317287

POLITIKA ÉS ... II.

KÉK

Kultúra és Közösség

művelődéselméleti folyóirat

III. folyam VI. évfolyam 2002. III. szám Ára 800 Ft

317287

KÉK

Kultúra és Közösség

művelődéselméleti folyóirat

III. folyam VI. évfolyam 2002. III. szám Ára 800 Ft

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

Kultúra és Közösség
művelődéselméleti folyóirat

Lapunk szerkesztősége:
az MTA Szociológiai Kutatóintézetének
Kultúrakutató Műhelyében működik

Alapító és a szerkesztőbizottság elnöke: Vitányi Iván
Főszerkesztő: Tibori Tímea
Főszerkesztő-helyettes: Németh István

Köszönetet mondunk e tematikus szám társszerkesztéséért
A. Gergely Andrásnak

Felelős kiadó: Németh István
A szerkesztőbizottság tagjai: Antalóczy Tímea, Farkas Mária,
A. Gergely András, Kraiciné dr. Szokoly Mária, Schneider Márta, Szirmai Viktória,
Tamási Péter, T. Kiss Tamás, Utasi Ágnes

Lapterv: Fekete Valér
Fotó: Zátonyi Tibor

Szerkesztőségünk címe:
MTA Szociológiai Kutatóintézet
1014 Budapest, Úri utca 49. Tel./fax: 224 0797

A kiadó címe:
Új Mandátum Lap- és Könyvkiadó
1134 Budapest, Kassák Lajos utca 9. I/1.

Nyomás, kötés: Főnix Nyomda
Felelős vezető: Soskóné Müller Judith

A 2002. évi négy szám 2000 Ft-os előfizetési díjáról szóló átutalásukat az alábbi bankszámla számon kérjük teljesíteni: 10032000-01731172-00000000

A szám megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alapprogram Közművelődési Kollégiuma,
az IIZ/DVV Budapesti Bizottsága,
a Nemzeti Ifjúságkutató Intézet
és
Budapest Főváros Főpolgármesteri Hivatala támogatta.

ISSN 0133-2597

Tartalom

A. Gergely András: Ráhangoló 5

Politika és integráció

Ted C. Lewellen: Az egyén a politikai küzdőtéren 7
Kolozsi Ádám: „Erős program" a tudásszociológiában 15
Axel Sommerfelt: Politikai kohézió egy államnélküli társadalomban 19
Marc Abélès: Az állam antropológiája 23
Abner Cohen: Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbolizmusának elemzése 35

Politika és identitás

Herald Eidheim: Etnikai identitás mint társadalmi bélyeg 49
Thomas Hyllard Eriksen: Etnikai osztályozás: mi és ők 61
Ulf Hannerz: Centrum és periféria a kulturális áramlatban 69
Kerékgyártó T. István: Életvilág és asszimiláció 73

Politika és térbeliség

Haraszti Anna: Az akció-antropológia elméleti és etikai áttekintése 79
Böszörményi Nagy Katalin: Az *eredetiség* értékesítése – manipuláció a turizmus irodalmában 95
Hermann Bausinger: Interkulturális igények és kulturális identitás 101

Felnőttképzés

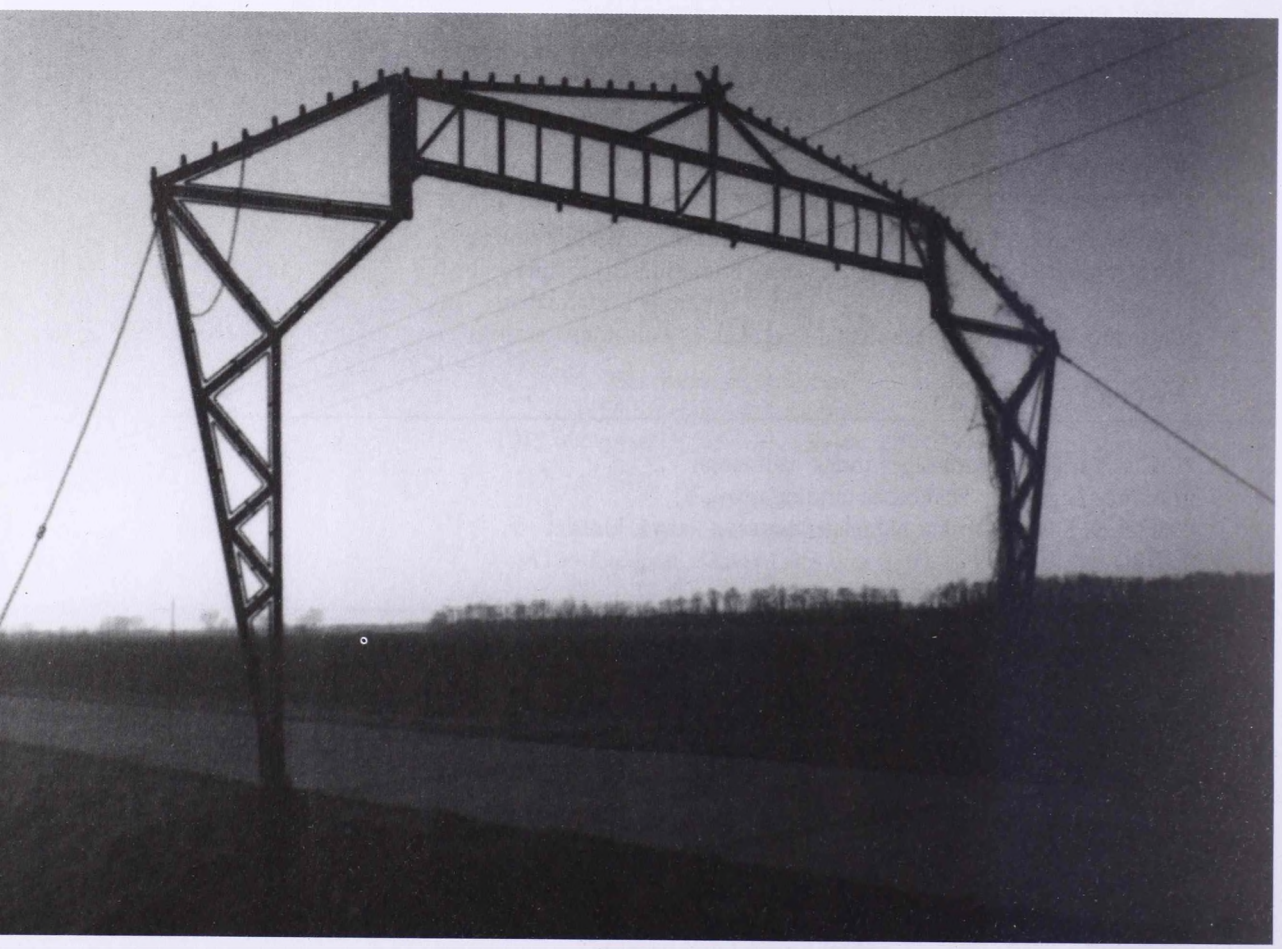
T. Kiss Tamás: „A szükséges tudás" változásai 109
Florence Legendre: Diákok és tanulmányaik 117
Daniel N. Sifuna: Afrikai oktatásfejlesztés: a kenyai kísérlet 123

Budapest

Fehérvári Marcell: A város metafizikája 131

Szemle

Rab Árpád Szörény: *Annick Percheron: Szocializáció és politikai szocializáció* 147
Tony Simoes da Silva: *Pal Ahluwalia: A gyarmatosítás Afrikában* 151
A. Gergely András: Etnikus tér és identitás-terep 155



A. Gergely András

Ráhangoló

Politikáról írni vagy gondolkodni nem képesség vagy tudás kérdése, inkább talán han- goltságé. Ezt a hangulatot forrónak érezheti, aki érzékeny a politikai széljárások, frontok, átmeneti hatások változásaira, vagy épp hidegnek, ha néhány napig-hétig „nem történik semmi", nyári uborkaszezon van, le sem bukott és föl sem bukott egyetlen politikus, rendőr vagy államminiszter...

A politikáról gondolkodás ugyanakkor persze tudás és képesség kérdése is. Ennek mikéntje, kerete, iránya, célja és eszköztára meg épp annyiféle, ahány ország, korszak, napszak, irány és hangoltság csak van. Tudás és képesség pedig adja, kínálja, elvárja, hogy „a" politika mellett és mögött mindig legyen valami más is: politika ... és kultúra, politika ... és térbeliség, politika és etika, és érdekek, és erők, és hitek, és izmusok...

Így alakult ez a diszciplináris tagoltságot szem előtt tartó folyóirat-szerkezetben is, immáron a Politika és... II. számában.

A politika, mint eredendően a városi típusú társadalom „organizációs eredménye", vagy mint a társadalmi integráció eszköze igen széles határú. Állami és állam-alatti, térben kiterjedő és közösségek belső útjait meghatározó hatásmechanizmusok egysége, különböző *policy*k eredője, életünk ura és múlt-jövő szabályozója – mindez politika...

És még hány és hány folyóiratszámot tölthetnénk meg egyéb po-litikákkal ...!

Ámde most és itt ennyi is elég tanulságképp ...

5

KÉK

Ted C. Lewellen

Az egyén a politikai küzdőtéren

A vizsgálatok két teljesen eltérő irányvonala tartozik a folyamat-megközelítéshez. Egyrészt a strukturalista funkcionalizmus uralmának letörése szabad utat nyitott az antropológusok számára vizsgálódási körük kiszélesítéséhez, kiterjesztve a kutatásokat a viszonylag egyforma törzsi társadalmakról a komplex nemzetállamokra is. Másrészről a kutatóknak lehetőségük nyílt elmozdítani a fókuszt a teljes rendszerek átfogó strukturális nézőpontjáról a rendszereken belüli egyének vagy kiscsoportok működésének irányába. Az utóbbi irányzatot akció teóriának nevezték el, a német szociológus, Max Weber fogalmával, amely aztán Abner Cohen révén került a politikai antropológiába (1974:40–43).

Mint oly sok más elmélet, az akcióteória is, ex post facto fejlődött ki, megtalálva a közös nevezőket olyan szerzők tanulmányainak széles választékában, akiknek valószínűleg csekély fogalmuk volt arról, hogy ők egy koherens új irányzat alkotói. A közös nevező az egyénekre és a hatalom elnyerésére, valamint megtartására irányuló manipulatív stratégiáikra való fókuszálás volt. Az egyén lehetett egy néven nevezett személy, olyan mélységben jellemezve, ahogy az ember egy jó regényben találná, vagy egy absztrakció: a Politikai Ember. Egy közeli rokonával, a Gazdasági Emberrel ellentétben a Politikai Ember nem a vagyont vagy a hasznot maximalizálja, hanem inkább a hatalmat. Tégy két vagy több ilyen teremtményt ugyanabba az arénába (ami szükségtelen, mivel éppen a jelenlétük hozza létre a politikai arénát), és máris megvannak szereplőink egy társadalmi drámához, vagy ha úgy jobban tetszik, egy játszmához, melyben a különböző lépéseket szabályok korlátozzák, és melyben egy időben csak egy győztes lehet.

Ebben a mikrokozmikus környezetben a döntő fogalmak a célorientáció, a manipulatív stratégiák, a manőverezés, és a döntéshozatal. De az egyének soha nem tevékenykedhetnek egyedül a politikában; keresniük kell követőket, kötniük kell szövetségeket, és interakcióba kell lépniük más, pozíciójukban fölé- és alárendelt egyénekkel. Ezért lehetetlen bárkinek, aki a politikát tanulmányozza, figyelmen kívül hagynia a csoportokat. De az akció-elmélet hívei hajlamosak a csoportokra az egyének nézőpontjából tekinteni, és úgy hangsúlyozni a csoportokat – mint pártok, klikkek, és elitek –, hogy azok leginkább szemtől szembeni interakciók eredményeként váljanak érthetővé.

A társadalmi dráma

Az irányzatot legkorábban kifejtő tanulmányok egyike Victor Turner Schism and Continuity in an African Society (1957) c. írása. Bár az antropológiai elméletek Max Gluckman-féle manchasteri iskolájának vonalát kö-

vette, ennek a munkának volt néhány egyedi aspektusa. Ahelyett, hogy Észak-Rhodésia ndembujainál az egész csoportot vizsgálná, Turner az egyénekre fókuszál, ahogy krízisek sorozatán mennek keresztül (Turner szavaival élve társadalmi drámákon). A drámák mindegyikét fokozódó feszültségek hosszú periódusának tetőpontjaiként elemzi, melyekben új hatalmi csoportosulások jelennek meg, és a kötelezettségek elmozdulnak.

Turner szerint „a ndembuk legtágabb közössége... a szenvedés közössége"; és valóban a központi ellenfél, Sandombu, egy igazi tragikus hős.

8

KÉK

Társadalmi drámák komplex sorozatának kezdetén Sandombu, akinek az a célja, hogy Mukanza falu főnöke legyen, két alkalommal megsérti a falu főnökét, Kahalit, hatalmának megkérdőjelezésével. Ez heves vitát eredményez köztük, mindegyikük varázslattal fenyegeti a másikat. Sandombu egy másik faluba költözik, ahol egy közismert varázsló lakik a feltételezések szerint. Egy kis idővel később a megsértett főnök megbetegszik és meghal. Sandombunak lehetősége nyílik visszatérni Mukanzába, azonban a gyanú árnyéka elég ahhoz, hogy megakadályozzák őt a főnök helyébe lépéstől, és egy másik ágból származó férfit válasszanak.

Az események ezen sora megtévesztően egyszerű. A Kahalit Sandombutól ért sérelem a ndembu társadalmi szerveződés egyik legmélyebb alapelvét szegte meg – az idősebb generáció tekintélyét a fiatalabb felett. Továbbá Sandombu Kahali nővérének a fia volt, és az ugyanabból az ágazatból az idősebbről a fiatalabbra történő öröklésre nem néztek jó szemmel. Más okai is voltak azonban, hogy megakadályozták Sandombut céljai elérésében. Ő maga nemzőképtelen, nővére pedig meddő volt. Ennek, ami önmagában a varázslás egy jele, fontos következményei lettek; mivel a ndembuk matrilineárisak, és a vezetőnek meg kell nyernie női ági férfi rokonait, hogy erős legyen, így nővére gyermektelensége leszűkítené Sandombu támogatóinak körét. Ezért válogatás nélküli nagylelkűsége – ambíciójának egy funkciója – idegeneket hozott be, akik fenyegették a konzervatív falubelieket. Végül vetélytársának a főnökségért, nyilvánvalóan anyagi érdeke is volt, hogy varázslással vádolja Sandombut. Az eredmény az lett, hogy a falu három leghatalmasabb ága lépett egységre Sandombuval szemben.

Turner szerint a normákból és a struktúrákból, melyek iránt nagy volt az érdeklődés az 1940-es évek generációjában, szociális mező vált, háttér, mely előtt a valódi tevékenységek elhelyezkednek. Az ágazati rendszerek, házasodási szabályok, értékek, és viselkedési normák nem változatlan tények, hanem társadalmi idealizálás tárgyai az állandó manipulációkhoz. Például az ágazaton belüli öröklést illető normát alkalmazták Sandombunál, de Kosandánál nem, aki később követte anyjának bátyját főnökként. A varázslás vádját arra használták, hogy igazolják azt a közmegegyezést, hogy Sandombu ne lehessen főnök; mindez csak mellékesen szolgáltatott alapot egy ilyen konszenzushoz. Így a normákat és szabályokat nem vakon követték, hanem a kritériumok egy komplex halmazának megfelelően hangsúlyozták, vagy szorították háttérbe őket.

Egy ilyen megközelítés, a társadalom természetéről szóló bizonyos alapfeltevéseken nyugszik. A társadalmat, mint dinamikus feszültségben lévő erők egy mezőjét tekinti, melyben centrifugális és centripetális tendenciák állandóan egymás ellen hatnak. Ha a feszültség kiéleződik a hasadási és a kohéziós képesség között, krízis alakul ki, tetőzve egy időleges és ingatag egyensúly helyreállításában. Ritkán oldódnak fel teljesen a feszültségek; inkább az erők egy újraszerveződése az eredmény, ami több erőt kölcsönöz az egyik oldalnak, és kimeríti a másik oldal erejét. Turner, Marc Swartzzal és Arthur Tudennel együtt (1966) kidolgozta ezt a folyamatot a szakaszos politikai fejlődés diakronikus modelljében, melyben a politikai tőke mobilizációjának egy időszakát összecsapás vagy leszámolás követi. Az utóbbi a béke megsértésének néhány fajtáját tartalmazza, melyben a konfliktusban szereplő egyik fél megkísérli nyíltan kihívni a másikat. Ez krízishez vezet – „jelentős kritikus helyzet vagy fordulópont egy politikai mező komponensei közötti viszonyokban" –, ami viszont semlegesítő tendenciákat idéz elő, ahogy a társadalmi csoport béketeremtő erőket vet be, hogy elkerülje a teljes hasadást a két oldal között. Az elrendező vagy helyrehozó mechanizmusok telepítése magába foglalhat informális egyeztető eljárásokat, törvényes szervezetet, vagy nyilvános rítust. Végül a béke helyreállítása következik – a két fél vagy újraszervezi az aszimmetrikus hatalmi viszonyok egy új halmazát, vagy teljes szakadásra kerül sor.

Bár Turner könyve hagyományos, még az 1940-es évek strukturalista funkcionalizmusára alapozott volt (az általa felállított cél „izolálni a legfőbb faktorokat, melyek a ndembuk lakószerkezetének alapjául szolgálnak"), elképzelései közül sok, ami később akció-teóriaként egyesült, már világosan megmutatkozott. Sandombuban a Politikai Embert látjuk, mint egy valós életből vett egyént, aki manipulálja a kulturális szabályokat, választ, stratégiákat alakít ki – röviden célorientált döntéseket hoz.

Az egyik fő oka annak, hogy a csoportok helyett inkább az egyénre össz-

pontosítanak, hogy az egyénben számos különböző rendszer találkozik. Egy csoport, egy meghatározott időben egy szerepet játszhat, de az egyén mindig konfliktusban álló szerepeket hordoz, egyszerre apa és fiú, vezető és követő, háborúzó és béketeremtő. Az egyén így ellentmondásokat fejez ki, melyek láthatatlanok lehetnek a csoportok tanulmányozásakor.

Játékelmélet

Az akció-teória egy érdekes és nagy befolyással bíró változata a nem matematikai játékelmélet, melyet F. G. Bailey fejt ki Strategems and Spoils (1969) (Hadicselek és zsákmányok) c. könyvében. Mivel ez egyike az átfogóbb politikai antropológiai elemzéseknek, érdemes áttekinteni néhány részletét. Bailey azután kezdte el könyvét írni, hogy lenyűgözték a maffia besúgó, Joseph Valachi televíziós kihallgatásából nyilvánosságra kerülő kijelentések. Ezek nem csupán egy értelmes struktúrát fedtek fel a szervezett bűnözés alapjául, hanem a játszma egy csomó szabályát is, melyek szerint a gengszterek küzdöttek, és ölték egymást a folyamatos hatalmi harcokban. A vezetői poszt öröklődésének folyamata közel azonosnak látszik a Fredrick Barth (1959) által – játékelméleti elemzésében Pakisztán swat pathanjairól – leírtakhoz. Úgy tűnik, „az anarchia pereme szabályokkal körülkerített"; bármilyen amorf is egy politikai rendszer, a politikai küzdelem egy jelrendszerrel szabályozott, mellyel a résztvevők tudatosan tisztában lehetnek, vagy nem.

Minden egyes kultúra kialakítja saját szabályhalmazát a politikai manipulációkhoz. Ezért lehetséges a politikára úgy tekinteni, mint egy kompetitív játszmára egyezményes szabályokkal, és egy éppily fontos egyezményes céllal. Valójában ez a szabályhalmaz a harchoz a politika, melyben mindegyik fél egyszerűen a harc útján alkothát szabályokat. Két típusa van a politikai játékszabályoknak: a normatív szabályok nyilvánosan elfogadottak, és általában bizonytalanok (a becsületesség, a fair play eszménye stb.); és mérőrudak, melyek mentén megítélhetőek a tevékenységek, hogy etikai szempontból jók-e vagy rosszak. A pragmatikus szabályok a játszma aktuális megnyeréséhez kapcsolódnak, mintegy a nyilvános kirakattal szemben. Bailey ez utóbbira összpontosít, mivel az igazi kérdés, ahogy ő látja, nem az, vajon egy akciót nyilvánosan jóváhagynak-e, hanem hogy az a szabály aztán érvényesül-e. A versengés egy politikai mezőben kap helyet, amit úgy lehet meghatározni, mint egy társadalmat vagy a társadalom egy szegmentumát, melyben két vagy több rivális politikai struktúra létezik, de hiányzik a szabályok halmazáról való egyetértés ezek között a struktúrák között. A politikai mezőn belül küzdőterek vannak, ahol a csoportok, melyek elfogadnak ilyen szabályokat, megkísérelnek támogatást kiépíteni maguknak, és aláásni ellenfeleiket felforgató tevékenységekkel. A versengés lehet, hogy nem egy küzdőtérre korlátozódik, hanem elmozdul egyik arénából a másik felé a szélesebb politikai mezőben, és néha a versengő csoportok egy arénán belül egyesülhetnek időlegesen egy külső fenyegetés ellen.

Öt fő eleme van a politikai struktúráknak, ha játszmaként tekintünk rájuk. Először is kellenek jutalmak vagy célok, amelyek kulturálisan meghatározottak, és megfelelő értékkel rendelkeznek a résztvevők számára ahhoz, hogy jelentőssé tegyék a versenyt. Másodszor, személyzetet vonnak bele a konfliktusba: ez tartalmazza a teljes érintett politikai közösséget, a politikai elitet (azok jogosultak a versenyzésre), és a versengésbe bevonódott politikai csoportokat. A harmadik elem a vezetés, amely magába foglalja, egyrészről a követőik egy csoportja által támogatott egyéneket, másrészről azokat az egyéneket, akik valójában a döntéseket hozzák, és a vitákat eldöntik, és akik egészen különbözhetnek a nyílt vezetéstől. A negyedik a verseny maga, azaz két típusa: a konfrontáció, más szóval elmozdulás a politikai arénán belül, ami tudtára adja a szembenálló félnek, hogy egy másik milyen erős az eszközök tekintetében, és mik a lehetséges szándékai; és a leszámolás, amelyben mindkét küzdő fél nyilvánosan megegyezik abban, hogy próbára teszik erejüket egymás ellen. Végül vannak bírák, akik meghatározzák a követendő szabályokat, amennyiben azokat valaki a szembenálló felek közül megsértené.

Bár Bailey kiemeli a szabályokat, mint a politika játszmáihoz nélkülözhetetlen elemeket, megjegyzi, hogy a leplezetlen csalás, vagy egy szabályhalmaz kijátszása egy másik ellenében, szintén része a játszmának. A Watergate-botrányban (egy példa, melyet Bailey nem láthatott előre 1969-ben) a pragmatikus és a normatív szabályok kerültek egymással konfliktusba. A szembenálló felek utáni kémkedés sokáig részét képezte az amerikai pártpolitikának, és még legitimnek is tarthatták a pragmatikus szabályok keretein belül. Ám az ilyen viselkedést el kell rejteni a tekintetek elől. Amikor a demokraták főhadiszállásának lehallgatási kísérletére fény derült, a tisztán pragmatikus akciók egy Pandora-szelencéje tűnt elő vele – lista az ellenfelekről, piszkos ügyletek a demokrata képviselők kijátszására, megvesztegetések bizonyítékkal, egy felfedett összeesküvés és hasonlók. Ezek egyike sem

kellett volna, hogy különösen meglepő legyen az amerikai szavazók számára, akik mint csoport elég jól fel voltak vértezve egyfajta egészséges cinizmussal a politika felé. Talán még a tényleges bűncselekménynél is jobban sérelmezték azonban a Watergate-szalagok feltárásával azokat a megdöbbentően alantas és egészen laza módszereket, melyekkel a föld leghatalmasabb emberei irányítják az üzleti életet. Nixon lemondásával és segítőtársainak büntetőjogi megítélésével a normatív értékek időlegesen győzedelmeskedtek a pragmatikus politika felett, még megteremtve azt az ideiglenes illúziót is, hogy egy kormány irányítható normatív szabályokkal. Jimmy Carter, az ő magas erkölcsi színvonalának alapján jelöltette magát a választáson; még azt is megígérte, hogy ő sosem fog hazudni a köznek. Csak négy évig tartott ki.

Politikai csoportok

Nagyjából két típusa van a politikai csoportoknak: a szerződő és a morális. A szerződő csoport egy olyan csoport, amely nem lelkiismereti okokból egyesült, hanem a haszon vagy a potenciális haszon érdekében, ami egy bizonyos vezető követéséből származik. A szerződő csoport egy viszonylag laza formája a tranzakciós csoport, amely nagyrészt anyagi természetű javak – pénz, élelem, ruházat, szerződések, licencek – cseréjén alapul, ezért a vezetők és követőik közötti kötelék szigorúan az észlelt anyagi hasznon alapul. A „Nagy Ember" (Big Man) rendszerekben, mint Polinéziában, a vezetőnek a hűséget kölcsönökön és lakomákon keresztül kell megvásárolnia. Egy munkásegyesületben a vezető hatalma függhet alárendeltjeinek észlelésétől, hogy ő több fizetést és előnyt szerezhet nekik, mint versenytársai a mozgalomban. Mivel egy vezető pozíciója szemtől szembeni tranzakciókon alapulhat egyéni követőivel, és mivel igen ajánlatos elkerülnie a hatalom megosztását a rivális teremtésétől való félelem miatt, az ilyen csoportok mérete rendkívül behatárolt. A bürokratikus csoport, a szerződő csoportok egy másik formája, elkerül néhányat ezek közül a nehézségek közül. Itt a vezetést számos különböző tisztviselő határozza meg, mindegyik egy speciális hellyel a hatalmi hierarchiában, így a belső vezető elkerülhet bármilyen közvetlen kihívást. Az ilyen csoportnak az az előnye is megvan, hogy képes korlátlanul terjeszkedni, mivel nem függ az egy személlyel történő személyes interakcióktól.

