normák, egyre reménytelenebb a helybenlakás, a stabilizálódott kultúra, a megőrzött értékrend nevében kimondani azt, hogy egy etnikai csoportnak „megéri”, ha etnikus sztereotípiáihoz ragaszkodik. A magánérdekű ésszerűség és a lokális miliőben érvényesnek tekintett normarendek általánosságban a „makacs maradandóság” támaszai, vagyis nem érdekük a parttalan „modernizálódás”. Azonban a modern társadalmi lét és a politikai érdekérvényesítés feltételei éppoly „racionalitással” elérvénytelenítik az etnikus létbe szorultságot, mint ahogy a vállalkozás-képtelenséget, az informálatlanságot, a szegénységet. Az etnikus identitáshoz ragaszkodni tehát e modern racionalitások ellenében lehet csupán.

A tradíciókhoz ragaszkodás régen meghatározó körülménye volt az életvezetésnek, a mindennapok szabályozásának, nemzedékről-nemzedékre hagyásának. Ma viszont a kulturális hagyományokat nem igazolhatja az idő, érvényességüket számos kutató csak arra a történelmi korra teszi, amelyben a hagyomány a viselkedés és a szokástartás szabályozója volt. A kisebbségi-etnikai hagyománytartás mellett pedig létezik egy másik fontos momentum, amelyet a huszadik századi kultúrák többre tartanak, mint a „röghöz kötött” hagyományt: az emberi innováció képessége. Evvel a modern kultúrák mérik magukat, s elítélik a hagyománykötötte egyének és csoportok „el nem fogadható” ragaszkodását a történelmi emlékezethez. Nyilvánvalóan vitatható, kinek van ebben igaza.

Ma már talán bátran ki lehet jelenteni, hogy a személyiség sztereotípiáinak és innovációs hajlandóságának éppen a tradícióval való kapcsolata a lényeges életmód- és értékrend-szervező hatás. Az emberi megújulás-képesség talán nem is más, mint a személyiség egyik legfőbb hagyománya, a kultúra viselkedésbeli megjelenésmódja. Ám mindez nincs ellentétben a tradíciók értékeinek őrzésével. S ha lehetne kívánatos összhang, amely a „modern”-nél is modernebb, mondjuk úgy: posztmodern, az pontosan a modernizálódás és a tradicionálisizálódás összhangjából, összebékítéséből táplálkozhatna.

A hagyományok és a különböző kultúrák együttélése, kölcsönös elismerése talán megteremthet egy olyan makroközösséget az egyes országokon belül és országok között is, amely utoljára csak akkor létezett, amikor az emberek még nem váltak szét osztályokra, nem hangsúlyozták egymással szemben a kulturális fölényt, a felsőbbrendűség értékét. „Hagyománynak minősül bármi, amit tartósan vagy ismétlődően továbbadnak, tekintet nélkül tartalmára vagy intézményi környezetére” - tanítja Edward Shils. E téren és időn átívelő csoporttapasztalat természetesen csak közösségekben élhet tovább, sztereotípiák alakjában vagy cselekvési rutinokban, de mindig kifejezi az egyén társadalmi helyzettudatát. Azt a helyzettudatot, amely nélkül sem öntörvényű egyén, sem magabíró közösség, sem önkormányzó település, sem magabiztos állam nemigen létezhet.

Megesik persze, hogy államok és országok vagy különböző kormányzatok és államszervezetek régi vagy újdonszerű politikai racionalitások nevében legitimitást követelnek maguknak, s ehhez sűrűn előveszik a hagyományok eszközét, mint (legalább) hivatkozási alapot. Viszont a hagyományok jelképes szerkezete, olykor kitalált formái nyíltan vagy hallgatólagosan, sőt javarészt automatikusan hordozzák a múltba vezető folytonosságot. A (hatalmi-uralmi) konvenciók és rutinok még nem hagyományok, s az államok uralmi rituáléi is aligha - az időbeli folytonosság társadalmi ténye mellett a hagyományok történeti eredete, jelentősége, múltbeli fontossága viszont olyan momentum, ami megkülönböztethetővé teszi őket a bürokratikus rutinoktól vagy rossz reflexektől. A letűnt eszmék és intézmények például visszahozhatatlanok - a cselekvésminták és kulturális kódok azonban túlélnek rendszereket, korszakokat, politikai vagy uralmi stílusokat. Ezért tehát a haladás gondolatát a kontinuitás ellen fordítani csupán újabb „hiánytermelés”, nem pedig pótlása az elhalványodott hagyománynak. A hagyomány emberi szükséglet, társadalmi fenntartóerő, életető energia. S a hagyományok között az etnikus hagyomány a legerősebb és legfontosabb.