Ellentétben az olyan csoportokkal, melyekben a hűség a személyes hasznon múlik, a morális csoport egy közösen osztott etikán alapul – ami lehet vallásos hiedelem, nacionalizmus, vagy egy utópisztikus politikai ideológia. A vezető egy ilyen csoportban megfizeti az árát annak, hogy mereven korlátozva van a csoport normatív értékein belül, de egy bizonyos értelemben biztonság is származhat annak tudásából, hogy követői nem fognak elmozdulni egy másik felé, aki jobb anyagi előnyöket ajánlhat. Egy morális csoport vezetője monopóliumot formálhat bizonyos misztikus attribútumok felett, mint az istenekhez való bejárás, ami hatásosan elvágja az ellenállás lehetőségét. Például Uganda lugbarái között csak az idősek használhatják az ősök szellemeinek hatalmát – ez a tény akadályozza meg a fiatalabb generációt, hogy valaha komolyan megkérdőjelezze az öregek hatalmát.

Bármilyen típusú is egy csoport, egy vezetőnek bizonyos feladatokat el kell végeznie: ilyenek a döntéshozatal, a csoport megerősítése és fenntartása, és az interakció a csoporton kívüli világgal. A napi döntéshozás normatív vagy pragmatikus szabályokat követ, vagy a kettő kombinációját, ebből kifolyólag valódi vezetést csak bizonytalan körülmények között igényel.

A döntések meghozatalában a vezetőnek mindig számolnia kell a politikai költségekkel, különösen, ha a normatív szabályokat nem lehet rutinosan alkalmazni. A legóvatosabb stratégia ilyen esetekben a vezető számára olyan döntések hozása, melyek a legkisebb társadalmi szabályozást igénylik. A legkevésbé költséges döntés konszenzuson alapuló; azaz a vezető megszerzi az előzetes hozzájárulást, és egyszerűen bejelenti a döntést a csoportnak. De az ilyen konszenzus elérése hosszú ideig tartó, bonyolult és megosztó folyamat lehet, és a vezető gyengeségének látszatát is keltheti. A politikailag legköltségesebb döntéshozatali forma az egyszerű parancs. Az a vezető, aki ismeri a játszmát, természetesen egy közepes szintet keresne hatalmának érvényesítéséhez, mialatt a maximális támogatást is fenntartaná.

Politikai betokozódás

Végeredményben a hatalomért rendszeresen versengő csoportoknak többé-kevésbé egyenlőeknek kell lenniük az erő tekintetében. Időnként azonban a politika az egyik küzdőtérről átkerül egy másik, nagyobb küzdőtérre, amelyben az egyik csoport betokozódva találja magát egy jóval nagyobb politikai struktúrába; és egy csoport normatív vagy pragmatikus szabályai sem vonatkoznak a másikra. A viszonyok három típusa lehetséges ilyen esetekben: az elsőben a nagyobb struktúra

csak a legnévlegesebb viszonyt tarthatja fenn a kisebbel, különösen, ha a két csoport kultúrája feltűnően eltér, és a kisebb csoport a hatalom egy jelentős fokával rendelkezik behatárolt területén belül. A gyarmatosítás időszaka alatt Indiában például, a Burma és Kína határán fekvő nagy területeket figyelmen kívül hagyták a brit hűbérurak, kivéve a katonai jellegű ellenőrző utakat, a kontroll illúziójának fenntartása érdekében. (Azonban a brit normatív értékeket annyira sértette az emberáldozatok és a gyermekgyilkosságok gyakorlata ezek között az emberek között, hogy végül is húszéves háborút folytattak megfékezésük érdekében). Egy második alternatíva a zsákmányoló betokozódás. Legkezdetlegesebb formájában ez egyszerűen a gengszterek védelmi zsarolásának államformája. Amíg a gyengébb csoport fizeti sarcát, békén hagyják. Egy kifinomultabb változata a közvetett uralom, amit a britek Afrikában emeltek művészi szintre. Végül a kisebb csoport egyesülhet a nagyobbal, radikális változásokon keresztül, vagy veleszületett politikai, gazdasági, és társadalmi struktúráinak megszűnésével. Ezt próbálták időnként megvalósítani az amerikai indiánoknál a törzsi viszonyok erőszakos felszámolásának folyamatában; de elhibázták, mert az uralkodó és az alárendelt csoportok értékei túl radikálisan eltértek egymástól ahhoz, hogy ilyen egyesülés létrejöhessen.

Bármilyen is a betokozódás folyamata, a közvetítők fontos politikai szerepet fognak betölteni a két struktúra összekapcsolásában. Egy közvetítő sikeressége megtévesztési képességén múlik, mivel egy megállapodás általában csak akkor lehetséges, ha az egyik oldalt hamisan írják le a másik előtt. Ennek eredményeként ezeket a közvetítőket mindkét oldal megveti. Ez nyilvánvaló például a cholo terminus használatában, aminek van egy elítélő mellékértelme, az indiánok egy közbülső osztályára, akik a parasztok és a mesztícek között helyezkednek el Peru fennsíkján és Bolíviában. A cholók olyan indiánok, akik elhagyták földjüket teherszállítási, csempészési, kiskereskedői munkákért, és akik szívesebben beszélnek spanyolul, és hordanak mesztic stílusú ruhákat. Bár a parasztok bizalmatlanok irántuk – kizsákmányolóknak tartják őket –, és a mesztícek megvetik őket, a cholók mégis fontos feladatot töltenek be, hidat verve két radikálisan különböző kultúra közé a gyors akkulturáció időszakában.

A probléma bármely betokozódott politikai struktúrára nézve a túlélés – hogyan tarthatja fenn magát a változások egy minimumával a megváltozott környezeten belül. Egy morális csoport, különösen, amelyik egy vallási ideológián alapszik, vállalhatja a fanatikusok hozzáállását, és megfogadhatja, hogy harcol az utolsó férfiig, nőig és gyermekig. Sajnos a hatalmasabb csoport lehet, hogy egyáltalán nem hatódik meg ezen, mely esetben a betokozódott csoport rákényszerül a változásra. Bailey a politikai változás három típusát különbözteti meg: az ismétlődő változás, amit Max Gluckman jól leírt (1960, 1969), egy egészen radikális változás, ami egy szélesebb egyensúlyi állapoton belül kap helyet. Az összes csoportnak például szembesülnie kell a vezető elvesztésének, és a helyettes keresésének, az időnkénti háborúknak, éhínségeknek és hasonlóknak a problémájával. Ilyen esetekben a normatív és a pragmatikus szabályok, mint az öröklés szabályai, elegendőek a társadalom visszatérítéséhez a normális kerékvágásba. Bár az ismétlődő változásoknak nincs kumulatív tényezője – a kis változások nem szükségszerűen adnak ki egy alapvető változást a struktúrában –, egy adaptív változásnál nincs visszatérés az eredeti egyensúlyhoz. Ebben az esetben a normatív szabályok fenntarthatók, de a pragmatikusakat meg kell változtatni, hogy igazodjanak az új körülményekhez. Amikor a síksági indián törzseket rezervátumokba kényszerítették, képesek voltak megőrizni eredeti kultúrájuk és politikai értékeik legtöbbjét, még ha politikai helyzetük el is mozdult az autonómia felől az alávetett függés irányába. A radikális változás eseteiben mind a normatív, mind a pragmatikus szabályokat visszavonhatatlanul megváltoztatják – pl. a brit gyarmatok függetlenedése a II. világháború után, vagy a Szovjetunió összeomlása az 1990-es években.

11 KÉK

Pártviszályok

A folyamat-megközelítés közvetlen fejleményeinek egyike, az 1950-es évek végén, az átmeneti politikai konfliktus csoportokra vagy klikkekre való egyre fokozódó összpontosítása volt. Amíg az egyensúlyt tartották a társadalmi organizáció céljának, a pártviszályokat maladaptívnak tekintették. A folyamatelmélet nézőpontjából azonban nyilvánvaló volt, hogy bizonyos körülmények között a pártviszály adaptívabb lehet a politikai konfliktusok elrendezésében és levezetésében, mint a konvencionális politika, különösen a gyors társadalmi változások időszakaiban. A pártviszálykodás még bele is tartozhat egy csoport állandó politikájába. Edwin Winkler (1970:333) a pártviszály fogalmát tartotta „talán a legmegkülönböztetettebben antropológiai megközelítésnek egy politikai rendszer bemeneteinek tanulmányozásában". Ez volt a frakcionalizmus

(pártviszálykodás) Winkler elméletében, ami újra elfordította az antropológia figyelmét strukturális rögeszméiről egy olyan vonatkozás irányába, hogy hogyan manipulálják a strukturális alapokat. Természetesen az ilyen lelkesedés tompítást igényelt. Janet Bujra (1973 :132) tiltakozott, mivel szerinte a pártviszályok és a frakcionalizmus „elegáns fogalmak, melyek élvezik a legújabb divatot, ami megelőzi használatuk jelenlegi tisztázását". Mindenesetre a pártviszály határozottan megalapozottnak tűnik az antropológusok szókincsében, és így végül szembesülnie kell a kritika

ugyanazon sortüzével, miként az olyan fogalmaknak, mint a törzs, vagy a szegmentáris ágazat.

Ellentétben a folytonos testületi csoportok változatlan szerkezeti sajátosságaival – úgy mint a politikai pártok, ágazatok, klánok, vagy titkos társaságok esetében –, a klikkek hajlamosak informális, spontán, vezető-követő csoportokként viselkedni, egy sajátos cél érdekében szerveződnek, és feloszlanak, ha az a cél megvalósult vagy meghiúsult. Ezek eredendően konfliktus-csoportok, egy vagy több másik csoporttal szemben szerveződnek; így a meghatározás szerint soha nem lehet csak egy klikk egy specifikus politikai arénában. Mivel egy klikk vezetője támogatást nyer bármely, és az összes felhasználható forrásból, a partizánok átmehetnek normál párt, osztály vagy kaszt vonalba, ami gyakran az ideológiai fókusz hiányát eredményezi.

E széles meghatározáson belül számos különböző klikk vázolható fel.

Politika és integráció

Hétköznapi nyelven: a frakcionalizmus átmeneti konfliktusokra vonatkozik a formális politikai csoportokon belül, például a republikánus párton belül az állami egyezmény előtt. Ennek ellenére mindent átható frakcionalizmus akkor alakul ki, ha külső nyomások a normális politikai mechanizmusok összeomlását idézik elő. Ilyen körülmények között szervezetlen és átmeneti klikkek alakulhatnak kevés inger hatására is (Siegel, Beals, 1960). A szegmentáris klikkes politikai rendszer fogalmát olyan csoportokra alkalmazták, melyekben a klikkek képezik a politikai szervezet uralkodó formáját. Bár a fazekas kaszt Govindapur faluban, Indiában, kohézív, nem elég nagy ahhoz, hogy hatékony politikai egységként tevékenykedjen. Tehát saját érdekét szolgálja, hogy időnként csatlakozzon az uralkodó kaszt egyik vagy másik klikkjéhez. Mint a mindent átható frakcionalizmus, ez a típus is általában gyors változások alatt lévő rendszerekben található, ahol a politikai konfliktusok szabályai bizonytalanná váltak (Nicholas, 1965, 1966). Másrészt a viszonylag stabil politikai rendszerekben lehet frakcionalizmus, mint egy gyakorlatilag intézményesített formája a döntéshozásnak. Ez igaz lehet például a ndembukra, vagy a modern japán kormányra, számtalan változó politikai pártjával.

Mivel a klikkek konfliktusban születnek és fejlődnek, nem érhetik el egyszerre a még viszonylagos egyensúly pontját, és nem tarthatják fenn státusukat, mint klikkek. Négy lehetőségük van: az első, hogy egy klikk olyan döntő győzelmet arat riválisa felett, hogy legitimmé válik, és elkezdi formális csoportként megszervezni magát, míg a legyőzött klikk teljesen eltűnik. A második szerint, az olyan államokban, ahol csak egy törvényes politikai párt van, mint a kommunista Kínában, a frakcionalizmus egyszerűen a pártpolitika feladatait szolgálhatja. Egy harmadik lehetőség, hogy a klikkek egy arénán belül mindaddig léteznek, míg egyik oldal sem győz, így a konfliktus maga válik mindinkább ri- tualizálttá és játékszerűvé. Végül a klikkek intézményesülhetnek, mint politikai pártok (Bujra, 1973).

Politikai szimbolizmus

Abner Cohen szerint (1974) az emberek alapvetően két dimenzióval rendelkeznek – egyszerre szimbolikus és politikai teremtmények –, és ez a két funkció állandó és elválaszthatatlan interakcióban áll egymással. A hatalom nem kevesebb, mint ami a dominancia és az alárendeltség bármely viszonyában kifejeződik, tehát az összes társadalmi kapcsolat egy aspektusa. Úgy tekinteni a hatalomra, mint fizikai erőre vagy kényszerre, teljesen hiányolja azt a finomságot, amellyel az általában megnyilvánul; a napi tranzakciókban a hatalom a szimbolizmus eszközeivel „tárgyiasult, kialakított, megtartott, kifejezett vagy elrejtett". Minden szimbolizmusnak – vagy gyakorlatilag mindnek – van politikai komponense.

Közvetlenül egy politikai kommunikáció, mindegy milyen ékesszóló, nem lehet különösen hatékony. Egy nagyhangú politikai beszéd tehetetlen a további kidolgozás vagy manipuláció tekintetében, és valójában megosztó lehet; egy államférfi temetése másrészt kifogásolhatatlan és mélyen érzett jelentéssel járhat együtt – a kulturális értékek megerősítésével, a folyamatosság és az újjászületés ideájával, és a többi. A politika így a legerőteljesebben a nyíltan nem politikai intézményekben nyilvánul meg, úgy mint rokonság, házasság és más érintkezési rítusok, etnicitás, elitizmus, és különféle csoportos ceremóniák.

Ha a szimbolizmus gyakorlatilag a kultúra szinonimája, és minden szimbolizmus politikai, az ember azt gyaníthatja, amit Cohen tételezett fel,

hogy „a politikai antropológia nem más, mint a szociálantropológia felhozva az absztrakció egy magas fokára". Ez valójában egy közvetlen idézet Cohentől (1974:81), amiről megjegyzi, hogy erősen kritizálták. A szimbolizmus és a politika olyan széles körben elterjedt kifejezéseknek tűnnek, hogy elvesztik értelmüket, szinte mintha az ember úgy használná fel Isten fogalmát, mint a tudományos magyarázat egy első elemét. Ha ez valóban így lenne, Cohen nem méltatná többé figyelemre kollégáit, mint az ún. tudományos teremtők az evolúciós biológusokat. Szerencsére azonban Cohen egészen alkalmas arra, hogy lehozza ezeket az absztrakciókat a földre, pontosan meghatározva őket, és bemutatva specifikus eseményekben való alkalmazásukat, ahogy meg is teszi néhány éles szemű politikai etnográfiában.

Minden szimbolizmus bivokális: mind egzisztenciális, mind politikai célokat is szolgál. Egzisztenciális abban az értelemben, hogy integrálja az egyéni személyiséget, mialatt hozzákapcsolja az egyént egy csoporthoz. Egy fájdalmas serdülőkori beavatási szertartás, körülmetéléssel például, egy erőteljes személyes élmény, melyben a gyermek azt érzi, hogy valamilyen módon átalakult, régi selfje elpusztult, és egy új, adaptívabb self született újjá a helyén. Ugyanakkor a rítus egy lehetőség az ágazat számára, hogy újra összejöjjön, megerősítve az eredetmitológia egységét, hogy ismétlődjék; a döntéseknek, hogy meghozatalra kerüljenek, a vezetőknek, hogy megmutassák magukat, és a férfiaknak, hogy megerősítsék erkölcsi és fizikai uralmukat a nők felett, az időseknek a fiatalabbak felett, és a bölcseknek a pusztán erősek felett. Bár a szimbolizmus nagyrészt tudattalan, és gyakorlatilag állandó minden ember életében, politikai komponense a legtisztábban rituálék és ceremóniák zsúfolt drámáiban nyilvánul meg. Ezek tanulmányozása néhány konkrét csoportban a hatalom helyzetét éppúgy feltárja, mint azt, hogy hogyan manipulálják. Ebben az értelemben Cohen Max Gluckman és Victor Turner elméleteit dolgozza ki, mint ahogy a politikai szociológia szimbolikus tranzakcionalista iskolája is.

A The Politics of Elite Culture (1981) c. írásában Cohen alkalmazza ezeket az általános politikai fogalmakat egy kis afrikai nemzetnél. Sierra Leone egy nemzetállam kb. 2,5 millió lakossal, melyből valamivel kevesebb, mint 2 százalék – közel az összes azok közül, akik a fővárosban, Freetownban, élnek – kreol, a britek által felszabadított rabszolgák leszármazottainak tartják magukat. Ők nem egy etnikai csoport, egy törzsi csoport vagy egy osztály (sok nem kreollal megegyezik gazdasági státusuk). Viszonyuk a rabszolga ősökhöz részben mitikus, mivel rokonsági rendszerük elég nyílt, sokan kapcsolódtak hozzájuk, akik nem tarthattak igényt különleges ősökre. Gyakorlatilag nem rendelkeznek végrehajtói hatalommal az államban, hiányolnak bármiféle hozzáférést a fizikai kényszerítéshez, és csak a legjelentéktelenebb szerep jut nekik a kézzelfogható javak előállításában és értékesítésében.

Mégis a kreolok nemcsak egy szorosan kötött, folyamatos csoport, de irányításuk alá óriási politikai hatalom is tartozik Sierra Leonéban. Cohen ahhoz, hogy megértse, hogyan valósították ezt meg, tanulmányozza azokat a módszereket, melyekben a szimbolizmust arra használták, hogy az elitségnek egy misztikumát hozzák létre, és legitimizálják ezt a misztikumot saját rétegükön kívül is, hogy a többiek elfogadják az ő igényüket a hatalomra.

Az elitizmus egy életmód. A csoporton kívüli emberek lehetnek képzettek iskolákon vagy tanoncidőn keresztül, a technikai vagy adminisztratív jártasságok szükségesek a kormányzáshoz, de az ember csak úgy csatlakozhat az elithez, ha átmegy a szocializáció egy hosszú periódusán. Az elitizmus nem vagyonból vagy speciális társadalmi funkciókból származik, hanem egy, a módszereket is magába foglaló nagy mennyiségű és komplex szimbólumtömegből – öltözködési stílus, kiejtés, szórakozási tevékenységek, rituálék, ceremóniák, és egy sereg egyéb jellemző. A jártasságok és a képességek taníthatók, tudatosak, míg a szimbólumok nagy tömege, ami az igazi elitizmust formálja, nagyrészt tudattalan.

Az ilyen szimbólumoknak egy kettős célt kell szolgálniuk: egyszerre kell partikulárisnak lenniük, hogy a csoport egységesítését és egyedülálló identitásának fenntartását szolgálják, és univerzálisnak, hogy legitimizálják a csoportot mint a hatalom képviselőjét a kívülállók nagy többsége számára is.

A kreolok, mint különálló csoport, folyamatos létét állandóan fenyegetik. A legtöbb kreol vagyon birtoktulajdonokban nyugszik Freetownban és környékén, és a tulajdon értékének növekedése erős kísértést jelent, hogy eladják kívülállóknak a földeket. Összegezve, a korábbi hatalmi alap a szolgáltatásban erodálódik, ahogy a tanult vidékiek megpályázzák ezeket a pozíciókat. Míg a kreolok teszik ki az összes szakember 64 százalékát – uralva a bíróságot, az orvostudományt, a tanítást, és a klérust –, már elvesztették azt a pozíciót, ami valaha az övék volt az üzleti életben. Számolva ezekkel a kihívásokkal, az egykor lazán kötött kreol elitnek létre kellett hoznia több formalizált intézményt és intenzívebb kommunikációs eszközö-

ket, valamint egyre inkább hangsúlyt kellett fektetnie a ceremóniákra és a rítusokra.

A férfiak számára a szabadkőművesség nyújtja a csoport fenntartásának egy fontos eszközét és az interperszonális kommunikáció rendszerét. Míg a szabadkőművesség nem korlátozódik csupán a kreolokra, belőlük áll a tizenhét szabadkőműves páholy java Freetownban, és kezükben tartják a felsőbb pozíciók legtöbbjét. Az ismétlődő ceremóniák, gyakran a költséges fajtából, formalizálják és megerősítik a csoportviszonyokat, míg a testvériség egy kikényszerített rendszere az egyé-

nek közötti félreértések békés rendezését serkenti. A szabadkőművesség így biztosít keretet a csoportidentitáshoz a férfiak körében, és az egyéni szemtől szembeni interakciókhoz.

Mindezek az intézmények nemcsak a csoport fenntartásának partikuláris céljait szolgálják, hanem a szélesebb nyilvánosság felé orientált univerzális célokat is. A nőket bevonják a kapcsolatok, társaságok, klubok és tevékenységek egy fajtájának működtetésébe, amik részlegesen vagy teljesen a köz jólétét szolgálják. A szabadkőműveseket szintén bevonják a közmunkák feladataiba; de jelentősebb, hogy a szabadkőműves testvériség biztosít keretet a kormányzáshoz és a kereskedéshez, az információk cseréjéhez a felelős férfiak között, közvetlen vagy közvetett módon, és az állami politika döntéseihez. Így az intézmények és szimbólumok ugyanazon halmaza, ami egyesíti a kreolokat egy zárt csoportba, legitimizálja őket, mint a közjó szószólóit.

Politika és integráció

Ez szintén érvényes a különféle ceremóniákra és rítusokra, ami a kreolok öt kultuszából válik nyilvánvalóvá: a halál és a templom kultuszai, a szabadkőművesség, a család és a tisztesség kultusza. A temetések, hálaadó rituálék, szabadkőműves beavatások, bálok, házasságok és más társadalmi események gondosan hangszerelt drámák, szigorúan meghatározott és nagy jelentőséggel bíró tevékenységek halmazai, elkülönülve a napi élet normális folyásának céltalan kanyargásaitól. Az ilyen drámákon keresztül a privát élményt kollektívvé emelik. Minden résztvevő számára a drámák erőteljesen kézzelfoghatóak és azonnaliak, de ugyanakkor összekapcsolják az egyént és a csoportot a nő és a férfi egységének, a győzelem és a vereség, az élet és a halál időtlen motívumaival. Minden ponton aztán a játszott szimbólum egyesíti az azonnalit és az időtlent, az egyénit és a kollektívet, a helyit és az államit, az önzést és az önzetlenséget, a privátot és a nyilvánosat.

Bár Cohen volt a leginkább felelős az akció-teória fogalmának bevezetéséért a politikai antropológiába, az vitatható, hogy szimbolikus megközelítése annyira klasszikus lenne. Nem elemzi az egyént, sőt a kiscsoportos akciókat sem, kivéve, hogy általánosabb folyamatokhoz példákat biztosít, és abban határozott álláspontot képvisel, hogy az egyéni döntéshozatalt nem kell indokolatlanul kiragadni kulturális kontextusából, több szabadság illúzióját adva neki, mint amennyi valójában létezik. Mindamellett Cohen talán inkább, mint bárki más, kiszélesítette az akció-teória alkalmazási területét a szimbolikus mező tisztázásával, amin belül az egyének tevékenykednek, és ami biztosítja mind a kényszereket, mind a nyers eszközöket a hatalomért való küzdelemben.

Fordította: Korbai Hajnal

Forrás: The Individual in the Political Arena. In: *Political Anthropology – An Introduction.* Birgin & Garvey, Westport, Connecticut, London, 1992. (2nd ed.) Chapter Seven, pp. 111-125.

IRODALOM

BAILEY, F. G.: *Stratagems and Spoils.* New York: Schocken Books, 1969.

BARTH, Fredrick: *Political Leadership Among the Swat Pathans.* London: Athole Press, 1959.

BUJRA, Janet M.: 1973. The Dynamics of Political Action: A New Look at Functionalism. *American Anthropologist* 75:132-152.

COHEN, Abner: 1969. Political Anthropology: The Analysis of the Symbolism of Power Relations. *Man* 4:215-244.

COHEN, Abner: *Two–Dimensional Man.* Berkeley: University of California Press, 1974.

COHEN, Abner: *The politics of elite Culture.* Berkeley: University of Califor-nia Press, 1981

FORGELSON, R. D.–ADAMS, R. N. (eds.): *The Anthropology of Power.* New York: Academic Press, 1977.

GLUCKMAN, Max: 1960. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Glencoe, Free Press.

GLUCKMAN, Max: 1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Oxford: Basil Blackwell.

NICHOLAS, Ralph W.: 1965. Factions: A Comparative Analysis. In: Banton, M. ed. *Political Systems and the Distribu-tion of Power.* London, Tavistock.

NICHOLAS, Ralph W.: 1966. Segmentary Factional Political Systems. In: M. Swartz –V. Turner–A.Tuden (szerk.) *Political Anthropology.* Chicago, Aldine.

SIEGEL, B. J.–Beals, A. R.: 1960. Pervasive Factionalism. *American Anthropologist* 62:394–417.

TURNER, Victor W.: *Schism and Continuity in an African Society.* Manchester: Manchester University Press, 1957.

WINKLER, Edwin A.: 1970. Political Anthropology. In: *Biennal Review of Anthropology,* 1969. Stanford U. P.

Kolozsi Ádám

„Erős program" a tudásszociológiában

Az edinburgh-i egyetem tudás- és tudományszociológiai, tudománytörténeti kutatásai megközelítésmódjuk egyediségével markáns pozíciót vívtak ki maguknak a hetvenes évek tudományos mezőjében. A bennük megbúvó tudományfelfogás-elemeket David Bloor egységesnek látszó képpé kívánta összeilleszteni – írásának programadó jellege, hangzatos cimkézési aktusa (az *„erős program"*) a gondolati eredetiségébe vetett hit generálásának szándékáról, az unikalitás elismertetésének reményéről árulkodik. A tudósi én-kiemelési stratégia bizonyára jogos: központi állításának radikalizmusa révén ez a másodszori „skót felvilágosodás" (vagy inkább a felvilágosodás visszavétele?) más tudományképekkel valóban nehezen összetéveszthető irányba fut ki. Dolgozatomban elsősorban Bloor *„A tudásszociológia erős programja"* című tanulmánya alapján igyekszem az elméleti nóvumot kiemelni, az érvelés kritikus pontjainak aláhúzásával a legfontosabb teoretikus döntésekre rámutatni. A puszta rekonstrukciót meghaladva, megpróbálom Bloor antiszcientista nézeteit lehetőségeimhez mérten értékelni: okfejtésének rejtett előfeltevéseit megkeresni, azok következményeit feltárni, és a tudásszociológia elképzelhető (illetve másoknál megtalálható) egyéb útkereséseire való rámutatással az *erős program* bloori projektjét a rivális elméletek között elhelyezni. Jelentősnek érzem Kuhn hatását, a párhuzamokat egyes helyeken részletesebben is bemutatom. Eltérek a tanulmány állításainak eredeti sorrendjétől, és két pontra koncentrálok: egyrészt a legradikálisabb és egyben legtámadhatóbb módszertani elvre és ismeretelméleti posztulátumra, az igaz vélekedések terminusának száműzésére a tudásszociológiából, másrészt – az ezzel szorosan összefüggő – reflexivitás kérdésére. Bloor említett tanulmányán kívül felhasználtam – a vele szemben többször érvelő – Mary Hesse *„A tudományszociológia »erős tétele«"* című írását is.

Szociológia vagy filozófia? Bár a két elemzett írás címének tárgymegjelölése eltér, a tudás- és tudomány szociológiája ezúttal ugyanannak az entitásnak a vizsgálatára utal. Ennek oka az *erős program* lényegi meglátásában rejlik. Természetesen nem valamiféle tudománynak biztosított primátusról van szó, amely a puszta vélekedésekkel szemben az igaz és igazolt tudáson, ellenőrzött megismerési folyamatokon alapuló tudománynak más megismerési formákkal szemben kiemelt pozíciót tartana fenn, nem ezért azonosítja egymással tudományt és tudást. A társadalomtudományok tudásdefiníciója az elmúlt évtizedekben éppenhogy egy ellentétes irányú fogalmi kiterjesztést eredményezett: a tudást a hétköznapi nyelvhasználatnál tágabb területre alkalmazta, az univerzálisabb jelentéssel minden kulturális ismeretet e terminussal lát jelölhetőnek – függetlenül azok tudományos igazoltságától. E jelentésátalakítás eredményét ezúttal sem fenyegeti veszély. A különböző hangalakok azért tekinthetők mégis azonos jelentésűnek, mert a társadalomba ágyazottan

megvalósuló tudástermelés a tudomány esetében más kulturális terrénumok működéséhez hasonlóan történik, vagyis – szemben a tudomány tipikus önképével – termékeinek elemzése során ugyanazon szociológiai tényezők szolgálhatnak magyarázatul, mint igazolhatatlan hiedelemnek tekintett vélekedésrendszerek esetében. Tudás- és tudományszociológia egymásba érése kétféleképpen is ábrázolható, de a tanulság mindkétszer ugyanaz: a tudományos tudás relativizálása. Hesse utal arra, hogy amíg korábban a tudomány szociológiája, mondjuk a tudomány mint intézmény

működésének társadalmi keretfeltételeit vizsgálta, addig az *erős program* fő hozadéka, hogy immár maguk a konkrét tételek és elméletek is társadalomtudományosan vizsgálhatóak, vagyis a „belső történetnek" is szociológiai relevanciája van. Amíg ez az interpretáció a tudomány tudásszociológiai vizsgálhatóságát hangsúlyozza, addig Bloor a tudománynak szélesebb értelmű tudáson belüllévőségét (és más tudástípusoktól való elválaszthatatlanságát) állítva mutat rá ugyanarra. Az *erős program* esetében tehát értelmetlen a kérdés, hogy tulajdonképpen tudás- vagy inkább tudományszociológiáról van egyáltalán szó. Annál is inkább, mert bár Bloor az intellektuális munkamegosztásban a szociológusok nagyobb jövőbeli szerepéért emel szót, írása mégis legalább annyira tekinthető a filozófia, mint a szociológia részének. (Ahogyan az a tudásszociológia kapcsán már igen korán felmerült, miként látni azt is, hogy e tudományterület intézményesítői is inkább voltak filozófusok, mint szociológusok, különösen Schelerre igaz ez, de bizonyos fenntartásokkal Mannheimre is vonatkoztatható). Úgy gondolom, ezúttal vitathatatlanul filozófiáról van szó, avagy a filozófia önfelszámolásáról. Keményen fogalmazva, ebben az aspektusban az *erős program* célja a filozófia tradicionális (idealizmust értve ezalatt) modelljének irracionálissá minősítése, ezáltal a filozófia szociológiai segédtudománnyá degradálása.

A normativitás: Az *erős program*ban a végsőkig radikalizált tudásszociológiai megközelítés kapcsán értelmetlen a kérdés, hogy valójában leíró társadalomtudományról, vagy pedig filozófiáról van szó. A világ e szemléletének (mert nem egyszerűen egy szaktudományról van szó, a tét annál jóval nagyobb) differentia specificája, hogy benne a bölcselet magában a – részlegesnek érzett – adott társadalmi állapotban, annak deskripciójában oldódik fel. A tudásszociológia a posztmodernnek nevezett eszmefejlődésbe illeszthető, ahol a „szellem dialektikája" az ész önmagát relativizáló, vagyis magát a készen kapott – észnélküli – világban elveszítő stációját eredményezi. A hitelességüket és erejüket veszítő nagy elbeszélések közül az ész potenciájába vetett hiten, a ráció vallásán alapuló felvilágosodás meggyengülése az, amelyet a leghangosabb filozófiai argumentációk – kinél részleges megőrzéséért, kinél totális dekonstrukciójáért – kísértek. Az értékelő ész van a középpontban, ennek megrendülése azonban a – magukat sokszor pozitivistának gondoló – tudományok tisztán valóságleíró képességét is érinti. A tudás lét általi meghatározottságának ésszerű tétele a rációnak visszavonulót fúj. A tudományfilozófiában ez a kivonulás talán két szakaszra bontható: az első a metafizikából a pozitív tények közé menekülést, a második a „tények" igaz-hamis megnemítélhetősége miatt a szociológiai mentsvár keresését jelentheti. Önkényes szakaszolásom szerint az *erős program* a második „korszak", a tudomány-kritika lehetőségeinek végiggondolását jelenti. A program fő nehézsége talán abban áll, hogy mindeközben igyekszik – az „igaz-hamis bináris oppozíciókon" nyugvó – tudományos beszédmód racionalitását a minimálisan szükséges szinten megőrizni. Amennyiben ez nem sikeres, úgy a továbbiakban minden radikális kérdésfeltevésű szociológia és tudományfilozófia csak „játék a betűkkel". A következőkben ezért – az *erős program* négy tételének bemutatása után – elsősorban az irracionalitás vádjának elkerüléséért zajló érdemi játszma, az öncáfolat-érvvel szembeni ellenérveket veszem számba.

David Bloor az *erős program* lényegét *négy pont*ban látja összefoglalhatónak. Ezek az okság, a pártatlanság, a szimmetria és a reflexivitás tétele. A négy közül az első három által hozott nóvum összesűríthető abban, hogy a tudományosan adott pillanatban elfogadott igaz állítások tartalmukban is vizsgálhatóak a tudásszociológia felől, méghozzá azért, mert létrejöttükben – a hamis nézetek kialakulásához hasonlóan – társadalmi okok (is) közrejátszottak. Az okság eme elvéből vezethető le a szimmetria („ugyanolyan típusú okokkal kell magyaráznia, mondjuk, az igaz és hamis vélekedéseket") és a pártatlanság (a tudásszociológiának „pártatlannak kell lennie igazság és hamisság {...} kérdéseiben") tétele. Az *erős program* szótárából az igaz és a hamis terminusokat ezután törölhetjük is: ezek ugyanis társadalmi kötöttségük miatt utasíttatnak el. Bloor racionalitás és irracionalitás helyett inkább az evilágibb sikerről és kudarcról beszél, Hesse pedig a szimmetria tételének explikálásánál az igazságfogalomra vonatkozó tudatos jelentésváltoztatásra hivatkozik: „racionalitásnak és igazságnak nincsenek természettől és társadalomtól független, apriori, analitikus vagy szükségszerű alapjai" és Bloor is a *konven-*

cionalista igazságfogalom mellett kötelezi el magát: „tartsuk fenn tehát a „tudás" szót mindarra, amit kollektíve jóváhagyunk."

Partikuláris versus transzcendentális igazságkritériumok: Az egyes állítások igazságértékét tehát nem kívánják megítélni, méghozzá azért nem, mert az ember nem rendelkezhet interkulturális és transzcendentális érvényességű igazságfogalommal. Ezek helyett csak lokális és temporális érvényességű, tehát társadalmilag kialakított partikuláris igazságkritériumok létezését állapíthatjuk meg. Amennyiben csak részleges érvényességű társadalmi konvenciók döntenek arról, hogy mi minősül racionálisnak, és mi irracionálisnak, akkor maga a konvenció vizsgálható, de kultúraközi értékelésnek – közös mérce híján – nem vethető alá. Nincs univerzális szempont, vagyis a konvencionalizmus szerint az emberi értelem önmagában képtelen igazságról és hamisságról örökérvényűen állításokat tenni. Ezért utasítja el Bloor a tudás autonómiáját, az elfogadott konvenció alapján helyesnek ítélt logikai műveletek nem az emberi értelem kultúrafüggetlen teleologikus mozgásának szükségszerű elemei, hanem önkényes oksági kapcsolatok lecsupaszított szabályrendszerének megfelelő sem nem racionális, sem nem irracionális kauzalitások.

Bár Bloor az igazságkritériumok partikularitását megállapítva dönt a szimmetrikus vizsgálat elve mellett, emellett mégis totális alapállásból érvel. A partikularitást leszögezi, a transzcendentális igényű ész pozíciójából mégis részlegesnek minősíti. A lokális tudás nem lehet transzcendentális tudás – mondja saját lokális tudásával. Nyitva hagyva azt a kérdést, hogy az öncáfolat-érv valóban értelmetlenné teszi-e állítását, az most is megállapítható, hogy a saját társadalma igazságkritériumainak megfelelve minősíti ezeket partikulárisnak. Amennyiben reflexivitása az *erős programot* nem cáfolja meg, igazságértéke akkor is kizárólag a helyi igazságra vonatkoztatható, annak hagyományosan elfogadott tudásképét mintegy dekonstruálhatja, annak körén viszont nem léphet ki. A dekonstrukcióhoz annak hagyományos – totális – igazságfogalmával kell dolgoznia, annak leromboltával azonban – úgy gondolom – saját tudásképén kell a kutatásnak alapulnia. Ez szerintem azt jelenti, hogy az irracionalitás-racionalitás dimenzióját a kutatásból nem eliminálhatja, csak annak jelentését – ahogyan Mary Hesse javasolja – a tudásszociológia relacionista modellje szerint meg kell változtatnia.

Axel Sommerfelt

Politikai kohézió egy államnélküli társadalomban

Bevezetés

Az afrikai törzsek és államok szervezetét mindig élénk érdeklődés kísérte és nem csak az etnográfusok részéről. Amikor azokra a leírásokra gondolunk, amelyek az első felfedező utak során születtek, szinte természetes, hogy figyelmet keltettek. Spekes és Stanley elbeszélései Mtesa ugandai királyról, Bowditch leírása az asantikről, vagy Livingstone írásai Zambézi népeiről még a szegényes képzeletet is felcsigázták.

Egy ötven évvel ezelőtti felfogás szerint minden nagyobb afrikai törzs fel tudott mutatni egy királyt vagy vezetőt, aki összetartotta a közösséget hivatalnoki apparátusa segítségével. Ez sok esetben igaz is volt, ezért az angol gyarmatosítók sajátos politikával, az „indirekt kormányzás" elvével kísérleteztek abban a feltevésben, hogy ezzel minden törzset saját adminisztrációs szerveiken keresztül uralhatnak. Ám nem kellett hozzá sok idő, hogy kiderüljön: számos afrikai törzset nem lehet olyan politikai egységként kezelni, ahogy hitték, és az indirekt kormányzás komoly nehézségekbe ütközött. Végül is nem lehet csodálkozni azon, hogy az európaiak letettek arról a szándékukról, hogy központosított adminisztrációs rendszert keressenek a legtöbb törzsnél, mivel sokuknál – amint az később bebizonyosodott – ez hiányzott, bár a gyarmatosítókkal szemben vívott háborúk során képesek voltak összefogni.

A gyarmati adminisztrációt és a szociálantropológiát – nyilvánvalóan eltérő okokból – egyaránt érdekelte a probléma, ezért az elmúlt tizenöt évben a brit antropológusok nagy figyelemmel fordultak az afrikai politikai szervezeti formák felé, több tanulmányt szentelve a témának. Ezek főként az állam nélküli társadalmak (törzsek vezető vagy király nélkül, esetleg központosított adminisztráció nélkül) elemzésére irányultak.

Ebben a munkában azzal foglalkozom, hogyan jöhet létre kohézió egy ilyen társadalomban, amely számos független politikai csoportra szabdalt. Szem előtt tartottam Meyer Fortes leírását a tallensiek politikai szervezetéről.[1]

A szociálantropológusok a társadalmi szerkezet tanulmányozását nem úgy tekintik, mint a struktúra egyetlen jelentős megközelítési lehetőségét. Ez csak egyféle módja annak, hogyan láthatjuk a dolgokat, sok más mód mellett. (Radcliffe-Brown, 1952:190; Evans-Pritchard, 1951:I. fej.) A szociál- és kultúrantropológusok nagyrészt ugyanazt a szakszókincset használják, de a fogalmak definíciója igencsak különböző és attól függ, hogy valaki milyen szempont felől közelít a jelenségekhez – milyen modellhez akar eljutni. A szociálantropológusok számára a kultúra nem az a mindent magába foglaló kategória, mint ahogy ezt a kulturális antropológiában Kroeber, Kluckhohn, Linton és Herskovits vallja. Mind a kulturális-, mind a szociálantropológia ugyanazzal az anyaggal dolgozik, ugyanazokat a dolgokat figyeli meg, de az anyag elemzésének módja gyakran teljesen eltérő.

A szociálantropológusok két főkategóriába sorolják vizsgálatuk tárgyát; kulturális és szociális struktúrába. Ez alapvető szempont az elmélet kidolgozásában. A kultúra elsősorban idearendszert és értékrendszert foglal magába[2] a társadalomban, másodsorban etikett- vagy idiómarendszert. A kultúrát úgy tekintik, mint valami adottat, mely képviseli a saját érték- és ideaszemléletét, a feltevéskészletét, amelyre a társadalmi szervezetek épülnek. Mi pedig elfogadjuk mint tényt, amikor a nyakiuszák hangoztatják, mint egy alapvető erkölcsi elvet, hogy az egykorú emberek együtt laknak, közösen esznek, együtt dolgoznak, és töltik el a szabadidejüket. Erre a kulturális feltételre azonban azt lehetne mondani, hogy egy sorozat kapcsolatkomplexumot követ a nyakiuszák társadalmában. (Lásd Wilson, M., 1951) Az erkölcsi ideák, amelyek az azonos és az eltérő korú személyek közötti viszonyokra vonatkoznak, más szavakkal egy szervező elvet biztosítanak ebben a társadalomban. Az életkor egy kritérium, amelyet az egyének és a csoportok közötti státus elosztására használnak.

Az etikett-aspektust a kultúránál úgy tekintik, mint egy idiómarendszert, amelyen keresztül kifejezésre kerül a státus és a társadalmi viszonyok. Az etikettnek szintén adottnak kell lennie. Norvégiában, amikor egy asszony megözvegyül, ezt oly módon hozza környezete tudomására, hogy fekete ruhát visel. Egy kínai nő a gyászidő alatt fehér ruhát hord. Ugyanaz a státus kerül kifejezésre különböző módon, a szociális viszonyok elemzésében pedig el kell fogadnunk ezt a kulturális kifejezési formát, mint tényt. Ebből könnyen látható, hogy a kultúra definíciója, mint „the man-made part of environment" (Herskovits, 1949:17) használhatatlan a társadalom struktúrájának elemzésekor. A szociálantropológusok más fogalomtárat használnak, mint a kultúrantropológusok, mivel az elmélet felállításának más célja van.

A társadalmi struktúra, ahogy a szociálantropológusok látják, komplex hálója a szociális viszonyoknak, az egységesített jogoknak és kötelességeknek, amelyek az egyének és az alcsoportok között találhatók egy társadalomban. Az antropológusoknak lehetőségük van a kapcsolathálókat elvonatkoztatva látni a kulturális feltételektől és a kulturális formától, amelyben megnyilvánulnak. Ennek fontos következményei vannak a társadalom ábrázolására nézve.

*

Amikor a szociálantropológusnak le kell írnia a szervezetet egy társadalomban, már az első felületes vizsgálatoknál látni fogja, hogy a tagok csoportokba sorolódnak. Ennek egy részét direkt módon megfigyelheti, ez az, amely ilyen vagy olyan szituáció-kontextusban összegyűjtve lép fel – *in corpore*. Ezeket gyakran nevezik korporált csoportoknak, szemben minden lazább csoportokkal, ahol a tagok sohasem mobilizálódnak. A nem korporált csoportokat nehezen lehet direkt módon megfigyelni. Azért, hogy megragadhassuk a társadalmi csoportosulásokat, a szociálantropológus meg fogja vizsgálni, mi határozza meg a tagságot, más szavakkal, hogyan vannak betagozódva, valamint azt is meg kell vizsgálnia, milyen elvek alapján szerveződött belülről. Az, amit ő így felfedez, azok a társadalom szervező elvei, a kulturális feltételek, amelyeket a viszonyok szervezésében alkalmaznak. Egy másik rendszer, amely szintén szervező elvet biztosít, a rokonság. A rokonsági rendszer biológiai alapra épül, a kapcsolatra az anya és gyermek, az apa és gyermek, valamint a testvérek között. Az egyén első szocializálódása a nemzetségstruktúra csoportjain belül játszódott le, ezért természetes rokonságpozíciókat használni az emberek osztályozására a későbbi társadalomban. Mivel sok primitív társadalom épül erre, a rokonságrendszer tanulmányozása széles helyet foglal el a szociálantropológiában. A biológiai pozíciók többféleképpen használhatók ki: a szociális jelentősséggel bíró rokonság lehet az apa vonalán, az anya vonalán vagy mindkét vonalon kombinálva. Az, hogy a rokonságnak melyek azok a kategóriái, amelyek jogmeghatározó jelentéssel bírnak, a társadalmi idearendszer részei, nekünk pedig el kell fogadnunk a dolgok állapotát, mint egy kulturális feltételt, amely egy szervező elvet biztosít a személyek közötti, illetve a csoportok közötti kapcsolatokban.

Amikor a viszonyok szervezéséről beszélünk, meg kell említeni a szerződés szerinti elveket is. A viszonyokban, amelyek a szerződésből, megállapodásból szerveződnek, mindig jelen van az önkéntesség egy eleme. A legtöbb formában, amely a szociálantropológusok számára jelentőséggel bír, a szerződésfeltétel többékevésbé standardizált, mint pl. a házassági szerződések esetében. Az önkéntes elem abból áll, hogy a felek szabadon választhatnak, kivel akarnak kapcsolatba kerülni, illetőleg hogy akarnak-e egyáltalán valakivel kapcsolatot létesíteni. Tulajdonképpen az, hogy az emberek a legtöbb társadalomban dönthetnek arról, hogy akarnak-e együtt lakni, együtt élni a rokonaikkal, vagy elköltöznek, gyakran egy szerződés szerinti, megállapodáson alapuló elem a kapcsolatokban, amely a rokonsági elvekből fejlődött ki.

A szervező elvek tárgyalásának összefüggésében fontos hangsúlyozni a helyzetelemzések (szituációanalízisek) központi jelentését is. A helyzetelemzés rendkívül fontossá válik, mert a kölcsönös jogok és kötelességek eltérőek ugyanazon egyedek és csoportok között aszerint, hogyan határozzák meg a helyzetet, amikor kapcsolatba kerülnek egymással. Ha ugyanannak a klánnak két tagja találkozik egymással egy szituációban, ahol a klán korporált egysége a hangsúlyozandó, ők klántestvérek lesznek, és ebben a helyzetben teljesen meghatározott jogaik és kötelességeik vannak egymással szemben. Ha azonban két azonos egyén találkozik egy helyzetben, ahol a klánidentitás nem domborodik ki, vagy jelentéktelen marad, nem lesznek testvérek, és teljesen más jogaik vannak egymással szemben, mint az első esetben. Ebben az esetben kölcsönös jogaikat az egyéni rokonsági viszony határozza meg, illetve más rendszerek. A kapcsolatok formája mindig attól függ, hogy a helyzetet hogyan határozzák meg.

Fordította: Láng Péter

Forrás: Innledning. In Politisk kohesjon i et stats løst samfunn. Tallensiene i nordterritoriet au Gullkysten (Ghana). Universitetets etnografiske museum, Oslo, 1958:9-13.

Politika és integráció

JEGYZETEK

1 Különösen sokat merítettem Meyer két könyvéből, *„The Dynamics of Clanship among the Tallensi"* (1945), itt „Dyn"-ként rövidítve; *„The Web of Kinship among the Tallensi"* (1949), itt „Web"; valamint a „The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast" című cikkből, amely az *„African Political Systems"*, M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard kiadásában jelent meg (1940), s itt „APS"-ként idézem. Végül felhasználtam a „Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast" című cikket (In: *American Anthropologist,* Bd. 38, 4, 1936).

2 Az idea- és értékrendszer meghatározást úgy használom, mintha az ideáknak és az értékeknek egy társadalomban szükségszerűen konzekvenseknek és összefüggőknek kellene lenniük. Ezt csupán praktikus okokból teszem, amennyiben a következőkben nem vetjük alá őket valamilyen elemzésnek ilyen szempontból.

IRODALOM

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1951 Social anthropology. Cohen & West, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1951 Kinship and marriage among the Nuer. Clarendon Press, London.

FORTES, Meyer 1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* London: Oxford University Press.

FORTES, Meyer 1949 *The Web of Kinship among the Tallensi.* London.

FORTES, Meyer 1940 "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast". In *African Political Systems,* eds. M. Fortes – E. E. Evans-Pritchard. London, Oxford University Press.

FORTES, Meyer 1936 "Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast". *American Anthropologist,* Bd. 38, 4.

HERSKOVITS, Melville 1949 *Man and his works; the science of cultural anthropology.* [2nd ed.], New York, A.A. Knopf.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1952 Structure and function in primitive society: essays and addresses. Cohen & West, London.

WILSON, Monica Hunter 1951 *Good company; a study of Nyakyusa age-villages.* London, Oxford University Press.

Marc Abélès

Az állam antropológiája

A modern politikum az antropológia szűrőjén keresztül

Vizsgáljuk meg a modern államot! Bizony messze vagyunk már – legalábbis első pillantásra – azoktól az archaikus struktúráktól és útjukat kereső intézményektől, amelyek az első antropológusok figyelmét felkeltették. Az igazgatás bonyolultságának, a mindent átszövő bürokratikus hálónak, a burjánzó hierarchiáknak, vagyis az általunk ismert államjelenségnek igen kevés köze van ahhoz a sokkal kevésbé rendszerezett működéshez, amely az egzotikus világokban fellelhető politikumot jellemzi. Igazi nagyságrendbeli különbség van a modern állam és ama szerkezet között, amelyet az antropológusok a rendkívül heteroklit [szedett-vedett] valóságot jelölő szegmentált vagy főnöki rendszerű társadalom kategóriáival írnak le. Mégis, ha más megközelítést választunk, a dolgok más fényben tűnnek fel. Ha antropológián tényleg az intézményeink alapját képező hatalmi folyamatok és alrendszerek, illetve olyan képzetek tanulmányozását értjük, amelyek a mi társadalmaink politikumának helyére és formáira vonatkoznak, akkor könnyen felfogható, hogy ebből a fajta kutatásból sok mindent megtudhatunk saját világunkról, és lehetővé válik a kutatás választott tárgyainak meghatározása is.

Azon antropológusok nyomán, akik a hatalom kérdését az afrikai társadalmakban vizsgálták, tekinthetjük a politikát dinamikus jelenségnek, olyan „folyamatnak", amely részben kikerül a rendszerfogalomra összpontosító taxonómiai kísérletek látóköréből. A politikum Swartz, Turner és Tuden által javasolt fogalma – amely „olyan folyamatokat jelöl, amelyeket a közös célok kiválasztása és a megvalósításukon való munkálkodás, valamint a hatalomnak a célkitűzésekben érdekelt csoporttagok által történő gyakorlása vált ki" (1966:7) – jól kiemeli a három elem – a hatalom, a kollektív célok meghatározása és megvalósítása, a közös cselekvési szféra léte – együttélését és közös dinamikáját. Mint minden meghatározás, ez is vitatható, de annyi előnye van, hogy ráirányítja a figyelmet minden politikai vállalkozás tétjére. Mindenesetre említsük meg, hogy ezek az antropológusok elfeledkeztek egy igen fontos tényezőről. Nem veszik számításba a területi dimenziót, holott olyan meglehetősen különböző szerzők, mint Weber és Evans-Pritchard, egyformán kiemelték a politikumnak ezt az alapvető vetületét. Jusson eszünkbe az állam híres weberi meghatározása – az erőszak legitim monopóliuma egy adott területen – vagy a politikai viszonyok jellemzése *A nuerek*ből, miszerint azok „olyan viszonyok, amelyek egy területi rendszeren belül, de elkülönült alterületeken élő embercsoportok között állnak fenn, akik tudatában vannak együvé tartozásuknak és különbözőségüknek" (1968:19).

Szerintünk egy olyan következetes antropológiai megközelítésnek, amely el kívánja kerülni a politikai folyamat eldologiasítását, három szempontot kell kombinálnia egymással: először is

a hatalom megszerzésének és gyakorlásának kérdését; másodszor a terület kérdését, azt, hogy milyen együvé tartozások és közös terek rajzolódnak ki rajta; végezetül a közszférát alakító képzetek és gyakorlatok kérdését. Könnyen belátható, hogy ezek a szempontok mennyire összefüggenek egymással. Nehezen lehetne elképzelni olyan kutatást, amely a hatalmat vizsgálva eltekinthetne a területtől, amelyen gyakorolják; ugyanilyen problematikus lenne egymástól elszigetelten elgondolni a politikai szférát, illetve a politikum terét és működését. A mi témánkra – a modern társadalmak és a

nekik megfelelő állam viszonyára – térve azonban analitikus szempontból szükségesnek tűnik e három dimenzió elkülönült vizsgálata.

A mi állami társadalmainkban létező politikum elgondolásához meg kell szabadulnunk attól a makacs illúziótól, hogy a politikai rendszert mint birodalmon belüli birodalmat kezeljük, illetve törekednünk kell rá, hogy részecskéit – jelen esetben egyfelől az intézményt, másfelől a társadalmat – egymásba illesszük. Michel Foucault, aki az őrültségről, a szexualitásról, a börtönrendszerről írt munkáival támadást intézett a mindenütt jelen levő normák és intézmények ellen, javaslatot tett egy olyan modellre, amely megoldást adna erre az alapvető nehézségre. „A hatalom fogalmát alapul választó elemzésnek nem szabad az állam szuverenitásának, a törvény formájának vagy az uralom globális egységének hipotéziséből kiindulnia; mindezek csupán formába öntött eredmények" (1976:120). Még a közvetlenül adott jelenségek – vagyis a törvény és az intézmények – előtt meg kell vizsgálnunk az apparátusok belsejében szövődő hatalmi kapcsolatokat és stratégiákat. A politikai elméletek hagyományos eszközei erre nem alkalmasak: „olyan módon próbáltuk elgondolni a hatalmat, hogy jogi (mi legitimálja a hatalmat?), vagy intézményi modelleket (mi az állam?) hívtunk segítségül" (1984:298).