Vagy talán: a legemberibb...

Emberállapot /Reflexiók Hankiss Elemér új kötetről/⁷

Hankiss megint törbeccsált. Ismét új arcát mutatja, megint meglepően mást, mint az eddigiek voltak, s megint oly kihívásokkal, amelyekkel nemcsak nekünk, neki magának is emberöltőnyi válaszdó merészséggel kell megfelelnie.

Most az irodalom tudora, „máshogy-olvasója”, értékrendjeink szociológus kutatója és kritikus, társadalmi diagnózisaink szociálpszichológiai elemzője, társadalmi-politikai alternatíváink politológus előrajzolója után filozófusként, eszmetörténészként, antropológusként jelentkezik: létcéljaink, létértelmezési lehetőségeink érdeklik, s létkörülményeinket immár nem a „Magyarországot kitaláló” praktikum felől szemléli, hanem az univerzum felől. S lehetne ez a szemléletváltás valami alkalmi szerepcsere is, amely kínálja magát abban a korban, amikor a „bátorság az életre” oly nehezen megvalósítható egyéni program lett, hogy közösségi-társadalmi érvényessége majdhogynem kevesebb, mint egy lemondó legyintés a lét céljait minősítve. Ám úgy tűnik, Hankiss szellemi kalandja, amelybe az értelem világában kóborló kortársait meghívja, nem valamely aktuális válaszdó szerepvállalása, hanem az a fajta problematizáló merengés inkább, amelyre egy adott kor és kivételes összegző adottság hiányában csak kevesen próbálhatnak vállalkozni, s amely épp emiatt töprengésbe taszítja inkább olvasóit, mintsem hogy megajándékozná őket a biztos tudás látszatával.

Nem mintha ez utóbbi gesztus Hankisstól idegen lett volna korábbi írásaiban és köteteiben. De most mintha a kor nagy öregjeihez méltón azzal a meggyőződéssel fogott volna tollat (eredetileg nem is itthon, hanem Amerikában), hogy föl kínálja egy *lehetőséget* a korunk szellemi állapotából következő világértelmezési kísérletek magyarázataként, méghozzá annak hitével, hogy - mint Theodor Fontane fogalmazta - az ember nem tud megenni segítő konstrukciók nélkül, mert elemi szüksége van léte céljáról, ittléte értelméről és hogyléte minőségéről valami magyarázatfélét előállítani. Lehetőséget kínál persze, s nem elemi értelmelési kézikönyvet. Pontosan úgy, mint aki tudván tudja nemcsak azt, hogy a társadalom és az emberi történések kutatója eredendően őszintebb, ha hipotézisei alapján kérdéseket fogalmaz s olykor megnyugtató válasz nélkül meri hagyni azokat, hanem mint aki a kultúrák idegensége, változékonysága és messzisége miatt kénytelen bevallani, hogy bár igyekszik belátó lenni a távoli-régi civilizációk univerzumát tekintve, mégsem tud kilépni az európai civilizációra jellemző gondolkodásmódból.

Az emberi kaland tehát korszakosan tragikus és impozánsan magányos létállapotok helyzet-jelentése. A szabadság, a méltóság, a biztonság, az értelem és a morál sziklái közt keresi azt a talpalatnyi földet, ahol „a rettenettel flörtölő” emberiség és a fogyasztói civilizáció építményei és romjai találhatók. Egyfajta kompendium ez Hankisstól, a dolgok értelmét és tartalmait röviden összegző kalandregény, amely fejezetről fejezetre bonyolódik és gazdagodik azáltal, hogy célok, történések és interpretációk gazdag tárházát bontja ki az ismeretszociológia és ismeretelmélet gondolatmeneteiből. Mitológiák és viccek, „bon mot”-k és felvilágosult bölcselmek, antik premisszák és modern teológiai/tudáseméleti felismerések kavarnak a kötet lapjain, egészséges átmenetben a mindennapi élet antropológiáját leíró tanulságok és a transzcendentális káoszfeldfogások interpretációi között.

⁷ Recenzióm megjelent a *Kultúra és Közösség* 1998/1. számában, 9-11. p.