Foucault a hatalmat nem kívánja eldologiasítani, azaz olyan titokzatos szubsztanciaként kezelni, amelynek igazi természetét vég nélkül kutathatnánk; utal rá, hogy fel kell tenni a hatalomgyakorlás „hogyan"-jának kérdését. A működő hatalom, a „cselekvésekre ható cselekvési mód" (uo., 316) elgondolása szükségessé teszi, hogy az antropológus górcső alá vegye saját társadalmi beágyazottságát és tevékenységének hatását. Vegyünk például egy olyan hatalmi viszonyt, amely igen elterjedt a Földközi-tenger-melléki társadalmak többségében: a politikai klientúrát. Valóságos intézménynyel van itt dolgunk, amelynek nagyszerű illusztrációját találjuk a hagyományos korzikai gyakorlatban. Mint ahogy G. Lenclud kimutatta, a klientúra szokása csak akkor válik érthetővé, ha rekonstruáljuk a helyi politikai életet szervező négy működési elvet. Először is, a kliens státusza azt jelenti, hogy az illető egy *pártba* tartozik. A választásokkor szokásos versengés két párt, az uralmon levő és az ellenzéki párt – *partitu* és *contrapartitu* – összecsapására korlátozódik. Mindenki – már születése révén is – az egyik párthoz tartozik; a párthűség apáról fiúra öröklődik. A pártokat belülről a patrónusi viszony strukturálja: a lakosok minden egyes faluban vagy az egyik, vagy a másik helyi főnök hívei, s ezek a főnökök maguk is kliensei a körzet pártfőnökének, aki viszont a sziget valamelyik nagy családjától függ. Ennek a szerkezetnek az utolsó lényeges eleme a hatalomgyakorlás módja, amely Lenclud szerint egyszerre „személyes és pártjellegű" (1988:773), mivel a főnök hatalma kliensei életének minden aspektusára kiterjed.

A társadalmi viszonyok a kétpártrendszer, a kötelező párthoz tartozás és a patrónusi rendszer alapján szerveződnek – teljesen elrugaszkodnánk a valóságtól, ha a politikai szférát elválasztanánk a civil társadalomtól, s a választások dimenzióját elkülönítenénk a emberek közötti mindennapi viszonyoktól. A párthoz tartozás és a kliensi viszony nem valami olyan felépítmény, amely rátelepedne a már előtte is létező társadalmi szerveződésre. A szavazás nem annyira ideológiai álláspontot fejez ki, hanem inkább a klánhoz tartozás megnyilvánulása. Ebben a társadalomban, ahol mindenki mindenkit ismer, a választásokban azok az egyének közötti viszonyok fejeződnek ki, amelyek egyes, születésük révén hatalommal felruházott embereket és a magukat az ő protezsáltjaiként meghatározó egyéneket összekötik. Ez az aszimmetrikus viszony különböző természetű szolgáltatások cseréjében öltt testet: a kliensek szavazatukat adják, a patrónus pedig javakat, szolgáltatásokat, sőt javadalmakat juttat nekik. Az egyének kollektív párthoz tartozása egyáltalán nem mond ellent a patrónusi viszony egyéni jellegének. Ha meg akarjuk érteni ezt az igen különös természetű viszonyt, akkor figyelembe kell vennünk a becsület szimbolikáját, amely a mediterrán politikában oly jelentős szerepet játszik. A főnöknek óvnia kell a pártjához tartozó egyének becsületét. A főnöknek ezt a tiszteletreméltó felelősséget mind tetteiben, mind szavaiban vállalnia kell: ha kicsit is hibázik, azzal a klán és kliensei becsületét teszi kockára.

A klientúra modellje, amelyen a korzikai társadalom felépül, a politikum, a társadalom és a szimbolizmus szoros egymásba ágyazottságán alapul. A hatalmat ebben az esetben úgy határoz-

hatjuk meg, mint a foucault-i kettős értelmű *viselkedést*: mint mások „vezetésének" módját és mint a „lehetőségek többé-kevésbé nyitott terében való viselkedési módot" (Foucault 1984:313). Érdemes felfigyelnünk rá, hogy a megfigyelők milyen nehezen tudják követni a klientúra logikáját. Ez a bizonytalanság mind az állam korzikai problémákkal szembesülő képviselőinek, mind a korzikai társadalom elemzőinek esetében a modern központosított társadalomra alkalmazott kategóriák nem megfelelő voltából ered. Itt nincs is politikum, vélték egyesek az ideológiai viták és politikai „meggyőződések" hiánya láttán: „Korzikán a szavazást nem a politikai meggyőződés, hanem a családi érzelmek, az üzleti kapcsolatok és a patrónusi viszony dönti el" – jegyzi fel egy prefektus a XIX. században (Lenclud, 1988:772). Túltelített ez a politikum, vetik ellene mások, hangsúlyozva a társadalmi kapcsolatokat átitató pártalapú szerveződés szerepét. Egy másik prefektus 1923-ban megállapítja: „A klánok tevékenysége, amely mindig jelentős volt ebben a megyében, különleges formában nyilvánul meg" (Lenclud, 1986:137).

A két álláspont ellentmond ugyan egymásnak, de mégis jól kiemeli a klánrendszer sajátos jellegét. Tagadhatatlan, hogy ez a rendszer egy olyan értékuniverzumot érez a magáénak, amelyben a hierarchikus elv és a becsület szimbolikája van előtérben, s amely ellentétes a modern központosított állam individualista és demokratikus logikájával. Ebben az értelemben a korzikai példa – a maga egzotikus működésével – főleg az etnológusok számára lehet hasznos. Két megjegyzést azért tehetünk, az elsőt megállapítás formájában. Ne felejtsük el, hogy Korzika, a többi mediterrán társadalomhoz hasonlóan, egy modern állam része. Ennek ellenére a klientúra rendszere nemhogy meggyengült volna, hanem inkább rátelepedett az államra és még meg is erősödött. Nemcsak hogy a klánszervezet integráló szerepet játszott egy valódi, közvetett igazgatási rendszer kiépítésével, de a hatalmi harc is folytatódott a hivatalos pártok címkéi mögé bújva, s a nagy családok uralma sem rendült meg. Ha nem vesszük tekintetbe a klientúra viszonyainak hatását, akkor lemondunk annak megértéséről, hogyan alakult ki Korzikán az állam és a sziget klánjai közötti „funkcionális együttélés": a helyzet sok tekintetben hasonlatos ahhoz, amelyet Szicíliában találunk (jussanak eszünkbe Leonardo Sciascia elbeszélései!).

Az olyan elemzés, amely a hatalmat „működése területén" vizsgálja, azzal az előnnyel jár, hogy az államot a valóságos politikai gyakorlatok perspektívájába állítja. Korzika a francia központosító törekvések prizmáján keresztül nézve „kivétel". Az antropológus ellenben két gondolatvilág és politikai cselekvés szoros összefonódásának illusztrációját látja benne. Tehát a modern politikai rendszert nem kell szembeállítanunk egy más korból örökölt bennszülött partikularizmussal, feltételezve, hogy az előbbi végül is felülkerekedik az utóbbin, amely pusztulásra van ítélve. Mintha minden arra utalna, hogy a két pólus kölcsönösen élteti egymást. Erre a bonyolult kapcsolatra kell odafigyelnünk, hiszen ebből derül ki, mik a tétjei a kormányzati és a helyi viselkedési módnak.

Más szinten – ez a második megjegyzés – a politikai elemző számára a kliensi szerveződés megfigyelésének olyan szerepe lehet, mint a Bachelard által emlegetett döntő kísérleteknek a természettudományokban. Ha a korzikai példát többé-kevésbé anakronisztikus és egzotikus kivételként kezeljük, ezzel talán azt bizonyítjuk, hogy – akár mint az állam képviselői, akár mint megfigyelők – képtelenek vagyunk megérteni olyan helyzeteket, amelyekben az összefonódás elsődleges szerephez jut. Ha viszont kísérletet teszünk rá, hogy figyelembe vegyük a hatalomgyakorlást és annak beágyazottságát a társadalom és kultúra elválaszthatatlan szövetébe, akkor világosabban fogunk látni a többé nem különálló szférának tekintett, hanem egy olyan cselekvésekben kikristályosodó politikum kérdésében, amelyeket az emberek viselkedését a maga módján szabályozó kultúra alakított ki.

Hatalom és politikai képviselet

A mi társadalmaink politikai jelenségeinek elemzését ebben a perspektívában kell elkezdenünk. Fel kell használnunk az összefonódás fogalomkörét, amely az antropológiának már kezdeteiben és későbbi fejlődésében is irányt mutatott. Ahhoz, hogy a hatalmat a maga társadalmi immanenciájában tanulmányozhassuk, s hogy belülről értsük meg, hogyan vezetnek egyes emberek másokat, meg kell vizsgálnunk a hatalom, a vezetési képesség kialakulásának feltételeit. Ezt a képességet demokratikus viszonyok között jól összegzi a „képviselet" [reprezentativitás] fogalma. Itt két ponton is eltérünk a foucault-i nézetektől. Foucault egyfelől kifejezett formában elutasítja a képviselet kérdéskörét, ugyanis az a hatalom alapjának és természetének metafizikájához vezet, ha felteszi a kérdést: „Mi valójában a hatalom? Honnan ered a hatalom?" (1984:309); másfelől elvet – mivel tiszta jogi felfogást tükröz – minden kérdésfeltevést a hatalom legitimitására vonatkozóan. Hangsúlyozzuk a hatalmat viszonyként és a lehetséges cselekvésekre ha-

tó cselekvésként meghatározó foucault-i perspektíva pozitív hozadékát, de ez – szerintünk – nem foglalja magában azt, hogy el kell vetnünk minden, a képviseletre és a legitimitásra vonatkozó kérdést. Ha így tennénk, annak kockázatával kellene szembenéznünk, hogy bezárkózunk egy olyan problematikába, amely a hatalmat tiszta dinamikus viszonyként igyekszik elgondolni az elvontan kezelt cselekvési képességek között, amelyeknek már nem látjuk a – foucault-i kifejezéssel – „társadalmi nexus"-ba való beágyazottságát. Az antropológus számára a hatalom és a felhatalmazás ugyanannak a valóságnak két oldala, s a hatalom legitimitására vonatkozó kérdés elutasítása a jogi megközelítés és a metafizika kritikájának nevében azt jelentené, hogy a fürdővízzel együtt kiöntjük a gyereket is.

Amikor fölelevenítjük a politikai képviselet problematikáját, ezzel egymástól elszakíthatatlannak mondjuk ki a hatalom megszerzésének és gyakorlásának kérdését. Ami az első kérdést illeti, a mi társadalmainkban minden a *választás* fogalmának gyakorlati hatásán és a neki tulajdonított szimbolikus tartalmon múlik. Vegyünk egy példát: egy burgundiai francia megyében, Yonne-ban végzett kutatásunk keretében alaposan és aprólékosan elemeztük a helyi hatalmi viszonyokat (Abélès, 1989a). A jelen jobb megértése érdekében figyelembe vettük a történelmet és azokat a változásokat, amelyek Yonne megyét a III. Köztársaság kezdete óta érintették. Amikor azt kérdeztük a lakosoktól, hogy kiknek kezében van a helyi hatalom, egyértelmű válaszokat kaptunk. Olyan választott képviselőket említettek, akiknek helyi funkciójához általában országos funkció is társul: Jean-Pierre Soisson-t, Auxerre képviselő-polgármesterét, munkaügyi minisztert és Henri Nallet-t, Tonnerre képviselő-polgármesterét, mezőgazdasági minisztert. Felmerült Pierre-Étienne Flandin neve is, aki a harmincas években képviselő és az Államtanács elnöke volt, valamint Jean Moreau-é is, aki auxerre-i polgármester és a IV. Köztársaság minisztere volt. Számunkra az a lényeges, hogy mindezen személyek választott képviselők voltak, ami egyedül legitimálja a tisztség birtoklóját.

Egy olyan országban, mint Franciaország – bár ez igaz a legtöbb nyugati demokráciára – a politikacsinálás azt jelenti, hogy előbb-utóbb céllá válik a képviselői mandátum, illetve általa egy hatalmi poszt megszerzése. A választás az egyént nagymértékben közszereplővé változtató titokzatos folyamatként jelenik meg. Valaki, aki mindaddig csupán egyike volt polgártársainknak, egyik napról a másikra a közösségi érdekek megtestesítőjeként, illetve szószólójaként lép fel. Erre a megbízotti minőségére hivatkozva követelheti, hogy befolyásolhassa mások cselekvését, s gyakorolhassa hatalmát a csoport felett. P. Bourdieu „a képviseletnek ebben az alkímiájában" olyan, ténylegesen körkörös folyamatot lát, amelyben „a képviselő alkotja meg a csoportot, mint ahogy a csoport alkotja meg őt: a szószólónak teljes hatalma van rá, hogy a csoport nevében és főleg a csoportra hatva beszéljen és cselekedjen... helyettesíti a csoportot, amely csupán e *meghatalmazás* folytán létezik" (1982:101). A csoporttól az egyén felé irányuló meghatalmazás valóban alkotórésze a kollektív azonosságtudatnak. A megbízott létével fejezi ki a két tényező közötti viszonyt: nem lehetséges települési azonosságtudat a polgármester nélkül, aki ellátja a csoport képviseletét, tetteivel erősíti koherenciáját és hozzájárul fennmaradásához. De még mindig magyarázatot igényel az a misztérium, amelynek köszönhetően egyesek mások bizalmának letéteményeseivé és legitim képviselőivé válnak.

A képviselet jelenségét az akaratnyilvánításról való lemondásként, illetve az akarat elidegenítéseként is értelmezhetjük egy olyan harmadik fél számára, aki egyesítő hatalomként és a kollektív harmónia garantálójaként lép föl. Ezzel kimondatlanul is elfogadjuk a politikum és a civil társadalom elkülönülésének hagyományos tételét. Ez a tétel a szerződés klasszikus formájában jelenik meg (én átadom neked a hatalmamat; cserében te gondoskodsz a társadalom rendjéről és a biztonságomról), de jelen van a fetisizmus marxista problematikájában is: a politikum ama társadalmi állapot misztifikáló visszatükröződése, amelyből származik, s amelynek fennmaradásához maga is hozzájárul azzal, hogy diskurzusával és gyakorlatával erősíti az illúziót. Az utóbbi perspektívában a képviselet elemzése azoknak a mechanizmusoknak dekonstrukcióját jelenti, amelyek következtében az egyének a hatalom, illetve a hatalmi szimbolikák alárendeltségébe kerülnek. Ennek az elidegenedésnek *kritikáját* kell megalkotni az illúzió gyökereinek feltárásával. Ha ezeket elfogadjuk, akkor világos, hogy a politikatudomány és a politikakritika egymástól elválaszthatatlan.

Azonban ennek az elméleti alapállásnak – legyen bármilyen csábító is – megvan az a hátránya, hogy a gyanú árnyékát veti a politikai mezőre. Ha a politikumnak a valláshoz hasonlóan a fetisizmus volt az őse, akkor többé-kevésbé a látszat világába tartozik. Ebben az esetben a kutató feladata az lesz, hogy szüntelenül bogozza a látszatoknak a képviselet jelenségében működő logikáját, öltsön az bármilyen formát. De a valóság és a (politi-

kai és/vagy szimbolikus) képviselet (hatalomátruházás) közötti határvonal az elmélet heurisztikus határait is jelzi. Ugyanis az egyik következmény a „valóság" (az osztályviszonyok) fellegekbe emelése, a másik annak a képviseleti tevékenységnek szisztematikus lejáratása lesz, amelyre a kutató érdeklődése irányul. A társadalmi *valóságnak* – mint a képviselet jelentettjének – juttatott kivételezett szerep szerintünk önkényes művelet eredménye. Nem több és nem kevesebb egy metafizikai aktusnál. Metafizikai aktuson azt értjük, hogy egyfelől a társadalmi dimenziónak, másfelől a politikai képviselet dimenziójának hallgatólagosan különböző létfokokat tulajdonítunk. Annak, hogy önkényesen határt vonunk valóság és politikum között, többek között két pontosan körülírható következménye lesz. Először is nyilvánvaló, hogy a politikai játék és a vele járó rituálék „objektivációjára" törekedve ennek eredményességét a kutató mindenképpen saját inherens ismerethiányához fogja mérni. Másodsorban a hangsúly a misztifikáló aspektusokra, a politikai „manipulációra" helyeződik az intézményi és szociológiai hatékonyság kárára. Nem lesz meglepő, hogy az ebben a perspektívában végzett elemzések, bár igyekeznek megfejteni a politikai és szimbolikus gyakorlatok jelentőségét, lebecsülik egyfelől azt, ahogyan ezen gyakorlatok befolyásolják a társadalmi viszonyokat, másfelől azokat a nehézségeket, amelyekkel az elemző szemben találja magát, ha a politikai időt nem a lineáris fejlődés vagy az egyszerű reprodukció fogalmaival, hanem más módon kívánja leírni.

Az antropológia a maga részéről nem kíván a politika bírálata lenni; célja sokkal inkább az, hogy megértse, miként alakul ki és szilárdul meg a hatalom egy adott helyzetben. A már említett yonne-i tapasztalatunk során számos (járási, helyhatósági, törvényhozási, szenátusi és regionális) választásnak lehettünk tanúi 1982 és 1988 között, amelyek az eltelt hat év alatt a helyi politikai élet tartalmát adták. A kutatás kiindulópontja a megye déli részében elhelyezkedő quarré-les-tombes-i járás volt, amelyről kétfajta információt gyűjtöttünk be: egyrészt az események, valamint a lakosság és képviselői közötti beszélgetések közvetlen megfigyeléséből származó adatokat, másrészt a második császárság összeomlásától a hatvanas évekig terjedő időszakra vonatkozó irattári adatokat. Ennek az egyszerre szinkronikus és diakronikus megközelítésnek az volt az előnye, hogy képes megvilágítani azokat a folyamatokat, amelyeknek segítségével a hatalom gyakorlása megnyilvánul, illetve nemzedékről nemzedékre öröklődik. Feltérképezni az egymást követő polgármesterek és önkormányzati tagok kilétét a III. Köztársaságtól az V. Köztársaságig, eléggé fáradságos feladatnak tűnhet, hasonlatosan családjuk, leszármazásuk, családi kapcsolatrendszerük számba vételéhez: ez a vállalkozás időt és türelmet igényelt. Viszont ez volt a legbiztosabb eszköz ahhoz, hogy megértsük társadalmaink politikai működésének lényegét.

A kiindulópontul szolgáló kérdéshalmaz a következőképpen összegezhető: „országunkban mi a politikai tisztségek megszerzésének módja?" A válasz egyértelműnek tűnt: „demokráciában elegendő a polgártársak szavazatának megszerzése". A valóságban kiderült, hogy a választásokon induló jelöltek közül csupán keveseknek volt reális esélyük a mandátum megszerzésére. Ezt igazolható, ha egy adott községben megvizsgáljuk az egymást követő szavazásokat. Quarré-les-Tombes-ban – a kutatási terepként szolgáló hasonnevű járás székhelyén – a kinyilvánított apolitizmus dacára is számos jelölt akadt, és a tartózkodók száma folyamatosan csökkent. A választás a helyi közélet fontos eseménye volt. Nos, bizonyos jelöltek, akik soha nem okoztak a többi pályázónak álmatlan éjszakákat, rendszeresen kiestek. Hiába indultak sokadszor, helyzetük nem javult. Ezzel a kategóriával szemben állt a *választhatók* csoportja, azoké, akiknek esélye volt a mandátumra.

A választhatóság a politikai pályafutás *sine qua non* feltételeként jelenik meg. Olyan küszöb, amelyet mindenképpen át kell lépni; úgy működik, mint valami előzetes és elengedhetetlen szűrő azok számára, akikre a helyi vezetés felelőssége vár. Ebben a helyzetben nem meglepő, hogy a községi képviselői helyek egy olyan kisebbség birtokában maradtak, amely a nemzedékek során át sokszor meg tudta őrizni előjogait. Quarrében 1900 és 1919 között a négy egymást követő választás folytán betöltendő hatvanhárom posztot huszonhárom személy birtokolta: több mint egyharmaduk megszakítás nélkül töltötte be tisztségét, több mint negyedük háromszor jutott mandátumhoz. Vagyis a választott képviselők kétharmada legalább kétszer nyerte el a lakosság bizalmát. Egy közelebbi időszakban, 1945 és 1977 között, negyvenhárman jutottak kilencvenegy helyre. A kutatás bebizonyította, hogy ebben a rendszerben a választhatóság csak kevesek kiváltsága.

A képviselet kérdését immár pontosabban és precízebben is megfogalmazhatjuk: „milyen feltételei vannak a választhatóságnak?" A kérdés felmerül a képviselők bizalmas közléseiben is, akik úgy gondolják, hogy kilépésük a politikai küzdőtérre életük nagy pillanatát jelenti, s mint ilyen, nehezen fogalmazható meg kétértelműségtől mentes mondatokban. Ma-

ga az, hogy az egyén jelöltként lép fel, nevét a köz prédájául veti oda. Kérdéses az is, hogy a közvélemény vajon megőrzi-e emlékezetében ezt a nevet: a képviselők utólag hangsúlyozzák, hogy az „emberek" kérésének engedtek, s ez a diskurzus azt sugallja, hogy nevükhöz legalábbis kezdetben közmegegyezés társult. De ebből még semmit sem tudtunk meg a választhatósághoz szükséges valós feltételekről. A kérdés megválaszolásához forduljunk ismét egy Quarréles-Tombes-ban lezajlott 1983-as választás alkalmával végzett vizsgálat eredményeihez.

Ebben az évben két lista indult: egyfelől a távozó polgármesteré, aki apolitikusnak és inkább ügyintézőnek állította be magát; másfelől az „Új vezetőket a község szolgálatáért" elnevezésű lista. Az utóbbi lista élén egy Avallonban tanító, pár éve már a községben élő yonne-i születésű tanár és egy olyan nyugdíjas tanító szerepelt, aki egész életét Quarréban töltötte, ahol bizonyos népszerűségnek örvendett. Velük szemben indult a távozó polgármester, szintén nyugdíjas, korábban fejlesztési osztályvezető Auxerreben, aki 1971 óta töltött be választott tisztséget és hivatkozhatott szakmai pályafutása során szerzett hozzáértésére. E két listán kívül indult néhány más, magányos jelölt is. A polgármesternek megvolt az a vitathatatlan előnye, hogy már bizonyított: az útfejlesztési kérdések szakértőjeként egy olyan régióban, ahol a szétszórtan elhelyezkedő tanyák és a kemény tél megkövetelik az utak folyamatos karbantartását, sikerült kivívnia a lakosság elismerését. Már az első fordulóban őt is, és a listán szereplők közül szinte mindenkit meg- vagy újraválasztottak. Mindössze három hely sorsa maradt kérdéses, s a versengés újult erővel folytatódott. A versengők azzal vádolták a polgármestert, hogy titokban jobboldali érzelmű. Ez a támadás a jelek szerint nem befolyásolta a választók szavazatát. Az új vezetőket követelő listáról csupán egy személyt választottak meg: a nyugdíjas tanító elég szavazathoz jutott, hogy bekerüljön a települési önkormányzatba.

Politika és integráció

A tanító és listája által elért gyenge támogatottság fényében figyelmet érdemel a második forduló egy másik eleme: a három megválasztott képviselőből az egyik magányos jelöltként indult, aki megelégedett azzal, hogy – minden egyéb információ nélkül – csupán felíratta a nevét a választócédulákra. Hogyan érhetett el mégis egymagában ugyanolyan jó eredményt, mint az egyik listás csoport? A kezdő kutató szemében T. semmilyen olyan szembeötlő tulajdonsággal nem rendelkezett, amely a választókra hatást gyakorolhatott volna. Az új önkormányzati tag társadalmilag a szokványos mezőgazdasági termelők közül került ki. Nem vezetett be különösebb újításokat az állattartás területén, és nem volt a gazdaszervezetek szóvivője sem. A harminc év körüli T. „fiatalnak" számított a lakosság előtt, amely inkább az érett korú képviselőkben bízott. T. mindig is hangoztatta, hogy nem érdekli a politika, és most is úgy látszott, hogy ragaszkodik semlegességéhez. Tehát semmiből nem lehetett arra következtetni, hogy ez a gazda elnyeri majd a polgárok szavazatát.

Vagyis a véletlen játszott szerepet T. megválasztásában? Egyáltalán nem: olyan dinasztiából származott, amelynek tagjai képviselőként valamikor a radikalizmus színeiben léptek fel. A jelölt a választók mindegyikének szemében azonnal mint az örökölt *politikai tőke* birtokosa jelent meg. Politikai tőkén itt azt értjük, hogy a különböző felmenők által védelmezett politikai álláspontok emléke nem merült feledésbe, valamint azt a hitet, hogy a megkülönböztető ideológiai elem (például az egyházellenesség) képes az átörökítődésre. Persze hasonló politikai örökség birtoklása még nem biztosítéka a sikernek. Elég ügyesnek is kell lenni ahhoz, hogy helyesen használják fel vagy hogy kamatoztatni lehessen a politikai küzdőtéren. T. így cselekedett, még ha magatartása nem is volt mentes a kétértelműségtől. Ugyanis ahelyett, hogy nyíltan kilépett volna a küzdőtérre, a jelölt rendkívül diszkréten viselkedett. Úgy döntött, hogy egymaga gyűjti össze a szavazatokat, holott bármelyik listára könnyűszerrel felkerülhetett volna. A távozó polgármester listája nyújtotta volna a legtöbb lehetőséget. De itt közbelépett az örökölt logika: bár T. hangoztatta, hogy ő nem „politizál", elképzelhetetlen volt számára, hogy az apolitikus listán induljon. Ez a családi szimbolika elárulását, az ősi örökség valóságos eltékozlását jelentette volna, amiért a választók megbüntették volna. Másrészt szó sem lehetett arról, hogy az „idegenek" vezette listán induljon, hiszen a két pedagógus egyike sem volt quarréi születésű. Ebben a helyzetben az egyetlen lehetséges magatartás az volt, amelyet T. választott: saját nevének legitim voltára hivatkozott.

Legitimitás és hálózatok

Az utóbbi példa több jelenséget is megvilágít: először is a politikai örökség szerepét, mint a választhatóság feltételét; a választók nem vaktában szavaznak, hanem az adott jelölt esetében figyelembe veszik ezt a tényezőt. Előfordulhat, hogy a jelöltet egy vagy két nemzedék is elválasztja már valamikor mandátumhoz jutott felmenőitől. Nyomok azonban maradtak, s ezek táplálják a kollektív viselkedéseket. A

másik következtetés a politikamentes magatartás kétértelműségére vonatkozik. Nem is beszélve a kifejezett konjunkturális ellentétekről – mint például a két quarréi listán megmérkőzők esetében, ahol a végső szakaszban megjelent a baloldal és jobboldal különbsége –, vannak olyan választóvonalak, amelyeket csöppet sem érintett a nyilvánosan hangoztatott depolitizáltság. A régebbi hovatartozások emléke nagyonis tovább él, s kevés jelből kiindulva is újra létrehozza azokat a viszonyokat, amelyek kitöltik tartalommal az egyéni jelöltségeket. Az utóbbiak ily módon értékkel telítődnek: a jelölt azonnal „jó" vagy „rossz" pályázóként jelenik meg, mivel hozzákapcsolják a helyi politikai életet strukturáló egyik relációs pólushoz. Ettől a kapcsolattól függ az is, hogy a jelölt milyen színekben lép fel. Persze ne felejtsük el, hogy azokon a településeken, ahol az apolitizmus uralkodik, a politikai megosztottságról nem illik nyíltan beszélni.

Viszont a látszólag személyi rivalizálás mögött mindenki könnyen felismeri a nemzedékről nemzedékre öröklődő régi ideológiai antagonizmus nyomait. A választók akaratát – néha anélkül, hogy ennek tudatában lennének – e nyomok emlékezete vezérli. Így emelkednek ki a jelöltek csoportjából a *választhatók:* azok, akiknek van némi esélyük a politikai pályafutásra. Azokon a településeken, ahol lehetséges az egyéni jelöltség, s ahol a választó maga állíthatja össze az általa kívánt listát, ami lehetővé teszi a különböző irányzatok kiegyensúlyozott képviseletét, a hiteles pályázók száma attól még nem kevésbé korlátozott. Vannak-e a választhatók között valóban elszigetelt jelöltek? A válasz nemleges, hiszen láttuk, hogy a helyi politikai élet alatt egy kapcsolati háló feszül. A szavazás előtt lejátszódik a tájékozódás folyamata, amely a jelöltet elhelyezi ebben a kapcsolathálóban. Ami a hálózatokat illeti, azok falusi közegben legtöbbször nem léteznek – mint ahogy Quarréban sem – szervezett formában. Nincs sem véleményformáló csoport, sem párt: inkább olyan kötelékeket találunk, amelyek bizonyos közös értékek és régebbi állásfoglalások mentén szövődtek. A hálózat tehát a többi hálózattal kapcsolatban tanúsított disztinktív szembenállással határozható meg.

Nem szabad lebecsülni azt a tényt, hogy a hálózatok nem egyszer s mindenkorra megmerevedett egységek. Itt nem sorolhatjuk fel mindazon kapcsolatokat, amelyek a helyi élet nagyon tág terében az egyéneket egymáshoz fűzik. Tekintsük a politikai hálózatokat lényegileg dinamikus jelenségeknek: nem többé-kevésbé beazonosítható csoportokkal, hanem a konkrét helyzetekben aktualizálódó lehetőségek együttesével van dolgunk. A szavazás az egyik olyan pillanat, amelyben a kapcsolati háló aktualizálódik. A politikai képviseletre pályázó jelölt nagyon is tudatosan felhasználhatja a kapcsolataiban rejlő lehetőségeket, amikor az azokra utaló legfontosabb jeleket a közösség előtt úgymond a világ elé tárja. De az is kiderült, hogy a jelöltet a település lakosai látható jelek hiányában is, spontán módon, egyik vagy másik csoporthoz kapcsolják. Ebben a helyzetben a háló nem erőtlen valamiként, hanem a mások tekintete alatt aktualizálódó potenciálként jelenik meg; a helyi társadalom tagjai bizonyos értelemben letéteményesei annak az emlékezetnek, amely a részben megfakult hovatartozásokat újra élővé teszi.

Ne felejtsük ugyanis el, hogy a politikai képviselet olyan jelenség, amely teljes értelmét a tartamban nyeri el. „Politizálni" annyit tesz, mint elhelyezni magunkat bizonyos olyan, távoli korokból eredő választóvonalakhoz képest, amelyek nyomai még mindig nem mosódtak el. A francia politikai élet ma is magán hordozza az olyan országrengető események – a Forradalom, az állam és egyház elválasztása, az Ellenállás – nyomait, amelyek döntő időszakot és konfliktusos kort jelentenek a súlyukat cipelő kollektív képzelet számára. Amikor a múlt század végén az egyház és a még fiatal köztársaság között elmérgesedtek a kapcsolatok, a politikai háló(zato)k e választóvonal két oldalán alakultak ki. Az évek múltával az ideológiai antagonizmus fokozatosan vesztett erejéből, de még ma is sokszor szolgál a választási harcok hátteréül; a jelölteket még olyan helyzetekben is, amelyeknek politikamentességét jóhiszeműen kijelentették, azonnal ehhez az ősi szembenálláshoz képest azonosítják. A nagy esemény nem maradt nyom nélkül, s a választók viselkedését erősen befolyásolja a nemzedékről nemzedékre öröklődő emléknyom.

A quarré-les-tombes-i járás szinte vegytiszta anyaggal – a politikai képviselet egyfajta nulla fokával – szolgál a választási versengés, a mandátumhoz jutás elemzéséhez. Megkülönböztethetők azok a kapcsolati hálók, amelyektől a hatalom megszerzése és gyakorlásának módja függ. A vizsgált falusi környezetben megfigyelhető, hogy a rokonság és a családi kapcsolatok alapvető szerepet játszanak. A hálók főleg a leszármazási és családi kapcsolatokra épülnek, s itt újfent említhetnénk T. családját, amelyből számosan házassági kapcsolatra léptek valamelyik környező település vezető családjával. Y. Pourcher írja egy tipikusan falusi jellegű megyéről: „Felső-Lozèreben – legalábbis a legutóbbi időkig – a politikai képviselet története összefo-

nódik a családtörténettel. Nem annyira az egyének, mint inkább a családok kezében vannak a politikai tisztségek, amelyek nemzedékről nemzedékre öröklődnek" (1987:383). Az ilyenformán leírt politikai mezőben a „választhatóság" bizonyos értelemben az örökség része; a hatalom a civil társadalomba a rokonsági viszonyok közvetítésével ágyazódik be. Természetesen itt a politikai képviselet nulla fokát látjuk, olyan helyzeteket, amelyekben a játszmák cseppet sem bonyolultak – ellentétben a városi környezettel, ahol a politikai képviselet megszerzése specifikus hozzáértést,

párthoz tartozást stb. is igényelhet. Vajon ez azt jelenti-e, hogy az elemzés, mivel előtérbe állítja a választhatóság kérdését, amelynek szükségszerű forrását a politikai szereplők kapcsolati hálójában találja meg, ezzel el is veszíti érvényességét az olyan összetettebb helyzetek szempontjából, amelyekben az intézmények – jelen esetben a pártapparátusok – játsszák a főszerepet?

Megintcsak szükséges világosan megkülönböztetni egymástól a tárgy és az elméleti megközelítés problémáját. Az előbbi tekintetében nyilvánvaló, hogy a francia vidéken tovább élő öröklődési-családi modell mellett más legitimációs módok is megjelentek, s ezek az egyesületek gyakorlatára és a párthoz tartozásra támaszkodnak. Választott képviselőnek lenni lassan szakmává válik azzal, hogy a képviselő bizonyos irányú tanulmányokat végzett, magas szintű technikai tudásra és újítási képességre tett szert. A tárgy bonyolultabbá válása vajon érvényteleníti a hálókra összpontosító, a jelent a múlttal összekapcsoló antropológiai megközelítést? Erre a második kérdésre nemleges választ adhatunk. A politológusok által olyan környezetben lefolytatott kutatások, amelyben a pártok és egyesületek főszerepet játszanak, igazolják a kérdésfeltevés hatékonyságát; emlékeztessünk itt többek között J. Lagroye egykor Chaban-Delmas bordeaux-i tevékenységét elemző kutatására (1973), valamint F. Sawicki pas-de-calais-i kutatására, amely a szocialista párt régi keletű uralmát vette górcső alá. Mint ahogyan az utóbbi szerző írja: „Egy helyi szintű, pártalapú cselekvés megfigyelése szükségszerűen a valódi társadalmi környezetet alkotó főbb társadalmi hálók meghatározásából indul ki" (1988:14).

Ezek a megfigyelések rávilágítanak, hogy szükség van a politikai legitimitás kialakulásának módjait határozottan nem-intézményi perspektívában vizsgáló összehasonlító kutatásokra. Ebben egyetértünk Ulf Hannerz-cel, a városi hálóantropológia egyik zászlóvivőjével, aki szerint ennek a fogalomnak „bebizonyul a hasznossága, amikor a kutatás épp az egyénekre és arra irányul, hogy mihez kezdenek a rájuk bízott szerepekkel, nem pedig a szerepekre és arra, hogy mivé teszik ezek a szerepek az egyéneket; olyan gyakorlatokra tehát, amelyek az intézmények kijelölte határvonalakkal játszanak vagy át is járják őket, nem pedig olyanokra, amelyek erősítik e határvonalakat" (1983:223). A választhatóságot eldöntő hálók elemzése értékes eszköz, feltéve, ha figyelembe veszi a kapcsolati háló alapjában álló domináns tényező lehetséges változását. Ez a tényező lehet a rokonsági-családi hovatartozás, de más környezetben a párthoz vagy egyesülethez tartozás is, illetve a helyi technokratikus struktúra is. Azokkal ellentétben, akik a háló fogalmát kizárólag szinkronikus értelemben használják, lényeges, hogy ne feledkezzünk el – a vizsgált tereptől függetlenül – a diakronikus dimenzió rekonstruálásáról. A hatalmi viszonyok és a legitimitás kiépüléséhez időre van szükség: láttuk, mekkora szerepe van az emlékezet lassú munkájának és a politikum jövőjét kijelölő nyomvonalaknak.

A politikai terek

Az antropológia a maga mindennapi gyakorlatában bizonyosfajta cinkosságban van a helyszínekkel. A „terep" kifejezés, amellyel az etnológusok tolvajnyelvükön kutatásuk tárgyát jelölik, jól tükrözi ezt a rokonságot a kutató és a tér között. Nem lesz tehát meglepő, hogy a mi politológiai kísérletünk is komolyan veszi a politikum adott térbe való beágyazottságát, vagy inkább azt a módot, ahogyan a politikai cselekvés a területre hat és átformálja annak körvonalait. Amikor társadalmainkban nagy jelentőséget tulajdonítunk a politikum területi beágyazottságának, akkor ezt két aspektusból tesszük. A politikai képviselet terét meg fogjuk különböztetni a politikai cselekvés terétől. Vizsgáljuk meg egymás után mindkét dimenziót francia példán, azaz yonne-i kutatásunkra támaszkodva.

A quarré-les-tombes-i politikai élet vizsgálata kimutatta, hogy a választhatóság hosszú idő óta olyan hálók révén öröklődik, amelyekben a rokoni kötelékek és a házassági stratégiák szorosan együttműködnek. Ha a választható személyek rendszeresen ugyanazon családokból toborzódnak, ez amiatt van, mert e családok különleges és *a szigorúan vett települési kereteket meghaladó* helyet foglalnak el a háló középpontjában. Így aztán eléggé meglepő, hogy a lakosok a település egységét a mennyekbe emelik, s hangsúlyozzák, hogy látókörük a „falura" vagy a „kisvárosra" korlátozódik, miközben a családi emlékezet szálait fel-

gombolyítva régóta létező kapcsolatokat fedezhetünk fel a települések hatalmi pozícióit elismerten birtokló családok között. A járás négy településén lefolyt helyhatósági választások részletes elemzéséből kiviláglik, hogy a választhatóság kritériumát teljesítők olyan hálókhoz tartoznak, amelyeknek elágazásai tulajdonképpen kirajzolják a politikai képviselet terét is. Összehasonlítva a szereplők beszédét valóságos gyakorlatukkal, a megfigyelő felfigyelhet a teljes egészében a település területi határain belül zajló helyi politikai élet képviselete és a nagyobb területre kiterjedő hálók bonyolultabb valósága közötti eltérésre.

E politikai terek kialakulását két szempontból vizsgálhatjuk: megpróbáljuk majd napvilágra hozni történelmi gyökereit annak a kapcsolati térnek, amely területileg az adott önkormányzatokhoz (településhez, járáshoz, megyéhez) kötődik. Ennek a virtuális geográfiának az időbeli felfejtésével egyáltalán nem kívánjuk a történész munkáját elvenni. Ami bennünket elsősorban érdekel – s ez lesz második kiindulópontunk –, az az, hogy meghatározzuk a hálók szerkezetét és a nekik megfelelő privilegizált területi formákat. Ez a perspektíva szemben áll azzal az igen elterjedt nézettel, hogy a mi társadalmainkat vizsgáló politikai antropológia kizárólag a területileg behatárolt egységekben, mikroközösségekben (kisvárosban, falun, városnegyedben) működő hatalom elemzésére hivatott. Igaz, az európai társadalmakat tárgyaló munkák gyakran előnyben részesítik az „ismertségi társadalmakat" egy olyan monografikus szempont miatt, amely együtt szeretné kezelni a társadalmi szerveződés különböző vetületeit (rokonság, gazdaság, szimbolikus folyamatok stb.). A modern központosított államok politikumának szemszögéből nézve ennek a belső világra összpontosító módszernek korlátai vannak; például a hatalom kérdését a francia falvakban vizsgáló etnológusok hangsúlyozták, hogy nem szabad elfeledkezni a helyi szint nagyobb egészbe ágyazottságáról (lásd Bromberger, 1987). „Mindnyájan megállapítják, hogy a hatalom helyet változtatott és ezentúl a falun kívül található: a vidékfejlesztési társaságokban, a magánvállalatokban vagy a pénzeszközöket biztosító intézményekben" – jegyzi meg M. Segalen (1979:63-64, 260), B. Hervieu pedig a falusi hatalmat „reziduális hatalomként" határozza meg (uo., 22). E folyamat hatására mind a település igazgatásában, mind a döntéshozatalként értelmezett politikában egyaránt részt vesznek – igen gyakran az állam hivatalnokaival együtt – a települési és a megyei önkormányzat képviselői.

Ha megvizsgáljuk a *politikai képviselet* módjait, látható, hogy a hálók rajza jócskán átnyúlik a település vagy járás határain. Az ilyen típusú települések belső etnográfiai vizsgálata nem elegendő. A hálóelemzésnek le kell írnia az olyan kapcsolatokat is, amilyenek például egy falusi polgármester és a körzet parlamenti képviselője, vagy az említett képviselő és egy középváros polgármestere stb. között szövődnek; rosszul tennénk, ha elfelejtenénk, hogy ezek a kapcsolatok rendszert alkotnak és hozzásegítenek a kutatás tárgyául szolgáló „politikai népesség" azonosításához. A hatalom, amely helyhez köt, anyagivá lesz és szegmentál, egy olyan folyamat eredménye, amely a közelséggel és a szomszédossággal játszva csúfot űz a határvonalakból. Ebből adódik az olyan kutatások szükségessége, amelyek egyaránt figyelembe veszik a megyét és a járást, a települést és a régiót. A politikai antropológiának az a feladata, hogy kialakítsa a képviselet geográfiáját, amely – a megfigyelő szeme elé táruló számos kanyar és magaslat révén – egyáltalán nem esik egybe a közvélemény-kutatások és a korrelációk nyomán rajzolt térképpel. Az antropológia a maga kapcsolati perspektívájában hozzájárul a képviseleti geopolitika felszínre hozatalához azzal, hogy fényt vet a helyi és a parlamenti képviselők, valamint az országos központ közötti összetett viszonyokra.

Az első célkitűzés tehát a képviselet különböző tereinek alaposabb megismerése és szerkezetének rekonstruálása. Ám nem hanyagolható el a politikai realitás másik vetülete, a cselekvés sem. Ha a működésben levő hatalmat vizsgáljuk, világosan látható, hogy meghatározott önkormányzatok igazgatásáról van szó. A politikai cselekvés egy olyan területhez kapcsolódik, amelynek néha maga is módosítja határait. Megélt, egyszersmind elgondolt

térről van szó: a központosítás hozta változások, a kiigazító reformok majd' két évszázada arról tanúskodnak, hogy a térről alkotott elképzelés jelen van az igazgatásban, a francia politikusok és vezetők tevékenységében. A szociológusok – mint például Grémion 1976-ban – kimutatták, hogy a francia társadalom jellegzetes centralizmusa egy olyan koherens rendszer terméke, amely a helyi hatalomnak valóságos cselekvési lehetőséget enged: ez – az említett szerző szavaival – a „megszelídített jakobinizmusként" jellemezhető centralizáció magában hordja önnön korlátait. A területi igazgatás különböző módjainak etnográfiai elemzése felszínre hozza, hogy a centrum és a periféria szembenállása az önkormányzati szerveződés minden szintjén megtalálható. Hierarchikus szembenállásról van szó, amely befolyásolja a szereplők képviseleti rendszerét, s amely az Alkotmányozók által 1790-ben bevezetett megyerend-

szer óta jelen van. Az előzetes viták során kiviláglott, hogy antagonisztikus ellentétek vannak ama városok és falvak között, amelyek megye- vagy körzetközponti szerepkörre áhítoztak. Az egyeztetések végére kiderült, hogy a felosztási rendszer keretei között a centrumé a döntő szó a határok kijelölésében.

A francia forradalom kezdetén elfogadott területi felosztást minden szinten (község, megye, régió) a központ előtérbe kerülése jellemzi. A francia rendszernek ezt a jellegzetes *policentrizmusát* soha nem tették igazán kétségessé. Az 1982-ben elindult jelentős

decentralizációs reformnak is inkább az lett a hatása, hogy a különféle szinteknek juttatott új hatáskörökkel a központok számát szaporította, s nem akarván egyikűket sem a másik javára előnyösebb helyzetbe hozni, szembeállította egymással a megye és a régió híveit (Allies, 1984). Az antropológus szemszögéből a francia policentrizmus koherens képviseleti rendszerként, „ideo-logikaként" elemezhető (Augé, 1977, 2. fej.) – amúgy is hozzá van szokva, hogy az egzotikus társadalmakban is globális koncepciókat keressen. Ugyanúgy, ahogyan Othollóban (Etiópia) a terület megszervezése néhány egyszerű alapelven nyugszik, amelyek a cselekvést és a tisztségviselők és áldozópapok rítusait irányítják (Abéles, 1983, 1. fej.), a francia rendszerben is valamifajta elrendezés érvényesül a választott képviselők fejében és tevékenységében. Ez a spontán koncepció teljesen összefér a határozott decentralizációs szándékkal. A hatalom újraosztása az államigazgatás és a területi önkormányzatok között – amely ma már nemigen vitatott – nem mond ellent a policentrizmus uralkodó képzetének. Előnyei kétségtelennek tűnnek a modern gazdasági és szociológiai kihívásokkal szemben.

Egyes megfigyelők szerint azonban ez az „ideo-logika" nem egykönnyen tűri az általános összhangot megzavaró reformista támadásokat. Megemlíthetjük az 1971-es törvény kudarcát, amely a kistelepülések összeolvadását volt hivatva elősegíteni, s a politikai szerveződés falusi begyökerezettségének megbontásával a rendszer egyik pillérét veszélyeztette. A kormányzati erők az észszerűség és a hatékonyság nevében el kívánták törölni a kisebb központokat. Nem sejtették, hogy valójában a fogalmi koherencia ellen támadtak: azzal, hogy hozzányúltak az ősi rendezettség határairól alkotott képhez, a rendet zavarták meg. A kisebb központok ugyanis mindaddig kettős szerepet töltöttek be. Egyrészt választási helyszínként szolgáltak – főként az előkelőségek javára, hiszen a központiság a legitimitással volt egyjelentésű; másrészt központi szerepük abban is megnyilvánult, hogy köréjük szerveződött – egyfajta térhierarchián belül, egyre táguló körökben – a társadalmi élet. Az 1971-es reform megbukott, mert annak a rendnek a tagadására épült, amely a területi felosztáson belüli hatalmi pozíciók kijelölésével egymásba ötvözte a valóságot és a tér szimbolikáját.

Mindebből érthető a politikai cselekvés terében érvényesülő logika hatása, amely a globális társadalom mélyében munkál. Ez a logika megfelelő keretet kínál a mindennapi ügyvitelnek és a fejlesztési szándékoknak. Erre a szerkezetre támaszkodnak a választott képviselők, illetve a köztük és az állam területi képviselői közötti kapcsolatok, mindama egyeztetésekkel és taktikai lépésekkel, amelyeket magukban foglalnak. A politikai gyakorlatot vizsgáló antropológus feladata az, hogy kibogozza a hatalmi játékok szövedékét és megfejtse a különböző szereplők viselkedését, amely a területiségre való állandó, de mindig manipulálható hivatkozás változatos – s gyakran figyelemreméltóan kifinomult – formáiban valósul meg.

Fentebb megkülönböztettük egymástól a politikai cselekvés és a politikai képviselet terét. A területiség e két fogalma között valóban különbség van: Egyfelől olyan szerkezettel van dolgunk, amelyben szüntelenül túllépünk a helyi önkormányzatok határain; másfelől a választott képviselők tevékenységét és szavait a régóta elfogadott – és minden szinten a centrum és periféria közötti hierarchikus szembenállás reprodukálásával jellemezhető – homogén felosztásra való hivatkozás irányítja. A képviselet és a politikai cselekvés, a hatalomra jutás folyamata és gyakorlásának módjai – ha nem is alkotnak homológ teret, de – nem kevésbé rendeződnek olyan koherens együttessé, amely irányt szab a szereplők viselkedésének, s amelyet maguk a szereplők pozíciójuktól, a konkrét helyzettől és önnön szingularitásuktól függően értelmeznek és manipulálnak. Az antropológus, aki a különböző önkormányzati szinteket, a „politikai népességet", a vizsgált univerzumot át- és átjáró változatos kapcsolatokat elemzi, csak sorozatos elvonatkoztatások árán remélheti, hogy rekonstruálni tudja a bonyolult valóságot, melynek közelsége néha szinte elvakítja.

A modernitás politikai antropológiája

Azoknak az elméleteknek a bírálatával, amelyek az államot és a politikai rendszereket tekintik kutatásuk tárgyának, megpróbáltunk ebben a fejezetben egy olyan perspektívát felrajzolni, amely túlmutat a struktúrákból kiinduló diskurzus apóriáin. Ennek a diskurzusnak meg kellene birkóznia a struktúrák kapcsolódásának és oki

összefüggéseinek kényes problémájával. Az antropológia, amikor szándékosan nem-institucionalista álláspontra helyezkedik, az államot alulnézetből, a hatalomnak, a hatalom gyakorlásának és beágyazódottságának kérdése felől vizsgálja. A politikai antropológia tanulságairól M. Weber és M. Foucault eredményeit követve sem feledkezünk el. Az intézményi látszaton inneni politikai szerkezet vizsgálatával ugyanis Evans-Pritchard, illetve az ő elméleti örökségének hagyományát követjük. A leszármazási renden alapuló társadalmak elemzése oda vezetett, hogy az antropológia a politikumot az állam kihagyásával gondolta el, nem hiányolva vagy megelőlegezve azt, hanem komolyan véve a társadalmat belülről alakító és az egyén státuszát és létmódját is érintő valós működési és szabályozó elveket. Megállapítható volt, hogy a vizsgált világokban a hatalom mindenütt fellelhető, s szorosan összefonódik az élettel és a halállal – ahogyan M. Augé emlékeztetett rá (1982), amikor kimutatta az olyan, látszólag különböző területek összekapcsolódását, mint a politika, a rokonság és a varázslás.

Igen jelentős antropológiai munkák tárgyalják a leszármazási szerveződéseket és az olyan, látszólag anarchikusabb formákat, mint a vadászok és gyűjtögetők társulásait, vagy – a másik póluson – a nagyon fejlett hierarchiával rendelkező hagyományos államok. Bár ezek a művek tárgyuk és szerzőik megközelítésmódja szerint igencsak különböznek egymástól, számunkra az a tanulságuk, hogy ne siessünk elvetni a rendszer fogalmát, és vigyázzunk, nehogy eldologiasítsuk és elszigeteljük egymástól a társadalmi valóság összetevőit. Ez a törekvés ugyanis könnyen elfogadhatónak tűnik társadalmunkban, ahol a politikai funkció egy specializált és azonnal felismerhető intézményben, az államban öltt testet. Mimódon kell letennünk a voksunkat a politikai kötelék két párhuzamos megközelítése mellett, mely megközelítések közül az egyik azokra a premodern társadalmakra vonatkozna, amelyekben a politikumot nehéz elkülöníteni a valóság egyéb vetületeitől, a másik pedig a mi korunkra, amikor is a politikai intézmények világosan körülhatárolhatók? Ez a szempont egybecseng azzal az iránnyal, amely Maine munkáiban – a politikai antropológia kezdeteitől fogva – s az újabb követőknél is érvényesül. A nagy kettéosztás gondolata kerül itt elő, amely nem kevesebbet jelent, mint hogy lényegileg megkülönböztetjük egymástól az állami és a nem-állami, a modern és a hagyományos társadalmakat: e két külön világ vizsgálatához pedig szükség van elméleti eszközök kimunkálására.