Aki a fejezetcímeket és ezek egymásra épülését nézi: a teremtés és az idegenség-élmény, a mítoszok és félelmek, az édenkerti közérzet, a ház/város/katedrális jelenléstartalmi, a morális és hit-elvű tudatvilág, a racionális univerzum, a játék/tréfa/szépség/trivialitás blokkjait találja a kötet lapjain, mintha egy európai fejlődés- vagy társadalom és gondolkodástörténet konstrukcióját kapná. Teremtéstől a halandóságig, szenzualitástól az időtlenségig ívelnek a fejezetek egy valóban európaiasan formált gondolatmenetben: a lét és az ismeretlenség szimbolikus univerzumától a narrativitás és a gondolkodás-konstruktumok talán még szimbolikusabb világáig. Pithagoreus, platonikus és karteziános álmoktól a játékok, fikciók, felfedezések, vallások struktúráiig. S a félelemig, a kételyig, hogy mégsem bizonyos mindenképpen, hogy az értelmes embertől a felelős emberig valóban olyan egyenes az út, amilyennek az esetleg a tudományos fantázia mentén megrajzolható lenne. „Teremteni valamit a semmiből, csillagképeket építeni szimbólumokból, talán a semmiből, fölépíteni a szabadság, az értelem és a méltóság világát egy néma és üres univerzumban: ez, úgy hiszem, emberhez méltó munka volt. Igazi emberi kaland” - írja záró gondolatként. S nemcsak megnyugtató, összegző értékelésként, hanem a hitet is védelmezve, azt, amelybe kapaszkodva egy racionális univerzum vagy annak látomása lehetővé tette, hogy az emberben dúló és a körülötte hömpölygő káosz harmóniába rendezhető legyen, meg „a fizikai erők és törvények vad zakatolása” fölötti ellenőrzés formájában az igazságosság princípiumának bevezetése egy morális univerzumba szintúgy védekező eszköz lehessen. Eszköz egy idegen világ szakadékai, az élet pusztulása, az „ott kint” tomboló szenvedés és agónia ellen.

Hankiss munkahipotézise az, hogy „az emberiségnek története során s létének minden pillanatában ki kellett küzdenie, meg kellett teremtenie önnön szabadságát, biztonságát és méltóságát egy veszélyekkel s félelmekkel teli univerzumban”. Humanista, értékonzervatív, szinte transzcendentális álláspontot tükröző álláspont. Vállalója lehetne történész, filozófus, teológus, vagy épp mozgalmár ökológus is. Mégis, miért gondolom, hogy Hankiss ezúton az antropológiai gondolkodás felé lépett tovább (túl az idézett szakirodalomban igen sokarcúan reprezentált antropológiai szakírók - Gehlen, Tillich, Eliade, Scruton, Lévi-Strauss, Monod, Evans-Pritchard, Róheim, Frazer, Durand, Dumézil - számán). Sokszor visszatérő és rendre újráfölhasznált érve Hankissnak, hogy „lehetetlen bizonyítani vagy cáfolni”, „senki sem bizonyította vagy cáfolta” ezt meg azt... Persze aki a társadalomtudást arra tartja, sőt arra kárhoztatja, hogy adjon vitathatatlan bizonyítékot az ép ésszel követhető jelenségek világáról, az könnyűszerrel mondhatná: aki tudja, vagy legalább hiszi hogy tudja, honnan jött és mi a dolga ezen a világon, nem érzi sorsa abszurditását, sem félelmetes mélységeit, s így nincs szüksége az elbizonytalanító emberi kalandregényekre. Én azonban éppen ellenkezőleg gondolom: az „emberi kaland” lényege talán elsősorban az lehet, hogy „a valóságos világ tényleges összefüggésrendszereinek, struktúráinak egy-egy mozzanatára is rábukkanhatunk”, s ezekből a lét-lenyomatokból, élettényekből olyan „szimbólumhálókat” vetíthetünk a valóságra, amelyek esetleg „pusztán az emberi agy szüleményeinek” is bizonyulhatnak, mégis segítenek a világképek alkotásában, mítoszok, vallások, műalkotások egész imaginációs univerzumának kialakulásában. Hankissnál az emberi kaland a jelek és szimbólumok teremtésének, használatának egész eszközrendszerét lehetővé tévő, kialakító és fenntartó körülmény-együttes, amely a maga összetettségében védő funkciót biztosít, védőburkolatot képez az emberi közösségek körül, sőt magában az emberen belüli világban is. Hitek, remények, illúziók, vágyakozások, az eligazodás és a fontosságtudat szerepe töltik meg belülről az ember védőszféráit, s a belénk épült idegen világ éppúgy, mint a körülöttünk fenekedő, egyformán tekinthető ellenségesnek, szorongásra okot adóknak és biztonságosnak, kényelmesnek, szabadnak. Ezek az értékelő szempontok, s a funkcióknak meg a szimbolikus kezelésmódnak ilyen felfogása mutatja, hogy Hankiss a világ civilizációs fejlődéstörténetét, illetve a mai, gloriózus haladástörténetet meghaladó szemléletmódot képviseli abban a társadalomban, amelyben

résztvevő megfigyelőként és a korszakosan érvényes, összegzett tudásegység egyik reprezentánsaként most maga is „az ember, a káosz hatalmas és idegen erőivel szemben építette föl” a maga művét.