Mi tévesnek ítéljük ezt a felfogást: véleményünk szerint társadalmaink politikai működését csak úgy tudjuk leírni az állam fetisizálásának veszélye nélkül, ha felhasználjuk az egymásba ágyazottság fogalmát. Az egymásba ágyazottságot – a „mi" és a „mások" szembeállításának logikáját követve – gyakorta úgy fogták fel, mint a számunkra idegen világok tulajdonságát. Márpedig láttuk e fejezetben, hogy milyen előnyökkel jár, ha a modernitást is azzal a szemlélettel közelítjük meg, amellyel az antropológus a térben és időben távoli társadalmakat vizsgálja. Ebben a perspektívában elemeztük egyfelől a hatalmi folyamatokat, másfelől a politikai tér kialakulását. A hatalom megjelenésének és a politikai képviseletnek kérdését illetően pedig láttuk az előző fejezetben, hogy a filozófiai hagyomány valósággal elszakítja egymástól a politikai kötelék és a civil társadalmat. Az antropológiai megközelítés egyik legfőbb előnye, hogy nyilvánvalóvá teszi a politikum és a társadalom egybeépülését. Ezt a demokratikus társadalmakban a választás problémájának, gyakorlatának és a hozzá kapcsolódó szimbólumoknak vizsgálatán keresztül végzi el. Ezen a nyomon haladva mi is megállapíthattuk, mennyire összefonódik a politikum a társadalommal, és felmérhettük azokat a körülményeket, amelyek lehetővé teszik az irányító funkcióra alkalmas egyének kiemelkedését. Most viszont tovább kell lépnünk, mert a politikumot nemcsak a hatalom megszerzése és adott területen való gyakorlása határozza meg, hanem a közszféra létrehozása, a politikai képviselet megjelenítése és a kormányzók és kormányzottak közötti viszonyok szimbolikus feldolgozása is. Ezekhez a jelenségekhez a politika nyelvének és rituáléinak elemzése vihet közelebb.

Fordította: Dévényi Levente

IRODALOM

ABÉLÈS, M., 1983, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'Ethnographie.

ABÉLÈS, M., 1989 a, *Jours tranquilles en 89; ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob.

ALLIES, P., 1984, „La décentralisation entre modernisations et crise de l'État", *Les Temps modernes, No. 463*, 1429-1478.

AUGE, M., 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.

AUGE, M., 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.

BOURDIEU, P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

BROMBERGER, C., 1987, „Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France", in Chiva, I., Jeggle, U., eds., *Ethnologies en miroir*, Paris, Éditions

de la Maison des Sciences de l'Homme, 67-94.

EVANS-PRITCHARD, E. E., 1940, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press. [Franciául: Les Nuers. Paris, Gallimard, 1968.]

EVANS-PRITCHARD, E. E., FORTES, M., eds., 1964, *Systèmes politiques africains*, Paris, P.U.F., (1. kiad. London, 1940).

FOUCAULT, M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard. [Magyarul: A szexualitás története. A tudás akarása. Atlantisz, Budapest, 1996.]

FOUCAULT, M., 1984, „Questions et réponses", in Dreyfus H., Rabinow, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard.

GREMION, P., 1976, *Le pouvoir périphérique*, Paris, Le Seuil.

HANNERZ, U., 1983, *Explorer la ville. Éléménts d'anthropologie urbaine* (1. kiad. 1980), Éditions de Minuit.

HERVIEU, B., 1976, „Le pouvoir au village: difficultés et perspectives d'une recherche", *Études rurales, No. 63-64*, 15-30.

LAGROYE, J., 1973, *Société et politique: J. Chaban-Delmas à Bordeaux*, Paris, Pédone.

LENCLOUD, G., 1986, „De bas en haut, de haut en bas. Le système des clans en Corse", *Études rurales, No. 101-102*, 137-173.

LENCLOUD, G., 1988, „Des idées et des hommes: patronage électoral et culture politique en Corse", *Revue Française de Science Politique*, 770-782.

POURCHER, Y., 1987, *Les maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Olivier Orban.

SAWICKI F. 1988. Parti politique et structuration de la société locale. Communication présentée au Congrés national de Science politique. Bordeaux, multigr.

SEGALEN M. 1976. Le déplacement du pouvoir: crise d'une société bretonne. = Etudes Rurales, 63-64, 253-260.

TURNER, V. W., 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard (1. kiad. 1968).

Forrás: Anthropologie de l'État, Paris, Armand Colin, 1990, 94-116. oldal.

Abner Cohen

Politikai antropológia: a hatalmi relációk szimbolizmusának elemzése

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

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

Easton úgy ír, mintha konszenzus lenne arról, hogy tulajdonképpen mi is az a politikai antropológia. Azonban ilyen konszenzus még nem létezik. Valójában a politológusok maguk sem értenek egyet a politikatudomány pontos tárgyköréről. Easton saját tárgyának egyik újabb áttekintésében (1968) megállapítja: „A politikatudomány még mindig keresi saját identitását" és az *A framework for political analysis* című könyvében, amelyet 1969-ben adtak ki, még mindig az a kérdés foglalkoztatja, hogy milyen változókat kellene a 'politikai rend-

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

szernek' felölelnie. Ha manapság ez a helyzet a politikatudománnyal, amelyről Ő oly sokat tud, akkor nyilvánvalóan nem lehetett tíz évvel ezelőtt olyan biztos abban, hogy milyen változók bírtak nagy fontossággal a politikai antropológiával kapcsolatban.

Ez az ügy nem játék a szavakkal, nem definíciókkal vagy rivális diszciplínák közötti szócséplés kérdése. Az ügyek annál sokkal lényegesebbek, hiszen a szociálantropológiának a tudományon belüli szerepének tárgyához tartozó kérdések egészét vetik fel. Nemcsak Afrika és Ázsia függetlenségüket nemrég elnyert országainak változó társadalmairól, hanem a fejlett országok összetett társadalmairól is. Hagyományos vizsgálati tárgyunk – az izolált, kis méretarányú társadalom – sarkalatos politikai változásokon ment keresztül és többé már nem tanulmányozható úgy, mintha még mindig viszonylag autonóm lenne, hanem az új állam intézményes struktúráján belül kell szemlélni. Ez rábírja a szociálantropológiát, hogy szembenézzen a politológiával, amely a második világháború óta egy nagyon erőteljes diszciplínává fejlődött mind pénzügyi és munkaerő-forrásokat, mind pedig a kormányokra és más diszciplínákra gyakorolt hatását illetően. Mi több, az elmúlt években mértékadó politológusok nagy számban betörtek a „területünkre" és kutatásba kezdtek a harmadik világ új államainak politikájában.[1]

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

Központi teoretikus problémák a szociálantropológiában

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

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

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

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

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

A gazdasági és a politikai elkülönítése a szociál-antropológiai tanulmányokban gyakran nagyon önkényes. Ami úgy lett ismert mint gazdasági antropológia, az lényegében a gazdasági folyamatok leírásának és a gazdasági kapcsolatoknak egy keveréke. A gazdasági aktivitás e két aspektusa két különböző fogalmi sémához tartozik, amelyeket két különböző diszciplína fejlesztett ki. A gazdasági folyamatok, az ember és a viszonylagosan szűkös források interakciójára utalnak. Gazdasági kapcsolatok viszont, a gazdasági folyamatokban érdekelt emberek közti interakcióra utal. A szociálantropológusok főleg a gazdasági kapcsolatokban, azaz az előállítás, a csere, az

elosztás folyamatán belüli individuumok és csoportok közti kapcsolatokban érdekeltek, és azon szociálantropológusok többsége, akik vizsgálták a folyamatot, ezt főként csak addig tették, amíg a folyamat, hatással volt a gazdasági kapcsolatokra.[2] Ezek a gazdasági relációk azonban hatalmi relációk és így lényegileg politikaiak a politikai rend legfőbb részét alakítva bármilyen társadalomban.

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

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

Politika és integráció

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

A szimbólumok mindkét kategóriája, a rokonsági és a rituális egymással szinte felcserélhető módon, fel lett használva az individuumok és csoportok közti politikai csoportosulások és hatalmi viszonyok artikulálására. Rituális szimbólumok alakítják a rokonsági rendszer legnagyobb részét és rokonsági szimbólumok alakítják a rituális rendszer legnagyobb részét. Azt mondják, a rokonsági szimbólumok sajátságosan alkalmasak a változó interperszonális viszonyok artikulálására, míg a rituális szimbólumok sajátosan alkalmasak arra, hogy kifejezzék egy magasabb szint politikai relációit. Számos olyan eset van azonban, ahol a rokonsági ideológia kiterjedt populációk politikai szerveződésének kifejezésére szolgál centralizált és decentralizált társadalmakban egyaránt.

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

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

Rokonsági szimbólumok és rituális szimbólumok roppant módon egymástól függőek és egyik kategória sem működhet a másik nélkül. A köztük való különbségtétel gyakran nem ob-

jektív szociológiai elemzésen alapul, hanem meghonosodott gyakorlaton és ideológiákon. Ugyanez mondható el a szent szimbólumok és profán szimbólumok közti, a rítus és általános szertartásrend közti világosabb különbségtételről is (Leach 1954; Martin 1965; Douglas 1966)

Ez nem azt jelenti, hogy nincs lényeges különbség a szimbólumok között, vagy azt, hogy a szimbólumokat nem kellene kategorizálni. A szimbólumok azonban roppant komplex szociokulturális jelenségek és kritériumok sokfélesége által lehet azokat osztályozni, az osztályozás céljától függően. Más

szóval egy ilyen osztályozás az elemzés problémájának természetétől függ, amely viszont a vizsgálatban figyelembe vett változóktól függ. Amellett érvelek, hogy a szociálantropológiában a szimbólumok vizsgálatakor a központi teoretikus érdeklődés a hatalmi viszonyokban való konfúziójuk elemzése legyen és ez egy olyan típusú osztályozást kíván meg, amely gyakran ellentétben állhat az adott kulturális hagyományokkal, amelyeknek részei a szimbólumok.

Forma és funkció a szimbolizmusban

Lényeges, különbséget tenni a szimbolikus formák és szimbolikus funkciók között. Ugyanaz a szimbolikus funkció, egy sajátos politikai kontextusban, szimbolikus formák sokféleségével elérhető. Például, minden politikai csoportnak rendelkeznie kell megkülönböztető jellegének, azaz identitásának és kizárólagosságának, szimbólumaival. Ez azonban különböző szimbolikus formákkal érhető el: jelképek, arcfestés, eredetmítoszok, endogámia vagy exogámia szokásai, az ősökhöz kapcsolódó hiedelmek és praktikák, genealógiák, különleges szertartások, különleges életvitel, szent helyek, a tisztaság és tisztátalanság fogalmai és így tovább (Cohen 1969:210-14): Így a rituális szimbólumok és rokonsági szimbólumok eltérnek formájukban, de funkciójukban nem szükségszerűen.

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

Ilyenformán, bár a rokonsági és rituális szimbólumok elavulttá válhatnak a modern társadalomban, más szimbólumok foglalják el helyüket mind régi mind pedig új szimbolikus funkciók artikulálásában. Egy szimbolikus forma-váltás nem automatikusan jár együtt szimbolikus funkció-váltással, hiszen ugyanaz a funkció új formák által is elérhető. Néhány esetben régi szimbólumok újraélednek, hogy új funkciókat töltsenek be (Gluckman 1942; Cohen 1965). Ahogy máshol alátámasztom (Cohen 1969:211-14), ma a szociálantropológiával szembeni kihívás a szimbolizmus vagy a szokás ilyetén fejlődésének elemzése az individuumok és csoportok közötti változó hatalmi viszonyok folyamán.

A társadalmak gyakran különböző szimbolikus formákat adoptálnak, hogy szimbolikus funkciók ugyanolyan típusait érjék el. Ez az, amit kulturális különbségek alatt értünk. Ezek a különbözőségek a körülmények különböző kombinációiból támadnak, amelynek része lehet történeti, kulturális, ökológiai. Néhány szimbolikus forma átvétele más népektől a velük való, különböző történelmi korszakokban fellépő interakció során történik; másokat pedi speciális ökológiai tényezők kondicionálnak. Például, egy erdős területen élő nép fákat fog felhasználni faragott szimbólumaihoz, vagy általános szimbolikus ábrázoláshoz, míg egy sivatagban élő nép más közvetítő eszközöket és gyakorlatot fog felhasználni saját szimbolikus formáinak megalkotásában. Egyébként, mert az iszlám kategorikusan ellenzi festés, faragás tánc és zene alkalmazását szimbolikájában, az ortodox mu-

zulmán országokban kiterjedt használatban van a nyelvi formák széles választéka – retorika, közmondások (itt a bibliaihoz hasonló példabeszédekről van szó, amely a sémi népekre már az iszlám megjelenése előtti időktől, egészen az ókortól nagyon jellemző, saját megjegyzés) stb.

A szimbolikus formák a kreatív alkotás termékei. Belső szerkezetük drámai felépítésű és tanulmányozásuk részben a művészet szociológiájának tanulmányozása. Számos szimbólum, névtelen művészek alkotása. Csak fejlettebb és kifinomultabb művelt társadalmakban van az, hogy külön neves művészek kapnak megbízást arra, hogy különleges funkciójú szimbólumokat alkossanak – zászlót tervezni, dicsőítő éneket írni, himnuszhoz zenét szerezni, egy szent képmását megfesteni, egy ünnepélyes megemlékezést színre vinni. De mi mindannyian potenciális szimbólum teremtők vagyunk. Álmainkon, illúzióinkon, és önkéntelen tetteinken és *visszatükrözés pillanatain keresztül* és öntudatunk állandó sodrásában folyamatosan szaporítjuk a szimbólumokat és manipuláljuk azokat. Szimbolikus kreativitásukat megtartják maguknak. Mások kinyilvánítják ezt és megosztják más emberekkel. Ez a mindannyiunkban létező belső szimbolikus osztódás nem teljesen saját önálló teremtés, hanem a magunk és társadalmi valóságunk között lévő dialektikus interakció terméke. Változások idején, néhány ember szimbolikus formája jobb megoldást adhat egy csoport pillanatnyi problémájára, mint más szimbólumok és azok az emberek, akik alkotják, mobilizálják vagy artikulálják őket vezetőkké válhatnak és saját szimbólumaikat adoptáltathatják a csoporttal. Ilyenformán a politikai vezetőben egy nagy adag művészi kreativitás van, aki retorikáján, jelszavain és taktikáján keresztül manipulálja a már létező szimbólumokat és teremt újakat. Amikor ez a kreativitás sajátosan eredeti, amikor ugyanéz segít artikulálni vagy tárgyiasítani új csoportosulásokat és viszonyokat, akkor nevezzük a politikust „karizmatikusnak".

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

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

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

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

Azon a misztifikáción keresztül amit ez létrehoz, szimbolizmus lehetővé teszi a társadalmi rend számára, hogy túlélje a bomlasztó folyamatokat amelyeket az értékek és alapelvek konfliktusának kényszerű területei hoznak létre. Teszi ezt azáltal, hogy közösséget hoz létre potenciális ellenségek között. Egy közmondás járja az arab parasztok között: „Én a testvérem ellen, én és a testvérem az unokatestvérünk ellen, én, a testvére és az unokatestvérünk a kívülálló(k) ellen". Az ember saját identitását másokkal való

interakcióján keresztül fedezi fel. A testvérével való kooperációhoz le kell csillapítania a testvéréhez fűződő ellenséges érzelmeit, hiszen szükséges azonosulnia vele az unokatestvér elleni harc során. Ő, testvére és unokatestvére közösséget kell, hogy elérjenek, hogy megfékezhessék egymás iránti haragjukat, ha kooperálniuk kell a közös ellenséggel szemben.

Ahogy Smith rámutat (1956), minden politika, minden harc a hatalomért, szelvényes. Ez azt jelenti, hogy akik ellenségek egy bizonyos szinten, azoknak szövetségeseknek kell lenniük egy magasabb szinten. Így tehát

egy ember ellensége és szövetségese is kell legyen ugyanannak az embercsoportnak, és ez főként a szimbolizmus által keltett „misztifikáción" keresztül történik, amely ezekkel az ellentmondásokkal ismétlődően szembekerül és időlegesen feloldja azokat.

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

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

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

Hatalom és szimbolika a szociálantropológiai elemzésben

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

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

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

Nincs olyan előfeltételezés, hogy ez a két aspektus teljesen érthetővé tesz minden valóságos társadalmi viselke-

désmódot; hiszen ez egy roppant összetett folyamat, amely nem redukálható néhány változó működésére. A hatalmi kapcsolatok és szimbolikus viselkedés csak analitikusan különítettnek el a valós társadalmi viselkedésmódtól azért, hogy közöttük a szociológiai viszonyok vizsgálhatóak legyenek. Azt is fontos megjegyezni, hogy a két változó nem alakítható át egyik a másikára. Minőségileg különböznek egymástól. Mindkettő rendelkezik a maga különleges jellegzetességeivel, saját folyamat típusával, amelyet saját törvényei irányítanak. A szimbólumok nem a politikai valóságok mechanikus visszatükrözései vagy ábrázolásai. Saját jogon léteznek és különböző módokon képesek befolyásolni a hatalmi viszonyokat. Ehhez hasonlóan a hatalmi kapcsolatok rendelkeznek egy saját valósággal és semmiképpen sem mondható, hogy szimbolikus kategóriák által determináltak lennének. Ha az egyik változó pontos tükörképe lenne a másiknak, akkor kölcsönhatásuk vizsgálata kevés szociológiai értékkel bírna. Csak, mert különbözőek és mégis kölcsönhatásban állnak történhet az, hogy izolálásuk és a köztük lévő relációk vizsgálata gyümölcsöző és tanulságos lehet.

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

Politika és integráció

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

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

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

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

Az akció-teoretikus antropológusok elmélyítették azoknak a dinamikus folyamatoknak a megértését, amelyeket a hatalomért folyó harc foglal magába, nemcsak a változó társadalmakban, hanem a hagyományos társadalmakban is. Mikroszkópot használtak, hogy megmutassák nekünk a politikát józan paraszti szinten és a szókincsünkbe illesztettek számos értékes kifejezést, elnevezve a „nem csoport-alapú" ('non-group') közösségeket: „frakció" ('fraction'), „egocentrikus hálózat" ('egocentric network'), „eljárás készlet" ('action set'). Egy nemrégiben megjelent könyvben, Bailey (1969) bemutatja és tárgyalja olyan fogalmak és terminusok tömegét, amelyek arra rendeltettek, hogy figyelmes és mélyreható módon foglalkozzanak a politikai viselkedésmód finomságaival ezen a szinten. Ezek a fogalmak és terminusok figyelmünket a csoportosulások típusaira és a politikai interakciók folyamataira irányítják, amelyek eleddig elkerülték a

figyelmünket, és így fontos eszközökkel lát el bennünket nem csak az elemzéshez, hanem a terepen történő adatgyűjtéshez is. Amikor azonban egy irányzatot a végletekig dicsérnek és adják elő, ahogy Boissevain (1968) teszi, mint a „régi módszerek" helyettesítőjét, egyoldalúvá válik és így a társadalmi valóság egy torz képét adja. Hasonlattal élve, az a mikroszkóp, amelyet ez az iskola tart a kezében, olyan hatékony a személyes politikai interakciók részleteinek feltárásában, amitől már hatástalan, vagy túl elmosódott ahhoz, hogy visszatükrözze a társadalom szélesebb strukturális vonásait.

Boissevain-nek természetesen igaza van abban az állításában, hogy az individuum előbbi a csoportnál, de csak akkor, ha a biológiai individuumra utal. Akárhogy is a társadalomban, nem biológiai individuumokkal foglalkozunk, hanem szociális lényekkel. Az „emberi természet" nagyobbik részét a társadalomtól szerezzük a szocializáción keresztül. Ahogy Mead (1934) megmutatja, az öntudat, az „én" fogalmának megtestesülése az ember számára más emberekkel való interakció során érhető el, akikkel szimbólumok útján kommunikál. Az ember beleszületik egy kultúrával és struktúrával rendelkező társadalomba, amely alakítani fogja Őt. Ez a szociokulturális valóság egy objektív tény, amellyel a külvilág felől találkozik. Ilyen értelemben a csoport elsődlegesebb az individuumnál. Ez nem jelenti azt, hogy az ember eltörpül e valóság mellett, és hogy természete és akarata determinált lesz általa. Az ember kifejleszt egy saját autonómiát, saját „énjét", amellyel reagál a társadalomra. Ezáltal az ember és társadalom kapcsolata dialektikus. (Radcliffe-Brown 1952:193-4; Berger & Luckman 1967). Nem túlozhatjuk el azonban az ember saját csoportjától való függetlenségének mértékét. Például, a mi társadalmunkban úgy gondoljuk, szabadon választjuk meg házastársunkat, hogy szerelemből kötünk házasságot. Ahogy azonban számos a mai ipari társadalmakban végzett tanulmány kimutatta, többségünk vele társadalmilag egyenrangúval köt házasságot. Az antropológusok ezt osztály endogámiának nevezik. Endogámia, mint mi mindannyian tudjuk, a csoport határok fenntartásának egy mechanizmusa és arra szolgál, hogy azok tagságát zártkörűvé tegye, megátolva a nem kívánatos kívülállók behatolását. Az iparilag fejletlen társadalmakban, mint a hagyományos indiai társadalomban az endogámia formálisan intézményesült. A mi társadalmunkban formálisan nem intézményesült, hanem ehelyett egy szövevényes leginkább öntudatlan módon megvalósuló kényszerré vált, olyan szimbólumok tömegének működésén keresztül, amelyeket szocializáció során tettünk magunkévá. A státus csoportok, amelyekhez tartozunk, speciális „ágenseket", speciális szimbólumokat ültetnek személyiségünkbe és érzékenyebbé tesznek bennünket az ellenkező nem egyes kategóriáira mint másokra. Amikor magunkévá tesszük a szimbolikus magatartásmódot, egy státus csoport sajátos „életstílusának" velejáróját, akkor valójában, ennek következtében automatikusan magunkévá tesszük azon csoport tilalmait és kollektív magatartásformáit. Ez azt jelenti, hogy még akkor is amikor úgy érezzük, hogy saját motivációinkat követve szabad individuumként cselekszünk, lehet, hogy valójában, egy csoport tagjaként cselekszünk. A csoportok saját tagjaik cselekedetein keresztül cselekszenek. Egy választási kampány alatt jelöltek, ügynökök, közvetítők és szavazók manipulálják egymást, saját érdekeiket követve. Frakciókat, eljárási készleteket, laza szövetségeket alakítanak ki. Ugyanakkor, azonban, akarva akaratlanul nagyobb politikai csoportok tagjaiként cselekszenek.[4] Néhány akció teoretikus úgy fogja fel a játékszabályokat, azaz a szimbólumokat, amelyek a szociális viselkedést irányítják, mint adott és azon az „arénán" kívül létező dolgokat, amelyben a hatalomért vívott harc zajlik, pedig valójában ezek a szimbólumok drámaian közreműködnek az egész folyamatban, annak minden szakaszában. Más szóval ez a megközelítés stabilitást feltételez, amikor a változást vizsgálja. Egy ambiciózus, okos embernek ahhoz, hogy képes legyen másokat manipulálni, képesnek kell lennie szimbólumokat manipulálni úgy, hogy interpretálja és újra interpretálja azokat. Ezek a szimbólumok csoportok kollektív képzetei és csak az az ember lehet sikeres ebben a törekvésében, aki maga is részt vesz ilyen csoportokban és elfogadja azok szimbólumainak kényszerítő erejét.

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

Az eszme strukturalisták. A szociálantropológia másik szélsőséges irányzata, jelenleg a szimbólumok vagy a kollektív képzetek vizsgálatára

koncentrál, gyakran kihasítva azokat a hatalmi viszonyok kontextusából. Ennek orientációját találóan Douglas írta le (1968:361): „Az antropológia a 40-es években a fennálló társadalmi struktúrák egyszerű elemzéséről az eszme-rendszerek szerkezeti elemzésére váltott át."

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

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

Bármiféle rend legyen a természetben és a társadalomban, az, jórészt az ember programozott elméjének vezetése

Politika és integráció

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

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

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

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

Ez azért van, mert a szimbolikus viselkedésnek, mint olyannak nem lehet egyetemes tudománya. A szimbolikus jelenség egy roppant bonyolult jelenség, amely több szemszögből tanulmányozható, az elemzésbe vett többi változó természetétől függően. A szociálantropológiában a szimbólumok

főként annyiban érdekelnek bennünket, amennyiben hatással azok vannak a hatalmi viszonyokra és amennyiben a hatalmi viszonyok hatnak rájuk. Más szóval a szimbolikust vizsgáljuk, azt, hogyan van szerkesztve vagy rendszerezve, nem egy benne rejlő speciális logika által, hanem a társadalomban létező emberek egymás közötti interakciójának dinamikája által (lásd Evans-Pritchard 1937). A vizsgálat minden szakaszában, utalásnak kell lennie mindkét változóra. Egy a szimbolikus rendszerről szóló tanulmány önmagában elkerülhetetlenül „fegyelmezetlen" lesz, abban az értelemben, hogy nem rendelkezik specifikus céllal vagy vonatkoztatási rendszerrel, és ezért valószínűleg elkalandozik különböző irányokba, elegyítve metafizikát logikával, művészettel, pszichológiával, teológiával vagy lingvisztikával. Valójában ez az oka, hogy tudósok, mint Langer (1964:55) és Geertz (1964) panaszkodnak arról, hogy milyen keveset értek el a „szimbolikus viselkedés tudományának" fejlesztésében.

Mindezt jól tudják az eszme-strukturalisták is, az ő dilemmájuk azonban az, hogy a szimbolizmus, a politikai viszonyokban való részvételére fordított túlzott figyelem elkerülhetetlenül az eszme-kategóriák tiszta logikájától való eltávolodáshoz vezet. Úgy hiszem ez Beidelman mostanság kétszer is kifejtett panaszának forrása (1968b; 1969), hogy „V. W. Turner híján van azoknak a logikai és formai kvalitások felismerésének, amelyekkel minden szimbolikus rendszer rendelkezik".

Politika és integráció

Maga Beidelman (1968b:483) rátapint a lényegi pontra, amikor azt állítja, hogy „Turner, a szimbólumokat erők kifejeződéseiként hangsúlyozza; Lévi-Strauss névleges kvalitásukat hangsúlyozza...". Az eszme-strukturalisták természetesen megvilágítják a szimbólumok formai sajátosságait, de Fortes szavaival (1967:9) 'a szereplő semlegesítésének árán". E két ellentétes tábor követőinek egyike sem gyakorlott antropológus hatalmas, a hatalmi viszonyok és szimbolikus tevékenység közötti kölcsönhatás holisztikus tanulmányozásában végzett munkával a háta mögött. Teljesen tisztában vannak tevékenységük módszertani és teoretikai következményeinek és természetesen megengedhetik maguknak, hogy az egyik változó tanulmányozására összpontosítsanak, míg hozzákapcsolják vagy konstansként megtartják a másik változót. Követőik azonban azok, akik hajlamosak elfogulttá válni és így a tárgykör központi problémájának nyomát veszteni. Mindez megfigyelhető az elmúlt évek posztgraduális munkáiban, amelyek hajlamosak egy változóra koncentrálni és figyelmen kívül hagyni a másikat. Annak, hogy ez az egyoldalúság miért hat annyira a kezdőkre, az a fő oka, hogy ez csak kevés analitikai erőkifejtést igényel. Megoldja számukra az analízishez és etnográfiai adatokhoz való „probléma" találás kellemetlen feladatát. A hatalmi kapcsolatok vagy a szimbolizmus tanulmányozására való összpontosítás nem jár sok analitikai erőkifejtéssel; főként az egydimenziójú leírás problémáit veti fel. Annak kimutatása, hogy az egyes individuumok hogyan harcolnak a hatalomért, vagy az emberek hogyan viselkednek szimbolikusan, az olyan tények kategorikus leírása, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek. Ez csak társadalmi viszonyok vagy különböző tény sorozatok vagy változók közötti dialektikus interakció vizsgálatával kapcsolatos problémák felvetése, amelyet a szignifikáns analízis vállalhat magára.