A félelem szerepe és a konfliktusvállalás merészsége éppúgy, mint az új kihívások elleni új válaszokra érzékenység olyan emberi kaland, amely egy idegen világ erőivel vívott állandó küzdelemként azonosítható. Hankiss szellemi magánküzdelse és erőfeszítéseinek sikeressége kapott foglalatot új munkájában. Saját emberi kalandja ennyiben immár mindenképpen sikeres. A többi kaland-lehetőség azonban már nem kis mértékben rajtunk, olvasóin és képes beszédmódjának értelmezőin áll.

Leonardo Piasere: A ciganológusok szerelmei
(Válogatott tanulmányok). Szerkesztette *Prónai Csaba*.

ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, 1997.

Nyelvbontásnak, vagy jobb esetben túlzó fordításnak nézi első olvasásra az ember Piasere kötetcímét, amelyet a *Prónai Csaba* szerkesztette Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok sorozat második köteteként foghat kézbe. Prónai a kötetbe gyűjtött Piasere-írásokhoz írott előszavában rögvest föl is idézi azt a korántsem rejtőzködő vitát, amely a cigánykutatók kutatásai és a cigánykutatók cigányai közötti viszonyt körvonalazta az 1986-os párizsi konferencián. Eszerint karakteresen megkülönböztethetők azok, akik a cigányok és nem-cigányok közötti „dialógust” a cigánykutatók munkásságáról való kritikai beszédmóddal helyettesítik, eltérően azoktól, akik a cigánysággal való találkozás után keletkező szimpátia, avatottság, hűség és elkötelezettség tónusában értekeznek választott témakörükről. Piasere ez utóbbiakhoz, a *roma-kérdés* kimeríthetetlenül örök tematikáját megejtő elfogultsággal kezelő kutatókhoz tartozik hűsz esztendeje, s tartozott akkor is, midőn (1985 és 1995 között) kihívóan úgy fogalmazott, hogy cigányok pedig nem léteznek...

Nos, Piasere láthatóan korántsem ellentmondásmentes személyisége mégis arról bizonykodik, hogy cigányok nemcsak vannak, hanem „mind nyelvi, mind pedig a házassági szokások értelmében a legmélyebre nyúló indoeurópai hagyomány hűséges követői”. Ez „anciennitás” azonban nem teszi fölöslegessé a kérdést, sőt alá is húzza a történetiség jelentőségét, nem csökkentve (s nem mereven elválasztva) azonban a *szociálanropológiai* vizsgálódás értelmében vett „sajátos rokonsági szerkezet” továbbélésének alapvető okát. Piasere nem állítja ugyan a rokonsági rendszer elsőbbségét a gazdasági-termelési viszonyokkal szemben, de - mint mondja - „azokat a helyeket, ahol a termelési kapcsolatok érvényesülnek”, a romák térbeli tagolódása teszi tartalmassá, ugyanakkor a romák térbeli eloszlása teszi nyilvánvalóvá, hogy a rokoni kapcsolatok mennyire fontosak.

A genealógiai és rokonsági terminológiai rendszer közötti kapcsolat áttekintésével Piasere a lakóhelyi csoportok egymáshoz való viszonyát, az életvitelhez szükséges tér kialakításának és szabályozásának módjait, valamint a cigányság gázsókkal szembeni (nemegyszer másolt, minták alapján követett) attitűdjeit emeli ki, hangsúlyozva, hogy a javak és szolgáltatások cseréje, mint egy sajátos „reciklálási” termelési rendszer működik, s hozzárendelődik a térbeli mozgás, valamint az eltérő fokon fejlett környező társadalom (társadalmak) elemei közötti *kapcsolatközvetítés* is. Egyszóval a romák termelési rendszeréről és megélhetési szerkezetéről írt összefoglalásban Piasere bizonyos adaptációs válaszok szekvenciáit, mozgásfolyamatait, illetve egy, a gazdasági antropológia értelmében használt „*niche*” (hézag, űr) betöltésére alkalmas társadalmi csoportfunkció fenntartóit követi vándorlásaik útvonalain, peripatetikus közösségeik alkalmi telephelyein. A szerző, válogatott írásai közül többen is a javak megszerzésének és megtermelésének egy érdekes *kulturális ökológiai* aspektusára világít rá, mert úgy véli: a társadalmi munkamegosztás és rétegződés nyomán keletkező többlettermelés olyan életteret alakít ki, amelyben a legszerveesebb módon találnak megélhetési lehetőséget, s egyúttal biztosítják a fölösleges javak „visszaosztásának”, reciklálásának megoldását is. A vándor közösségek (melyek nem „nomádok” a szó nagyllattartó értelmében és nem élelem-termelők a szó etnokulturális értelmében) valójában nemcsak a makrogazdaság szerkezeti hézagjait töltik be, hanem „az erőforrásokkal és vetélytársakkal vívott küzdelem” sajátos

vállalkozóiként „javakat és szolgáltatásokat kínálnak” a helyi gazdaságok és lokális piacok világában.

Piasere tanulmányainak válogatása kivételesen izgalmas kérdéskörökben kínál eligazodást. Egyfelől abban, hogy a hiányzó, el nem készített és sok szempontból összehasonlítási célra alkalmatlan cigánykutatások közé új színfoltot fest: az olvasó tekintete előtt felködlő ismeretek és igazolatlan előítéletek helyébe olyan belátásokat ajánl, amelyek vélhetően nemcsak a kutatók számára elfogadhatóak, hanem a közvélekedést is befolyásolják, a megkövült képzeteket helyettesítik ésszerű megfontolásokkal. Másfelől a tanulmányok sorában végigvonul az a szemléletváltozás, amely a cigánysággal kapcsolatos kutatások két alapvető irányzatát segít elválasztani: a „centrifugális iskolát”, amely a cigány kultúrára távolról tekint, s lehetővé teszi a valamikori jövőben elvégezhető interkontinentális összehasonlításokat (pl. az indiai, afgán, pakisztáni, koreai vagy amerikai közösségek elkészült leírása alapján), illetve a „centripetális iskolát”, amely a vizsgált közösségek fontosságát, az általuk kidolgozott elméleti és gyakorlati megoldásokat, kreativitásukat és ideológiájukat vizsgálja. (Későbbi írásaiban az előbbi kutatói csoportot az „állandósági irányzat” képviselőinek nevezi, merthogy az alkalmoszerű világ állandóit próbálják megfogni, az utóbbiakat pedig mint az alkalmiságot, „a változó valóságban történő öntevékeny cselekvést” elemzőket kategorizálja).

Érdekes módon Piasere maga sem csupán kategóriákat gyárt, hanem azokba be is illeszti magát, sőt, átértékeli korábbi minősítéseit és áthelyezi magát a másik csoportba... Szeretné ugyanis beláttatni, hogy nincs száz százalékosan mobil (=vándor) közösség, amely minduntalan máshol bukkan föl, máshol alszik, máshol üzi piacozó, mutatóványos, szerző-mozgó, felvásárló és eladó tevékenységét - ezért a „peripatetikus közösségekről” kialakítható fogalmi keretbe beékeli azt a kérdést: mennyiben van értelme ilyen fogalmakat alkotni, ha a vizsgált csoportok végül is nem képesek folyamatos állandóságot fenntartani, de a folyamatos alkalmiságot sem lehet rájuk bizonyítani. Mint antropológus, kutatásaiban is az állandóság utáni vágy és az újra meg újra felülvizsgálandó bizonyosság között keresi helyét. Ezért is van azután az, hogy - mint Prónai Csaba összegzi ezt bevezetőjében -, „miközben ‘tudja’, hogy nincsen egységes cigány kultúra, ennek ellenére úgy véli, hogy valami életstílus vagy inkább kulturális stílus, ami töretlenül fennmaradt a cigányság története során”. Ebben az állandósult mechanizmusban „a nem-cigány jegyek elfogadásán és újrahasznosításán alapuló” magatartás rejlik, amely a változatlanság és az egyformaság ellen küzd.

Prónai Csaba nem igazán vállalja az előszóban, hogy kritikai vagy összehasonlító alapon „tegye helyére” Piasere már ezideig is igen gazdag munkásságát. Igaz, a válogatás valójában megteszi ezt részben azzal, hogy - bemutatva Piasere indulását, kategorizációs elméletét és voltaképpen hovatartozását - mégiscsak összeállít egy tanulmánykötetet a szerző megismerésre érdemesített írásaiból, melyek között az olaszországi cigányok csoportjait leíró, rendkívül izgalmas és meglepő tényanyagot felvonultató írástól a xoraxano romák vérbosszulvét és békéltető mechanizmusait, a matrilineáris cigányság mítoszát, a szlovén romák megtelepedését és a romaromák csoportjainak területiális viselkedését bemutató dolgozatokig széles merítéssel kapunk vérbő megfigyelésekkel teli összképet a Balkántól nyugatra élő cigányságról. Az összeállítás szempontjait dicséri, hogy egy önálló fejezetben négy könyvismertetést is közread, melyekben Piasere a kortárs cigánykutatások és cigánykutatók meggyőző bemutatását, a viták és értelmezési kísérletek szemlétét kínálja.