A szociálantropológia legfontosabb hozzájárulása a politikatudományhoz

Nézetem szerint a szociálantropológia legnagyobb és legértékesebb hozzájárulása a politika tanulmányozásához az nem annyira a politikai rendszerek kifejlesztett, egyszerű tipológiái, mint inkább a hatalmi viszonyok szimbolizmusának analízise általában. Az *Afrikai politikai rendszerekbe* való „Bevezetés" legmélyrehatóbb és legmaradandóbb része az, amelyik a politikai hivatallal kapcsolatos „misztikus értékekkel" foglalkozik (Fortes& Evans-Pritchard 1940: 16-22). Eastonnak igaza van, amikor azt állítja, hogy a szociálantropológusokat főleg az olyan nem-politikai intézmények érdeklik, mint a rokonság, vallás és barátsági formák. Amit azonban nem lát az az, hogy a szociálantropológia szakterülete, ezeknek a formálisan nem-politikai intézményeknek *politikai interpretációjában* áll. Fő érdeklődésünk tárgya nem a politika ezen intézményekre gyakorolt egyoldalú hatása, ahogy ő állítja (Easton 1959). Ellenkezőleg általában arra törekszünk, hogy politikai viszonyok alapján magyarázzuk ezeket a nem-politikai intézményeket. Így a nagy közös szimbolikus drámák elemzése, mint a tallansieké Fortes által (1936; 1945), a silukoké Evans-Pritchard által (1948), a sváziké Kuper (1947) és Gluckman (1954) által, egy arab siita falué Peters (1963) által – csak néhányat említve – politikai szempontú elemzések. És ilyenek a Bohannan (1952) és Peters (1959; 1967) fiktív genealógiákkal vagy Colson (1962) tréfás kapcsolatokkal foglalkozó tanulmányai. Még az olyan nyilvánvalóan háztartáson belüli kapcsolatok vizsgálata is mint a házasság (Leach 1961; Peters 1963; Cohen 1965 és még sokan mások), lényegében politikai tanulmányok.

Ezen felül, Gluckman a házasság stabilitásáról szóló magyarázata tisztán politikai szakkifejezésekből épült fel (1950).

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

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

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

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

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

ak, az antropológiai szabályba-foglalások lehetnek mikro-szociológiaiak és így alkalmazhatóakká válhatnak az államszintű politikára.

A politológia tanulsága

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

A szociálantropológusok nagyon sok kutatást végeztek hozzávetőlegesen kisméretű primitív országokon.[7] Azon- ban kevés kivételtől eltekintve, (lásd pl. Lloyd 1955; Bailey 1960; 1963; Mayer 1962; Cohen 1965:145-73) két fő okból következően figyelmen kívül hagyták a modern állam fontosságát a kis közösségek politikájának tanulmányozásában. Ezek egyike az, hogy amikor a kezdetekben felfigyeltek erre a problémára, akkor számos általuk vizsgált közösség még mindig gyarmati uralom alatt álló területen volt. Legfőképpen Afrikában volt ez így, ahol a nemzetközi határok jórészt gyarmati hatalmak alkotásai voltak. Az egykori brit területeken közvetett irányítás segítette fenntartani hozzávetőlegesen kicsiny törzsi közösségek kizárólagosságát és autonómiáját. Ilyen körülmények között nem volt figyelembe veendő „állam" és a legtöbb, amit egy antropológus tehetett az volt, hogy megpróbálja tanulmányozni a gyarmati adminisztrációt. És bár néhány antropológus már több mint harminc évvel ezelőtt elkezdte támogatni azt az álláspontot, hogy az európai adminisztrátort és misszionáriust is tanulmányozni kellene a bennszülött főnökkel és varázslóval együtt egyazon politikai rendszer részeként (lásd Schapera 1938), semmilyen komoly kísérlet nem történt, arra hogy a gyarmati adminisztráció tárgykörében vizsgálódjanak. Ennek egyik oka az volt, hogy nagyon sok esetben éppen a gyarmati kormányzat indította el és finanszírozta a kutatást.

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

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

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

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

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

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

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

Következtetés

A politikai antropológia két szempontból különbözik a politikatudománytól: elméletben és arányokban. A politikatudomány lényegében egykiterjedésű, mivel főként a hatalom tanulmányozásában érdekelt: annak megoszlásában, szerveződésében, gyakorlásában és az érte folyó harcban. Mivel csak egyetlen változóval foglalkozik, a politikatudomány leíró. Egyik gyakorlójának szavaival, főleg arra tesz erőfeszítéseket, „hogy felvázolja a releváns jelenséget, hasznos besorolásokat és osztályozásokat alkosson és a politikai tevékenységek fontos jellegzetességeire rámutasson" (Young 1968:5). Hivatkozási tartománya a modern állam.

A politikai antropológia a politikai élet jóval kisebb területeivel foglalkozik, de kompenzálja az arányok korlátozottságát az elemzés nagyobb mélységével. Ez, mint ahogy már érzékeltettem, két fő változó közötti dialektikus interakció elemzésében érdekelt: hatalmi viszonyok és szimbolizmus. Lényegében ez egy kollektív érdekeltség, bár az antropológusok egyénileg eltérnek az egyik vagy másik változóra helyezett hangsúlyban.

Nem az volt a szándékom ebben a tanulmányban, hogy akár csak megkíséreljek felvázolni egy ilyen áttekintést. Mi több, néhány pont megvilágítása érdekében számos kérdést túlzottan le kellett egyszerűsítenem.

Úgy látom, hogy a politikai antropológia számára már lehetséges, az elvégzett munka alapján, hogy elkezdjen olyan kérdésekben nyomozni, mint: Hogyan fejezik ki a szimbólumok a politikai csoportok különböző szerveződési funkcióit? Mi az a változás mennyiség a szimbolikus formákban, amely még ugyanazt a szimbolikus funkciót látja el politikai kontextusban más kulturális hagyományok alapján? Mi közös és mi a különbség ezek között a szimbolikus formák között? Vajon ezek a különböző formák különböznek-e hatékonyságukat és hatásosságukat illetően a különleges hatalmi viszonyok felépítésében és

megtartásában? Milyen politikai lehetőségek rejlenek a különféle interperszonális kapcsolatokkal összefüggő szimbolikus viselkedésmintákban? A politikai és szimbolikus tevékenységek hogyan hatnak kölcsönösen egymásra az egyéni életrajz szerveződésén belül? Melyek azok a fontos folyamatok, amelyek közrejátszanak a fejlődésében és fenntartásában? Az ideológiák életben tartására szolgáló szimbolikus technika milyen típusait találjuk meg a különböző kulturális hagyományok mentén? A szimbolikus és politikai folyamatok hogyan hatnak egymásra hirtelen változások állapotában? Milyen hatással van a művészet politikai kapcsolatokra és azok milyen hatással vannak a művészetre?

Számos szociálantropológus foglalkozott olyan kérdésekkel, mint ezek, bár nem mindig közvetlenül és szisztematikusan. Amire szükség van, az az eddigi felfedezések szintézise, és egy szisztematikusabb irányultság a szimbolikus cselekvés politikai kontextusban való részvételének elemzésére. A politikai antropológia tulajdonképpen nem más, mint szociálantropológia az elvonatkoztatás egy magas fokára hozva, még precízebb még szisztematikusabb analízis által.

Fordította: Lakatos Kriszta.

Forrás: = MAN, 1969/4; 215-235. p.

Politika és integráció

JEGYZETEK

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

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

3 Szeretném hangsúlyozni, hogy ez nem személyes érdeklődésem visszatükröződése, hanem, véleményem szerint, fogalmaink és technikáink teljes implikációjának kiterjesztése. Szociálantropológusok még mindig fenntartják azt a nézetet, hogy megközelítésük „holisztikus" és azt, hogy amikor egyetlen szociális intézmény vizsgálatában érdekeltek, mint pl. törvény vagy házasság. A társadalom más intézményesedett változóihoz való viszonyában kell azt elemezniük. Ez azt jelenti, hogy ha úgy döntenek is egy specifikus szimbolikus jelenségre vagy specifikus viszonyokra koncentrálnak, mindkét változó kontextusában kell végrehajtani az elemzésüket. Abban is hiszek, hogy a legtöbb szociálantropológus, ha nem mind még mindig fenntartja a durkheimi módszertani „szabályt" hogy a szociális tényt a társadalom kiterjedésén keresztül saját manifesztációjaként kellene szemlélnünk. Amikor például apa-fiú kapcsolatot vizsgáljuk ilyen módon, úgy fogjuk látni, mint két társadalmi kategória között fennálló létező viszonyt, amely a társadalom férfiainak többségét magába foglalja. Néhány társadalomban az apák igen nagy hatalmat gyakorolnak fiaik fölött, míg másokban kevesebbet. Ez az apa-fiú viszonyt a politikai rend szignifikáns jellemzőjévé teszi bármilyen társadalomban. Így, néhány általam vizsgált (1965) arab faluban, a helyi vezetők hatékonyan rendelkeztek az „ifjúság erejével" megnyerve az idősebbeknek támogatását, akik viszont nagy hatalmat gyakorolnak fiaikon. A brit társadalomban, másrészről, ahol az apák jóval kisebb hatalommal rendelkeznek fiaik felett, a hatóságoknak közvetlenül a fiatalokkal kell foglalkozniuk, nagyobb rendőrségi erőt alkalmazva. Szociálantropológusok azt is mondják, hogy megközelítésük összehasonlító jellegű, és hogy ez elkerülhetetlenül az absztrahálás egy magasabb fokához vezet. Ha feltesszük mindezeket, akkor ezt követni fogja állításom, miszerint a szociálantropológia egésze a hatalmi viszonyok és a szimbolizmus elemzésében érdekelt. Minden monografikus tanulmány valójában e két változó elemzésére tett kísérlet. Mint más tudományokban, a szociálantropológiában is a nagyobb munkát a 'kísérlet előkészítése' jelenti. Ez az adatok elemzéséből és mozgatásából áll, amelyre a két változó azoktól a más változóktól való elkülönítése érdekében történik, amelyeket az antropológus egymás mellé helyez, mint „más egyenértékű dolgokat".

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

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

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

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

Herald Eidheim

Etnikai identitás mint társadalmi bélyeg*

Sok kutatót, s ezen belül is különösen sok kulturális antropológust, foglalkoztatott már etnikai csoportok kulturális egységként való meghatározása, etnikai határok megrajzolása. Kulturális és egyéb „objektív" vonások elterjedését általában mindig is empirikus evidenciaként kezelték, melyre aztán megközelítéseiket építették. Efféle adatok elemzése elláthat minket statisztikai és egyéb elterjedési mutatókkal (amennyiben egyformán értelmezzük az egyes jellemzőket), és megmutathatja, hogy a vonás gyakorisága milyen korrelációban áll a nevezett csoporttal. Ha egy etnikai csoport mégsem fedi teljesen a megállapított sajátos gazdasági formát, vagy nem rendelkezik szilárd politikai rendszerrel, akkor valószínűleg átmeneti zónával van dolgunk, azaz ilyenkor nem tudjuk pontosan meghúzni az etnikai határt. Maguknak az ott élő embereknek szemmel láthatólag még olyan térségekben sem okoz nehézséget az etnikai hovatartozás megállapítása, ahol nagyfokú „homogenitást" (vagy inkább objektív vonások inszignifikáns elterjedését) állapíthatjuk meg. Mégis kimutathatóak az etnikai elkülönülésnek bizonyos jelei mindenekelőtt az ott lakók gondolkodásában, valamint az emberek egymás közti általános viszonyában (Nadel 1947; Garvin 1958; Moerman 1965).

Ez előrevetíti az etnikai diverzió társadalmi értelmezésének és kezelésének általános problémáját.

Az etnikai határok társadalmi szerveződésének elemzéséhez szükségünk van egy viszonyító „koordinátarendszerre", amelyben el tudjuk helyezni azokat az objektív jelenségeket, amelyeket egy kissé bizonytalan meghatározással „vonások"-nak neveztünk, s fogalmaink szerint kapcsolatba hozhatók valamely bizonyos nyelvvel is. Ilyen elemzések alapfeltevése, hogy az etnikai csoportok egyben társadalmi kategóriák is, ami alapot nyújt ahhoz is, hogy bizonyos státust tulajdonítsunk nekik; következésképpen az interetnikus kapcsolatok is ezeknek megfelelően szerveződnek. Dolgozatomban egy olyan helyzetet mutatok be, amikor az etnikai státusz (vagy identitás) bizonyos értelemben törvénytelen, ezért nem jut kifejezésre az intézményesült interetnikus viselkedésmódban. Mindemellett azonban határozott jelentéssel bír a társadalmi szerepválasztásban, az elementáris társas kapcsolatoktól az interetnikus viszonyokig.

Kutatásaim helyszíne a norvégiai Finnmark északnyugati részének norvégok, valamint part menti lappok által vegyesen lakott területe. Ezen a fjordok és keskeny öblök által szabdalt vidéken feltűnő módon hiá-

* Eredeti kiadás: H. Eidheim: *Aspects of the Lappish Minority Situation.* Univesitetsforlaget. Oslo 1971.

nyoznak az etnikumokat élesen elválasztó „kulturális jegyek", ugyanakkor a „lappság" és a „norvégság" címkéi közösségekhez, családokhoz, sőt egyénekhez csatoltak, és mindennapos használatban vannak. Ilyen címkék állandó, mégsem nyilvános használata azt jelzi, hogy az etnikai identitás kiemelt jelentőséggel bír a hasonló és eltérő identitással rendelkező egyének kapcsolataiban. Ez az identitással összefüggő jelnyelv gazdag és végtelenül finoman tagolt. Magam csupán nagy vonalakban tudtam elemezni ezeket a jeleket és ezek meghatározó mutatóit, közülük mégis nagyon kevés volt értelmezhető mint az etnikai eredet jellemző vonása, talán egyedül az emberek anyanyelve közt fennálló kettősség (lapp és norvég). A jelnyelv éppen ezért csak helyi társadalmi összefüggéseinek ismeretében magyarázható: ezzel az általános viselkedésmód értékelése és értelmezése irányába fordulunk, amely olyan területeken jut kifejezésre, mint pl. a magabiztosság, az udvariasság vagy a tisztaság.

Az etnikai hovatartozás miatti megbélyegzettség lehetetlen helyzete közepette a part menti lapp népesség tulajdonképpen azon igyekszik, hogy a norvég társadalom teljes jogú tagjának tekinthesse magát. E státusz elérése érdekében általában olyan módszereket kell kifejleszteniük, amelyekkel elkerülhetik vagy tolerálhatják a helyi norvég lakosság szankcióit. A következőkben remélem sikerül bemutatnom, hogy a viselkedésformák, amelyek efféle kényszer alatt mindennapos helyzetekben lejátszódnak, interakciók jól körülhatárolható szféráiban szerveződnek, s ezek vezérlik illetve fejezik ki a kétféle identitás lényegét. Ezen interakciók szférája – akárcsak maga az identitás – magukon a mindennapi interakciókon keresztül jutnak napvilágra, hiszen az identitással kapcsolatos benyomások kezelése állandó viszonyban van a cselekvővel.

Forduljunk most konkrétabban Finnmark felé, és nézzük meg az etnikumok helyzetét Norvégia legészakibb tartományában.

A szárazföld belső területeinek járásaiban (norvégul kommuner), amelyek a lapp kultúra legerősebb bástyái Norvégiában a lapp nyelvű lakosság 80-90 %-os többséget alkot. A norvégok különféle hivatalokban valamint a szociális szolgáltató szektorban tevékenykednek. Ezen norvégok egy része kétnyelvű, ahogy a lappok is általában. A lakosság 15 %-a, több mint 8 ezer fő réntartó lapp, akik állandó szállásaikon laknak, míg csordájuk a téli legelőn, a külterületeken tanyázik. Többségük azonban elhagyja a vidéket, amidőn nyáron az északi-tengeri partvidéket vagy a szigeteket járják. A tartományban a réntartásból élők száma valamivel 100 ezer fő felett van. A lappok legnagyobb zöme tejgazdálkodásból él, kiegészítésképpen folyók és tavak mentén halászgatnak, valamint bogyókat gyűjtögetnek. Elenyésző számban dolgoznak a szociális- és közhivatalokban, közlekedésben, építkezéseken stb.

A belső területekről a fjordok és a partvidék települései felé haladva az etnikai arányok megfordulnak. Egyes településeken lapp nyelvű lakosság ki sem mutatható, míg máshol elérheti a 20-25 %-ot. (Kivételt jelent két fjord menti település, ahol arányuk 50-50 %). Mind a lappok, mind a norvégok a farmgazdálkodást halászattal egészítik ki, s ennek kivitelezésében, ökológiai adaptációjában semmi különbség nincs a két etnikum között. Némi térbeli tendenciózus különbség mégis felfedezhető: a partvidék városkáiban és halászfalvaiban teljesen a norvégok dominálnak. A fjordok vidékén, és különösen a nyugati részeken, ami minket itt különösen érint, a lappság látható kulturális jegyei, amelyek pl. a belső területeken oly jellemzőek az őslakosság körében (réntartás, nomadizálás, népviselet, a lapp nyelv nyilvános használata), itt hiányoznak, vagy eléggé megbízhatatlanok, ami az egyén hovatartozásának megítélését illeti.[1] Az emberek halászatból és háztáji gazdálkodásból élnek ugyanúgy, mint a Norvégia északi-tengeri partvidéke mentén. A ruházkodás, étkezési szokások, házépítés és berendezés, a társadalmi intézmények legtöbb formája, elképzelések és értékrend olyannyira egyforma az egész vidéken, hogy csak triviális különbségek fedezhetők fel az egyes települések között. Röviden: a külső szemlélő számára, aki alkalmi, rövid látogatást tesz ezen a vidéken, az etnikai differenciálódás semmi jelét sem fogja látni, nem beszélve az etnikai határról.

Terepkutatásom során nekem is ez volt az első benyomásom. Természetesen tudtam, hogy a lapp terület szélén vagyok, de érzékszerveim azt súgták, hogy egy fjord menti norvég községben tartózkodom. Mindaddig, amíg meg nem tanultam olvasni a közösségbe történő szocializációm napi eseményeiből, amíg képessé nem váltam az etnikai elkülönülés helyi viszonyainak érzékelésére. Ezért most venném a bátorságot, és áttekintenék néhány, véleményem szerint kezdetben fontos mozzanatot, amikor is e folyamat során, önön vakságom miatt mentem el minden bizonnyal nyomasztó emlékű jelenségek mellett.

Kezdetben úgy tekintettek rám, mint valami norvég turistára, talán egy kissé szokatlan fajtára, mert hogy vadidegenek rendkívül ritka esetben látogatnak ide, pláne ha nincsenek határozott és megszokott feladattal ellátva. Olyan személy voltam, akinek a

közösség tagjai igyekeztek bizonygatni és erősítgetni norvég voltukat. Mindent megtettek, hogy megmutassák, menyire értenek a modern halászathoz, mezőgazdálkodáshoz, valamint olyan helyi közösségi eseményekről meséltek, amelyekről úgy vélték, hogy érdemben alátámasztják norvégságukat. Hangsúlyozták, hogy sokat utaztak, és hogy jól ismerik Norvégia egyéb részeit, s nem mulasztották el megemlíteni, hogy a településről egyesek olyan messzire telepedtek le, mint Oslo, Németország, Alaszka vagy Ausztrália. Ezen kívül hosszasan dicsérték házuk és háztartásuk magas minőségét, s istállóik színvonalát összemérték azzal, amit 1944/45-ös kitelepítésük folyamán láttak jóval délebbre. (A területet a németek 1944-ben felégették, a lakosságot evakuálták, de a településeket a háború után egy állami segélyprogram keretében újjáépítették, s a lakosságot visszatelepítették). A háziasszonyok büszkék voltak jól felszerelt konyhájukra. Olyan tisztaság uralkodott náluk, hogy az már-már túlzásnak tűnt, és órákon át szórakoztattak korszerű és kiváló háztartásvezetési szokásaikkal. (A helyi norvég közvélemény szerint a tisztátalanság a lappok egyik hiányossága).

Mindezt a helyi norvég nyelvjárásban mondták el, amit mindnyájan viszonylag jól beszéltek, tökéletesen azonban csak alig néhányan – ha egyáltalán valaki. A lapp nyelv struktúrája, bizonyos fokig, úgy tűnt, hatással van a beszédükre, s ez enyhén tört norvégot eredményezett náluk. Ez a jelenség a község azon háztartásaira is igaz volt, ahol már elhagyták a lapp nyelvet (lásd később).

A fentebb említett néhány beszélgetés-téma különös fontos volt a helybeliek számára. Ezek egyszerű, átlagos norvég beszélgetések során is hagyományos témák, és szociológiailag nem tekinthetők mérvadóknak. Mégis ezeknek a témáknak az ismétlődő felvetése, kombinálva azzal a ténnyel, hogy a népesség etnikai differenciáltságára vonatkozó témákat szemmel láthatóan kerülték, ténylegesen elvezettek oda, hogy az identitás megjelenítése folyamata élő részének tekintsem őket (vö. Goffman 1959). Ez még nyilvánvalóbbá vált számomra akkor, amikor a közösségbe való szocializációm következő fázisába lépett.

Fokozatosan hangsúlyozni kezdtem a lappok iránti érdeklődésemet, és óvatosan, de egyre konkrétabban bemutattam tanulmányaimat, és előadtam a könyvekből vett tudásomat erről a területről. Ezzel alapvetően megváltozott a rólam alkotott képük, s ha lehet még inkább különcnek kezdtek tartani. Mondanom sem kell, hogy érdeklődésem és kérdéseim a közösség legnagyobb részét feszélyezték. A fiatalok közül sokan hetekig elkerültek, s amikor küldetésemről rémhírek és pletykák terjedtek el, kellemetlen detektívnek néztek. Mások, láthatóan a középkorúak közül, bizalmukba fogadtak. Úgy vélekedtek rólam a lappok, mint valakiről, aki érzésük szerint nem áll hozzájuk ellenségesen, ezen túlmenően hasznos információforrásnak is tekintettek a szélesebb világról. (Természetesen más antropológusoknak is voltak hasonló tereptapasztalataik). Lassanként elfogadható idegenként kezdtek rám tekinteni, mint aki nem akar nemzetiségi viszályokat szítani, s az emberek fesztelenebbek lettek a velem való kapcsolatukban. Egyre kevésbé csináltak titkot abból, hogy mindennapi életükben szokás szerint lapp nyelven beszélnek, és amikor rájöttek, hogy egy egyszerűbb lapp nyelvű beszélgetésben részt is tudok venni, akkor olyan kapcsolatot teremtettünk, melyben nemzetiségi viszonyokat érintő kérdéseimet nyíltabban és egyenesebben tehettem fel, mint azelőtt. A beszélgetések témái, melyek szocializációm kezdeti szakaszában általánosak voltak, fokozatosan átalakultak s megvilágították a dolgok hátterét. Mindazonáltal, különálló háztartásokon és 3-4 fős kis csoportokon kívül sohasem sikerült az embereket rávennem arra, hogy erről a témáról nyíltan beszélgessünk. Nyilvános találkozásokon, mint például 10-15 fős partikon, a szatócsbolt előtt vagy a kikötőben várakozó kis csoportok körében kevés siker kísérte próbálkozásaimat.

Röviden összefoglalva elmondhatom, hogy terepmunkám első, puhatolódzó fázisában, amikor is eljutottam a szomszédos településekre, beleértve a járás adminisztratív központját is, végül levonhattam néhány következtetést az emberek viselkedése alapján, annak ellenére, hogy akkor még csak egy közönséges norvégnak tekintettek. Ezek a következtetések a következők voltak:

Egy helyi körzetben az emberek nagyon jól ismerik egymást, és egyaránt nagyon pontosan tudják, kik a lappok és kik a norvégok (finn kontra dáza, amelyek címkék a norvégban, illetve a lappban).

Ez persze tényleg csak a helyi körzetekben igaz, ami azt a területet jelenti, amelyben az egyes emberek személy szerint is jól ismerik egymást, egymás lakhelyét, örökségét, cselekedeteit és személyes hajlamait, mely kapcsolatnak az állandó interakciók és a kommunikáció az alapja. Ilyen módon a területet egy fix központtal kell elképzelnünk, amely fix pont eben az esetben az a fjord közösség, amelyre terepmunkám során összpontosítottam. A területnek ilyen meghatározás mellett látszólag nincs konkrét határa; személyes információk koncentrációját jele-

níti meg. A jelen konkrét esetben egy 30-50 km-es körzetben szórványosan elhelyezkedő apró települések halmazáról van szó, mely településeken a lakosság egy-két háztartásnyitól százig, vagy annál is több lélekig terjed, s ahol köztudomásúan vegyesen élnek lappok és norvégok, különböző megoszlásban. Az a fjord-közösség, amelyben dolgoztam, a lappok által leginkább lakott települések egyike volt, csupán 6 ember volt a 150 közül, aki norvégnak számított. Az adminisztratív központjában is csupán 20 norvég jutott 300 lappra, holott a járásban itt éltek a legnagyobb számban norvégok.

Ebben a fjord-közösségben a lapp volt a háztartás nyelve az ötven-egynéhány közül kb. negyvenben. Mind a tízben, ahol a norvégot használták, legalább egy személy beszélt lappul, és azt használta is társas érintkezéseiben. A családi közösségen kívül a lapp volt a kommunikáció nyelve egy szélesebb körben is, de a nyelvi viselkedés alapján a lapp amolyan titkos nyelvnek vagy kódnak tekinthető, és csak olyan helyzetekben használható, amikor megbízhatóan lapp identitású egyének vannak jelen.

E tények birtokában, melyek világosan jelezték, hogy a lapp identitás kérdése egy általánosabb problémakört érint, belekezdhettem egy szelektívebb adatgyűjtésbe, annál is inkább, mert realizáltam, hogy a közösségi tér ígéretes megfigyelési keretet fog tudni nyújtani.