A kötet (talán) egyik legimpozánsabb írása egy előadásként elhangzott szöveg a cigánykutatók magatartásáról. Piasere elutasítja a „hagyományos” cigánykutatók „kém-szerepét”, sajnálkozik az erre válaszul kialakított „*emancipált*” cigány véleményen, amely rasszizmussal vádolja ezeket, mondván: még jobb lenne talán, ha a cigányokat „elmaradottaknak” tekintenék, akik

majd egyszer behozzák hátrányukat..., s azután hagynák őket békében éledgelni... Ámde Piasere ugyancsak elveti a cigányok másságát elismerő, s ezzel örökösen a nem-cigányokhoz adaptáló szemléletet. „Előbb ismerni kell azt, amit meg akarunk változtatni...” - szól a kézenfekvő érv, s belőle merít a „megismerni annyit tesz, mint megváltoztatni” elmélet is. Piasere az „intervencionizmus” és a „tudományos elvakultság” útvesztői között látja pályatársait kóborogni, hála és frusztráció közöttinek minősíti a cigányok és a cigánykutatók kapcsolatát.

A ciganofóbiát és a ciganofiliát elkülönítő osztályozásában ezért a ciganológusok mentális viszonyát jellemzi: egyfelől a „kutatás tárgyának” távolságtartó és „objektívált” szemléletét, elidegenítését éri tetten, másfelől a hús-vér cigányok között eltöltött egész életutat írja körül a megközelítések alaptípusai révén. Így pl. a kutatómódszertani alapelvek közül kiemeli 1). a „*harapj és fuss*” módszert, amely a legrövidebb idő alatt begyűjthető ismeretek nyomán a hazamenekülést és az eltávolodó tudományos alkotómunkát eredményezi; 2). a „*sátor és nyelv*” taktikára épülő, barátkozásra és rövid összeköltözésre, beilleszkedésre koncentráló metódust, amely ugyancsak kétes eredményekre vezet; valamint 3). a „*cigány az ajtó előtt*” taktikát, amely a kutatóhely környéki állomáshely felállítását, napi munkaidőben végzett megfigyelést és esti lejegyzést igényel, „tudás-újító” és adat-talicskázó munkát, amely azonban mind a kutató, mind a kutatott számára aligha több, mint a „tudomány nevében” *megcsalt társas kapcsolat*.

Piasere alapproblémája tehát a kinek, kiért, ki által és miért kérdésekre adható válaszok relevanciája. A kutatások nyomán elkészülő elemzések, a „hagyományos” és/vagy az „emancipált” cigányokról szóló feltárások „hasznos kapcsolatokról” hajlamosak beszélni, akcionalista módon keresik a beavatkozás terepeit, vitatják a megismerés lehetséges mélységeit, egyszóval végtelenül belátónak szeretnének mutatkozni - a „gázsó” értekezésekről azonban egyetlen cigány sem akar hallani. A „munka tárgyaként” definiálható cigányok ugyanis az antropológusnak, szociológusnak, nyelvésznek, pszichológusnak, pedagógusnak vagy szociális munkásnak éppen azt adják (vagy azt sem), amit az hallani-látni szeretne, nem hisznek a gázsó könyveknek, és nem hisznek azoknak sem, akik a tudomány nevében nyilatkoznak az élet nevében kimondható viszonyokról. Ezek ugyanis megcsalnak egy olyan kapcsolatot, amely emberileg ennél többre volt esélyes... Ha a tudomány célja a valóság birtokba vétele, s ez esetben a cigány valóságé is, akkor egyensúlyhiány jön létre: a „gázsó ciganológia” kialakulását nem ellentételezi egy cigány „gázsológia” megformálódása...

Mi lenne akkor a megoldás? Piasere nem köntörfalaz: lemondani ugyan nem kell a megismerés szándékáról, de ha megoldható lenne, hogy a gázsók ne csak „az Akadémia barlangjában bolyongó árnyék-teóriák szemlélésének” adózzanak, akkor „a cigányok iránt érzett profán szerelmüknek” átadva magukat, s a lemondás magabiztosságát is kétellyel fogadva előfordulhatna, hogy többre juthatnak kutatásaikkal, mint elődeik...

Piasere kötete éppen arról szól első és legfontosabb bizonyoságként, hogy a „profán szerelem” ím beteljesülhet a tudomány, az antropológia nyelvén és fogalmainak körében is...

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei

- 1). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /I./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /II./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X. 300,- Ft (29 oldal)
- 3/A). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8. 300,- Ft (28 oldal)
- 3/B). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4). *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5). Szerk.: *A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2. 450,- Ft (90 oldal)
- 6). *A. Gergely András*: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7). *Szabó Ildikó*: Közösség szerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8). *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2. 500,- Ft (72 oldal)
- 9). *A. Gergely András*: Tér - szimbólum - politika. Politika a térben, tér a politikában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0. 450,- Ft (83 oldal)
- 10). *Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett*: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9. 400,- Ft (51 oldal)
- 11). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)
- 12). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5. 500,- Ft (90 oldal)
- 13). *Bindorffer Györgyi*: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)
- 14). *Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1. 400,- Ft (40 oldal)
- 15). *A. Gergely András*: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ösiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X. 400,- Ft (43 oldal)
- 16). *Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán*: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)

- 17). *Nemes Nagy József*: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)
- 18). *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)
- 19). *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)
- 20). *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)
- 21). *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)
- 22). *Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)
- 23). *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)
- 24). *A. Gergely András*: Helyi társadalom - rendszerváltás közben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)
- 25). *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)
- 26). *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)
- 27). *Demetrovics Zsolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 83 3. 400,- Ft (71 oldal)
- 28). *Páll Kinga Ágnes*: Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének ártérkékeléséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 84 1. 450,- Ft (84 oldal)
- 29). *Benke József, Bindorffer Györgyi, Bódis Krisztina, Kézdi Nagy Géza, Papp Richárd*: Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)
- 30). *Laki László*: Periférián - az Alföld közepén. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)
- 31). *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor* szerk.: Rendszerváltás, világképváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világkép-elemzések köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 87 6. 450,- Ft (105 oldal)
- 32). *Albert Réka*: Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 88 4. 400,- Ft (67 oldal)
- 33). *Papp Richárd*: Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)
- 34). *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)
- 35). *Szabó Ildikó - Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 91 4. 400,- Ft (49 oldal)
- 36). *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)
- 37). *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)

- 38). *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom. Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)
- 39). *Barabás Máté*: Községek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)
- 40). *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41). *Bujdosó Judit*: Határ választ el... /Migrációs tanulmány/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 30 2. 350,- Ft (30 oldal)
- 42). *T.Kiss Tamás*: A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /I. Államválság/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /II. Régiók/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 37 X. 450,- Ft (75 oldal)
- 45). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /III. Civil társadalom/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)
- 46). *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Monika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Másság - idegenség - elmozdulás. Léthelyzetek az otthonosság és a sehollét között. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400,- Ft (57 oldal)
- 47) *Tasi István*: A vaisnavizmus múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400,- Ft (62 oldal).
- 48) *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 600,- Ft (104 oldal)
- 49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülőezred hivatásos állományánál. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 74 4. 400,- Ft (43 oldal)
- 50) *Farkas Attila Márton*: Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800,- Ft (142 oldal).
- 51) *H. Sas Judit*: „Az új apparátus”. Szomorújáték két részben a XXXIII. kerületi, Tó-városi Önkormányzatról (1990-1994). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 800,- Ft (142 oldal).
- 52) *Fleck Gábor - Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600,- Ft (112 oldal).
- 53) *Csanády Márton*: A politikai rendszerváltás társadalomlélektana - avagy szorongások és félelmek a XX. század végi Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 86 8. 450,- Ft (42 oldal).
- 54) *A.Gergely András szerk.*: Filozófiai, történeti és kulturális antropológia. Szöveg és szemelvénygyűjtemény, I/1. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 93 0. 1500,- Ft (192 oldal).
- 55) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, I. Mi a politikai pszichológia? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 89 2. 700,- Ft (52 oldal).
- 56) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, II. Politika testközelben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 90 6. 800,- Ft (85 oldal).
- 57) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, III. Személyiség és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 02 2. 1000,- Ft (112 oldal).
- 58) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IV. Politikai konfliktusok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 03 0. 1000,- Ft (99 oldal).

- 59) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, V. Politikai választás - politikai kampány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 04 9. 1100.- Ft (118 oldal).
- 60) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VI. Tömeg(lélektan) és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 06 5. 800.- Ft (74 oldal).
- 61) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VII. Politikai kultúra és politikai szocializáció. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 07 3. 1200.- Ft (118 oldal).
- 62) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Színház, kocsma, légitársaság. Tanulmányok a kultúra antropológiája köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 08 1. 750.- Ft (75 oldal).
- 63) *Bódi Ferenc*: Forradalom után - reform előtt. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 09 X. 950.- Ft (90 oldal).
- 64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500.- Ft (42 oldal).
- 65) *Bódi Ferenc - Fábián Gergely - Giczey Péter*: Még mindig örülten. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 12 X. 500.- Ft (45 oldal).
- 66) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Idegen az idegenben. (Kulturális antropológiai tanulmányok). *Szerzők*: Bansar Mohamed, Böszörményi Nagy Katalin, Csige E. Ibolya, Czingel Szilvia, Fülepi Anikó, Hajdú Gabriella, Sipos Zsuzsanna, Szövényi Katalin. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 27 8. 1200.- Ft (109 oldal).
- 67) *Horkai Anita*: Screenagerek. A techno-kultúra megjelenési formái a mai Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 15 4. 650.- Ft (61 oldal).
- 68) *Csámpai Ottó*: Magyartanítás Zoboralján: egy szociológiai vizsgálat eredményei. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 18 9. 650.- Ft (61 oldal).
- 69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatainak elmélete - a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).
- 70) *Lux Éva*: A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása: a Krisna-vallás. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 31 6. 900.- Ft (94 oldal).
- 71) *Hajnal Virág*: A zentai „foglyok”. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 25 1 900.- Ft (45 oldal).
- 72) *Mihályfi Márta*: Irányzatok a barcelonai meleg mozgalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 30 8. 750.- Ft (70 oldal).
- 73) *Horváth Gergő*: A Káli-medence „vidéke”, avagy a „vidék” közgondolkodásbeli ártértekeldésének egy példája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 34 0. 600.- Ft (70 oldal).
- 74) *Bódis Krisztina*: „Nemzetek utáni” korszak?: Szulejmán szultán emlékműve Szigetváron... ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 36 7 . 600.- Ft (70 oldal).
- 75) *Böszörményi Nagy Katalin*: Az aszkézis mint liminális folyamat a jávai kultúrában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 40 5 800.- Ft (75 oldal)
- 76) *Bagi Andrea*: Térelváltozások - Beregszász 1991-1999. /kiadás alatt/
- 77) *A.Gergely András*: Létmódok és kimódolt létek /politikai antropológiai tanulmányok/: a szerző a szimbolikus politikai jelentéstartományban értelmezhető írásaiból válogatta össze kötetét, kiegészítve ezeket az utóbbi időszakban a társadalomtudományok szélesebb horizontján megjelenő újabb gondolkodásmódok reflektálásával, könyvismertető-formájú értékelésével. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 41 3 1200.- Ft (130 oldal)

MTA Politikai Tudományok Intézete
INTEGRATION STUDIES
/MTA PTI ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT, BUDAPEST FÓRUM/
KIADVÁNYAI

- No. 1. *Pichovszky Domonkos*: La France et l'OTAN 1949-1997. /Episodes d'une relation orageuse/. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 76 0. 500,- Ft (80 oldal)
- No. 2. *Csapody Tamás*: Hungary and the NATO Enlargement. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 95 7. 800,- Ft (90 oldal)
- No. 3. *Döbrönte Katalin*: Az Európai Unió döntéshozatali mechanizmusában jelentkező demokratikus deficit, az Európai Unió legitimitásának növelésére tett kezdeményezések. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 85 2. 350,- Ft (29 oldal)
- No. 4. *Hovánszki Arnold*: A polgárközeliség és az átláthatóság jelentősége az Európai Unióban és Magyarországon. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 83 3. 400,- Ft (35 oldal)
- No. 5. *Lichtenstein József*: Az igazságszolgáltatás rendszere Franciaországban. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 87 6. 450,- Ft (38 oldal)
- No. 6. *Csöte András*: Természet, régió, vidék: politika-hálózatok és a finn vidék az 1990-es években. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 88 4. 450,- Ft. (25 oldal)
- No. 7. *Keller Krisztina*: Németország növekvő világpolitikai jelentősége, különös tekintettel a boszniai rendezésben való részvételére. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9098 26 X. 500,- Ft (44 oldal).
- No. 8. *Csanády Márton*: Jugoszlávia és a nagyhatalmak a XX. században. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9218 28 6. 700,- Ft (52 oldal).
- No. 9. *Csapody Tamás*: Landmines in Hungary / A gyalogsági aknák Magyarországon. /Kétnyelvű kiadvány/. ISSN 1419-1466, ISBN 963 9218 39 1. 900,- Ft /14 USD (53 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

H - 1399 BP. Pf. 694/115.
Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24,
E-mail: szaboi@mtapti.hu