Nem okozott meglepetést, hogy a fjordban élő legjobb lapp barátaim ettől fogva elkezdtek közelebb engedni

Politika és identitás

identitási dilemmájukhoz. Ez gyakran egy vallomás formájában nyilvánult meg arról, hogy mindazonáltal ők egyfajta lappok. Szüleik, nagyszüleik tőzegkunyhókban laktak, közülük néhányan még az 1930-as években is. Abban az időben még sokan lapp ruhákat hordtak, és a lapp lábbeli a második világháborúig általános viselet volt. Zaklatták őket azzal, hogy nem tudnak tökéletesen norvégul, az elbizakodott és arrogáns norvégokkal folytatott interakcióik során gyakran voltak kitéve bosszantásoknak és gúnyolódásoknak ilyen vagy olyan okból. Még azzal is meggyanúsították őket, hogy alacsony életszínvonaluk és ipari gyakorlatuk hiánya alsóbbrendű faji eredetükre vezethető vissza.[2] „A lappok buták kell, hogy legyenek", mondogatták. Bizonyára azt hitték, hogy az átlagos norvég ezen a véleményen van róluk. Az a siralmas kép, amelyet önmagukról megfogalmaztak, minden részletében a helyi norvégok által alkotott lapp megbélyegzés reflexiója volt.

Úgy tűnt: a dilemma leginkább 16-17 és 50 év közötti korosztályokban fejlődött ki az emberekben, s ahol a jelenség a legerősebb, egy pszichiáter valószínűleg azt mondaná, hogy a lakosságnak ez a része identitás-neurózisban szenved.

A vendégkapcsolatokról szóló cikkemben ecseteltem hogyan viselkednek az emberek ebben a fjordban a nomád lappokkal szemben. Kimutattam, hogy kapcsolataikban saját szokásaikat preferálják, szép, új, kényelmes házaikkal, tisztaságszeretetükkel és megfelelő norvég nyelvtudásukkal a fjordlakók nagyon hivalkodóan norvég identitás szerint cselekszenek. Ugyanakkor, világosan látható, hogy azon emberekkel való kapcsolatuk, akiket ők maguk dázáknak (norvégoknak) minősítenek, helyzetükből adódóan egy egész másfajta beállítást mutat.

Nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy dilemmájuk alapja az, hogy az imponáló anyagi és szociális javak elérése érdekében, valamint a társadalmi javakban való osztozkodás érdekében el kell feledjenek, vagy le kell vetkőzzenek bizonyos jellegzetességeket, amelyeket a norvégok a lappság jegyeinek tartanak.

Ezt bizonyos helyi ökológiai és társadalmi sajátosságok hátterének ismeretében lehet megérteni. A helyi források, a termőföldek mennyisége, és a helyi halászati terület nagyon korlátozott, szinte semmi lehetőséget nem ad a termelés skálabővítésére vagy növelésére. Az egyes háztartások költségvetésén felül (kivéve a helyi szatócsbolt tulajdonosának vagyonát) nem létezik egyéb tőke, és semmiféle egyesületi vagy együttműködési forma sem eresztett gyökereket, amely elősegíthetné a szociális differenciálódást a környező közösségekben.[3]

Csak nagyon kevés család tud vagy akar kizárólag a szomszédság és a rokonság, vagy a helyi halászat és kis mezőgazdasági vállalkozások korlátai között élni (egy-két tehénnel, vagy 4-6 juhval). Az önmegvalósítás széles köre ezért csak pályaválasztás útján, de legalábbis időszakos bérmunka vállalásával lehetséges a fjord-közösségen kívül, olyan körülmények között, ahol a norvégok a társadalmi partnerek, és ahol az ő birtokukban vagy irányításukban van a formális vagy az informális hatalom.

Eltekintve egy-egy nomád csoport tagjaival fenntartott vendégkapcsolattól, a fjordlakók közössége nem tart fenn kapcsolatot a belső területeken élő lappokkal. Soha nem járnak ott, és teljesen közömbösek a lappok kisebbségi problémáival kapcsolatosan, amely a médiában megjelenik, és kívül állnak a lapp mozgalom befolyásán is, amely az etnikai *esprit de corps* (testületi szellem) konszolidációján és népszerűsítésén fáradozik. Orientációjuk és társadalmi törekvéseik egy olyan területre korlátozódnak, ahol a szereplők norvég identitásúak, vagy

pedig ugyanolyan lehetőségek birtokában vannak, mint ők maguk.

Az eddigiek azt mutatják, hogy a kölcsönhatás itt három, egymástól elkülöníthető társadalmi szférában megy végbe, név szerint (1) egy közszférában, (2) egy zárt lapp szférában, és (3) egy zárt norvég szférában. Ezek mindegyike kapcsolatban áll bizonyos jellegzetes szabályokkal, kódokkal, témákkal, értékekkel, valamint a résztvevő szereplők nemzetiségének kombinációjával. Ezek a szférák általánosított formáikban közelítenek egymáshoz (mint egy etnikai örökség szervezeti eredménye) ebben a sajátos kettős kapcsolatban. A helyzetet illetően azonban az egyik vagy másik szférához tartozó viselkedési mód függ bizonyos meghatározható körülményektől vagy a lehetséges szituációktól is.

Ott van először is az interakciók közszférája a fjord közösségen belül. Az ebbe a szférába tartozó találkozások és események legtöbbjében a helyi norvégok vesznek részt. Ezek ritkábban nagy ünnepek, mint esküvők, temetések, keresztelők; többnyire viszont mindennapi rutin találkozások a településen belül. Minden, a helyi népiskolában formálisan megszervezett tevékenység is ide tartozik. Ezért nem okoz meglepetést, hogy az iskolán kívüli napi találkozások nagy része, amikor gyerekek és fiatalok vannak együtt, szintén ilyen közösségi túlszínezettséggel megy végbe: norvég nyelven beszélnek, a témák és az értékrendek pedig a közszféra szerintiek.[4]

A fjord-közösségben élő emberek úgy gondolják, hogy „szükséges", és ezért „helyes", hogy gyermekeikkel norvég nyelven beszéljenek. „Nem szabad, hogy olyan bénák legyenek, mint mi voltunk", mondják. Még ha nincs is jelen norvég nemzetiségű ember (a kereskedő egy helyi lapp) az emberek úgy tekintik, hogy a szituáció nyilvánosnak nevezhető. A kereskedő maga kétségtelenül egy hangadó, s ha valaki véletlenül lappul kérdez tőle valamit, nyersen válaszol norvég nyelven.

Politika és identitás

Mint már említettem, a hivatalos nyelv ebben az interakciós közszférában a helyi norvég dialektus. A témák, melyek körül ezek az interakciók koncentrálódnak a házimunka és a mindennapi élet problémái a fjord közösségen belül, valamint azon kívül, és az értékrend olyan, amely illeszkedik az észak-norvég partvidéki kultúrába.

Ha valaki ideiglenesen a fjordon kívül tartózkodik, akkor a norvégokkal szemben hasonló módon viselkedik, mint odahaza a közszférában. A helybéliek, legyenek azok norvégok vagy lappok, viselkedésükkel ennek a szférának a nyelvi formáját mutatják be, és amint az előbbiekben leírtam, megpróbáltak engem is ezekkel a konvenciókkal korlátozni mindaddig, amíg idegennek tekintettek.

A közszférát természetesen azon társadalmi jellemzők vagy viselkedési formák vonatkozásában is meg kell vizsgálni, amelyek azon kívül zajlanak. Ez a viselkedésmód elsősorban a lapp nyelv használata, másodsorban a témák, a sztorik, valamint az etnikai kettősség egyéb lehetséges mutatói, melyek úgy tekinthetők, mint a lapp identitás prezentálása. Egy norvég számára a maga norvégként való bemutatása, vagy az etnikai kettősségre való figyelem felhívása kevésbé szokatlan és némileg törvényszerűbb, mint egy lapp hasonló viselkedése, mialatt társasági helyzetekben, magától értetődő az ő szerepvállalása is, és párhuzamba hozható a norvégosító törekvésekkel. Hadd hozzak néhány példát a továbbiakban illusztrálás céljából.

Per, egy lapp férfi a fjord közösségből, aki tagja a járás iskolabizottságnak, mely bizottság rendszeresen ülésezik a járás adminisztratív központjában. Ezeken az üléseken azonban soha nem száll síkra egy lapp központú népiskola létrehozása érdekében. A helyi gőzös fedélzetén utazva sem említi soha útitársainak, hogy az állam a külső területek gazdasági felzárkóztatására indított programjában újból megfeledkezett a part menti lappokról.

Akkor miért elfogadott tény, hogy Per egy lapp? Hogy erre a kérdésre válaszolni tudjunk, el kell jutnunk azon jelek tünetegyütteséhez, amit a norvégok keresnek. Ezek a jelek vagy kép nagyon hasonló árnyalatúak ahhoz a megbélyegzés (stigma) kifejezéshez, amelyet Goffman használt (vö. Goffman 1963). Nagyon nagy számú jel létezik, és ezek egyenlőtlenül oszlanak meg az egyedek között. Per esetében felsorolhatunk néhányat a legfontosabbak közül: (1) Ő egy bizonyos közösségből származik, amelyet a norvégok egy bizonyos névvel illetnek, ami a keresztnevének egy enyhén elcsavart változata, amitől az egy ferde, derogáns élet kap. Mondhatjuk azt is, hogy gúnynevük által a lapp személyek kapcsolatba hozhatók bizonyos földrajzi területekkel. (2) Jellegzetes ún. lapp arcvonásai vannak. (3) Enyhén tört norvég nyelvet beszél. (4) Ritkán játszik aktív szerepet az iskolabizottsági üléseken. (5) Gyakrabban hiányzik ezekről az értekezletekről, mint a többi tag, és soha nem delegál maga helyett senkit. (6) „Kiszúr magával" olyan értelemben, hogy még az adminisztratív központban is rendszeresen látogat egy lappnak tekintett családot.[5]

Per és még néhányan a környékről az iskolabizottsági üléseket a norvégokkal való konfrontációnak értékelik. Egy átlagos norvég halász és a tanfelügyelő, akik sok szempontból különböznek, egy másik, alapvető értelemben mégis egy kategóriába tartozó

emberek. Per úgy gondolja, hogy ezek nála jobban ismerik az alkalmazható viselkedési formákat és az effektív cselekvési módokat, és ténylegesen jobban uralják a hivatalos nyelvet. Ők jogos identitásuk birtokában vannak, ami hatalommal rendelkező kezdeményezőkké teszi őket, míg ő maga pedig csupán valamiféle alárendelt idegen szerepét tölti be.

Az eddig mondottak alapján felvázolhatjuk a közszférában zajló interakciók néhány jellegzetes vonását. A legszembetűnőbb ezek között az a tény, hogy ezek az interakciók mindegyike a domináns norvég népesség

létesítményeiben és intézményeiben megy végbe. Az azonban eltúlzott axióma, miszerint a helyi lakosság két etnikai kategóriából áll, lappokból és norvégokból. Mivel a lapp identitás nyilvános megjelenítése nem jelent alternatívát, ebből következik, hogy ebben a szférában nincs olyan intézményesített interakció, amelyben a „lapp" státusz elfogadható szerepkörnek számít, azaz a lappság és a norvégság nem minősül komplementer, azaz kiegészítő státusznak. Az a tény tartja fenn az identitás kettősségének axiómáját, hogy az itt lakó emberek képesek egymást e két kategória alapján beazonosítani az életben betöltött bármely szerepük alapján. Ez a tény erősíti a jelek tünetcsoportjáról mondottakat, valamint azt az elképzelést is, miszerint a társadalmi tájképben a különböző identitások reflexióját láthatjuk. E háttér ismeretében megérthetjük, hogy lappnak lenni komoly korlátozást és megbélyegzést jelent olyan fokig, hogy a part menti lappok, amennyire csak lehet, elkerülik a helyi identitásuk szimbólumaira és jeleire utaló viselkedést.

Afféle nyilvános csetepaték a partvidéki lappok és norvégok között a mindennapi élet részei ezen a vidéken mindenütt, ahol emberek találkoznak, és együtt dolgoznak. Afféle hallgatólagos szerződés jött létre a megosztott identitásról, s mivel közösen elismerték a kapcsolatok gyakorlati tartalmát a közszférában, nem történnek súlyos törvényszegések. (A súlyosság mértéke természetesen helyzetmeghatározás tárgyát képzi). A látszólag problémamentes kapcsolattartás a közösségi szférában, vagy az a tény, hogy a kapcsolat egyáltalán fennáll, azt jelzi, hogy a közösségi találkozások összesített minősége kölcsönös egyetértést tükröz, és egy idegen szemében úgy tűnik, hogy a két fél megfelelően kommunikál.[6] Azonban mindegyik fél csak etnikailag zárt szférákban adja elő és vitatja meg a társas érintkezés nyelvi tartalmát az identitás tükrében. A legtöbb energiát a lapp zárt interakciós szféra megfigyelésére fordítottam, hiszen ezt csak a közszférához való viszonyában lehet értelmezni. A kettő közötti határmezsgyén, azaz a közszféra és az etnikailag zárt szféra létesítésének gyakorlatában tűnik ki az identitás szervező jelentősége legvilágosabban.

Úgy gondolom, támadható leegyszerűsítés lenne, ha kihagynánk a norvégok zárt szférájának teljesebb körű vizsgálatát, azaz többé-kevésbé elfogadnánk őket, és csak a lappokra koncentrálnánk. Amint azt a terepmunkám kezdeti szakaszának szocializációs problémáit taglaló részben már említettem, sikerült bekerülnöm ebbe az interakciós szférába, még ha nem is teljes jogú tagként, de legalább úgy, mint egy ártalmatlan megfigyelő. A lappok zárt szférája egybeesik a rokonsági és a szomszédsági kapcsolatokkal, de ezen kívül eső kapcsolatokat is magában foglal az egész szélesebb körzetből olyanokkal, akik lappként ismertek. Ebben a zárt szférában a lapp nyelv az interakciós kód; más nyelv használata negatív szankciókat von maga után, kivéve, ha fiatalokról van szó, akik egyáltalán nem vagy csak kevéssé ismerik a nyelvet. Ha tekintetbe vesszük a lappok részvételét a közszférában, és azt, hogy a szomszédok /rokonok/ barátok között előszeretettel a megbélyegző kódot (a lapp nyelvet) használják, világosan kitűnik, hogy a napi találkozások alkalmával a szituáció gyors megértése, valamint újra és újra meghatározása alapkövetelmény, mely kifinomult technikát igényel.

Előfordult, hogy a helyi norvégok egyike belépett egy újra meghatározott zárt szférába. Ekkor az emberek azonnal átváltottak a lappról a norvég nyelvre, és a beszélgetésük témáját módosították. A norvégok nemcsak hogy alacsonyabb rendűnek számítják a lapp nyelvet, de általában még illetlennek és kihívónak is ítélik, ha valaki azt használja jelenlétükben. (Minden norvég egynyelvű). Természetesen rendszeresen előfordul, hogy norvégok hallótávolságon belül vannak egy ilyen zárt szféra előadásán, így állandóan emlékeztetőt kapnak arról, hogy miféle emberek között élnek. A norvégok is befogadtak engem a saját zárt szférájukba, hogy „elmélyíthessem" a *lapp szindróma* megértését, ahogy ez az ő képzeteikben dominált, és hogy szembeállítsák ezt azzal, amit ők norvég jellemnek neveznek.[7]

Otthon a fjordban a változó kódok és témák technikája nem érzékelhető nagyon kényelmetlennek, a zárt szférában kezdeményezett interakció minden további nélkül folytatható egy későbbi alkalommal. Más körülmények azonban más megoldást követelnek. A társadalmi élet szempontjából meghatározó jelentőségű volt a fjordban közlekedő gőzhajó. Az emberek itt cserélték ki új híreiket és pletykáikat, itt találkoztak ismerősökkel és is-

meretlenekkel, norvégokkal és lappokkal vegyesen. Elvárható lenne, hogy az emberek ebben a helyzetben egy vagy akár mindhárom minőségben eszmét cserélnek: (a) mint utasok, a közösségi szféra által meghatározott módon, (b) mint norvégok, zárt szférát alkotva az utasok közösségén belül, és (c) mint lappok, szintén zárt szférát alkotva az utasok közösségén belül. Szinte alig észrevehető módon, mégis megfigyelhető volt egyfajta átmenet (a)-ból (b)-be és viszont (sokatmondó pillantások váltása, kínos hallgatások, vagy szóbeli fordulatok, azaz egyfajta metakommunikáció jelei a nyílt beszédben). Ugyanakkor félreérthetetlenül gyakori jelenség volt az (a)-ból (c)-be való átmenet és viszont. Egy kis hajó fedélzetén lévő tömeg azonban kevés lehetőséget biztosít a megfelelő elrendezésére, hogy a balesetek elkerülhetők legyenek. Amikor egy lapp az utas szerepét játssza lapp és norvég utastársakkal egyetemben, hajlamos arra, hogy átváltson a rokon/barát szerepre annak érdekében, hogy felvegye a kapcsolatot egy fél éve nem látott lapp személlyel. Szeretnék kölcsönösen üdvözölni egymást, és némi információt cserélni, és így elkülönülnek a közszférától. Ilyenformán két-háromfős csoportok néhány perces halk beszélgetést folytathatnak valamely folyosón, vagy szegletben, vagy akár a fedélzeten, ha nincs túl rossz idő. Ha egy norvég vagy egy bizonytalan identitású személy közeledik, a helyzet a következő pillanatban finoman átértékelődik közszférává, még mielőtt az alkalmatlankodó hallótávolságon belül érne.

A partvidéki gőzös fedélzetén lezajló interakció dinamikája a néhány kritikus pont illusztrációjaként szolgálhat. Egy átlagos, nyilvános szituáció megfelelő alkalmat kínál a norvégoknak arra, hogy megvalósítsák szándékaikat, s a norvég identitás ápolására sem kell különösebben törekednie. Egy lappot ugyanakkor kínosan érinthet, ha figyelmen kívül hagyja lapp útitársait, hiszen amennyiben következetesen mindig a közszféra kritériumai szerint cselekszik, akkor az ő rokoni/szomszédi/baráti kapcsolatai szenvednek csorbát; és ha figyelmen kívül hagyja a közösségi szféra közeledését a rokoni/szomszédi/baráti kapcsolatok kedvéért, akkor amolyan titkolódzó lappnak fogják tartani még akkor is, ha ügyesen figyel arra, hogy ne legyenek norvégok hallótávolságon belül.

A norvégok és a lappok e különbözőféle viselkedésmódjából logikusan levonhatunk néhány kulcsfontosságú megállapítást, melyek egybevágnak empirikus megfigyeléseimmel. Az utasok teljes tábora soha nem válik szét két, valamennyire is állandó csoportra identitási alapon, és sohasem figyelhető meg a közszférához illetve a lapp zárt szférához való tartozás jegyeinek egyidejű megjelenése.

Ha lapp és norvég identitású emberek jönnek össze valahol valamilyen célból, akkor a váltás a norvég nyelvű közszférából a zárt típusú, lapp nyelvű szférába mindig megtörténik, amennyiben a hallótávolság ellenőrizhető. Jó néhányszor megfigyelhettem egy munkavégzési jelenetet, amikor egy hajó szárított halért jött a fjordba. Öt-hat helybeli segített a munkában a háromfős norvég személyzetnek, akiknek a fő feladata a rakomány elrendezése volt a hajón. A rakpart mellett hosszában állt a hajó, vele párhuzamosan a rakparton pedig egy viszonylag nagy épület, ahol a szárított halat raktározták. A rakparton egymás között és a rakpart szélén a hajószemélyzettel való kapcsolatukban a helybeliek a norvég nyelvet használtak, a raktárépületen belül pedig lappot. Mindig váltottak, valahányszor átlépték az ajtót.

Láttuk, hogy a lappság társadalmi megbélyegzettsége miképpen viszonyul a közszférában való megnyilvánulásokhoz, és a saját, etnikailag homogén, zárt szférából való feltétel nélküli átfolyáshoz. Meg kell említenem még egy harmadik, viszonylag ritka variációt is, egy olyan helyzetet, amikor az egyik fél olyan mértékig megsértődött, hogy haragjában felad minden szerepjátszást, s ezáltal egyfajta interetnikus vita alakul ki. Ilyen vitákban szabályszerűen a norvégoké az utolsó szó, a lappok pedig a vesztesek. Engedjék meg, hogy egy pár incidenst áttekintsek, melyek ezt példázzák. Egy helybeli férfi, nyolc testvér egyike, tanárnak tanult. Pár évig jó pozícióban volt Kelet-Finnmarkban, amely körzetet úgy ismerik Nyugat-Finnmárkban, mint ahol a lappok vannak többségben. Amikor meghirdettek egy állást abban a fjordban, amelyből származott, megpályázta az állást. Ez bizony kihívást jelentett a norvég többségű iskolabizottságnak, mely ellenezte egy lapp tanár alkalmazását a lapp közösségben. Az volt a véleményük, hogy az előző norvég tanár sikeresen végezte a fjord norvégosításának munkáját, és féltek tőle, hogy az új tanár visszafordíthatja ezt a folyamatot. Egy iskolabizottsági tag állítólag nyilvános helyen úgy nyilatkozott, hogy „jobb, ha ott marad a lappjainál, ő tényleg az ottani feltételekhez való...". Végül nem kapta meg az állást.

A lappok soha nem kérdőjelezik meg nyilvánosan a norvégok hatalmának jogosságát, mellyel megszabják a viselkedési normát, például olyan kiemelkedő intézményben is, mint az iskolabizottság, vagy olyan nyilvános helyen, mint a partvidéki gőzös. De nem minden norvég bír egyforma hatalommal ahhoz, hogy meghatározza a

helyzeteket, és szabályokat állítson fel. Egy ember, aki beházasodott a fjord közösségbe, jól példázza ezt a helyzetet. Ő nagy arroganciával hangsúlyozta norvégságát, és a szomszédos lappokról terjesztett pletykákkal foglalta el magát. Ez a viselkedésmód a fjord lakosainak többségét irritálta, és ha véletlenül egyedül volt a többségben lévő helyi lappok között, az ő helyzetmeghatározását és szerepjátszását biztos hogy semmisnek vették. Egyik nap egynéhány lapp társaságában elindult, hogy egy kis hidat építsen egy patakon. Mint általában, ő tartotta magát az egyetlen szakembernek a csapatban, a többiek azonban ezzel szembeszálltak, és komoly vita kerekedett. Amikor a kenyértörés nyilvánvalóvá vált, a lappok átváltottak lapp nyelvre, és folytatták a munkát saját tervük szerint. A norvég magából kikelve és öklét rázva fenyegette a többieket, de azok frontja töretlen volt. Néhány óra múlva elege lett, elhagyta a helyszínt, és nagy fennhangon az ismert észak-norvég lakonizmus igazát bizonygatta, miszerint „nagy a különbség az emberek és a lappok között" (Det er forskjell på folk og finn). Ez az incidens példázza azt a ritka helyzetet, amikor a lappok „etnikai szolidaritása" nyilvánossá válik.

Bár ritkán fordulnak elő, de az ilyen incidensek határozott és hosszantartó hatást fejtenek ki a közösségben. Emlékeznek rájuk, emlegetik, idézik őket etnikailag homogén, zárt szférákban, és a norvégokat arra kényszerítik, hogy féltékenyen keressenek minden lapp önteltségre mutató jelet, míg a lappokat minden egyes incidens arra emlékezteti, hogy legyenek óvatosabbak a közösségi szférában játszott szerepükkel. Ezért törekednek a lappok a közösségi szférában játszott általános szerepre, mert ezzel elkerülhetik a provokációkat. A lapp ember leggyakrabban a passzív partner szerepét játssza, vagy megadja a norvégok extravagáns szereplésének támogatását azzal, hogy szolgálatkésznek és odaadónak mutatkozik. Ha előre érzi, hogy konfrontációra kerülhet sor, melynek középpontjában az ő identitása lehet, hajlamos a visszahúzódásra, személyek kerülésére, sőt, munkahely-változtatásra is.[8]

A közszféra interakciói folyamatosságának ténye jelenti azt, hogy a kapcsolatok a megosztott identitásról vallott közös és valódi egyetértésen alapulnának. Ez könnyen megtéveszthet minket, de észre kell vennünk, hogy a közszféra örökölt minősége az, amely nem ad lehetőséget a lappoknak, hogy olyan viselkedést mutassanak, amely lapp identitásukból fakad, anélkül, hogy társadalmi presztízsveszteség érné őket. Ezt a viselkedésformát csak a zárt szférákban mutatják, ott, ahol a nyilvános kapcsolatok társadalmi veszélyei és vereségei alapos felülvizsgálaton esnek át, ahol ezek némelyike kibővül, kiigazítást kap, és – legalábbis ideiglenesen – kevésbé súlyossá formálják megosztva balszerencséjüket más lappokkal. Több órát szentelnek az egymással való beszélgetésre. Például amikor egy felnőtt férfi hazaérkezett egy két-három hónapos, a közösségen kívül végzett munkából, belehuppant a karosszékbe a konyhában, és kibuggyant belőle, hogy „De jó végre megint itthon lennem, és lappul beszélnem, és nem kell örökké arra vigyáznom, hogyan fejezem ki magam norvégul". Egy másik lapp a főnökére panaszkodott (ez is olyasvalami, amit szemtől szembe sohasem tehetne meg), aki a legrosszabb munkát adta neki, és célzásokat tett rá, hogy ő lapp, miután úgy találta, hogy a munka nincs rendesen elvégezve. Mások régi történetekkel válaszoltak, és a társalgás így folyt tovább és tovább.

Láthattuk, hogy hogyan identifikálják egymást az emberek a nyilvános szférában, intézményes körülmények között, és hogy a lappok miképpen juttatják időről időre kifejezésre identitásukat ezeken az intézményeken kívül. Azt is láttuk, mennyire indirekt szankciókról van itt szó, amelyek a jövőbeni szerepjátszás dilemmájának megelőzésére irányulnak, nem pedig direkt szankciókról, amelyek korlátoznák a lappok nyilvános szituációkban játszott konvencionális szerepét, melyek inkább új formában való megjelenését segítenék elő. Mindez szembeállítható Finnmark belső területein tapasztalható, a két etnikai kategória között világosan kivehető társadalmi konfrontációval (vö. a kliensek mobilizálása a vállalkozók esetében, vagy a pluralizmus programadó idealizálása, amely a nativista lapp mozgalom alapja). Ott a lapp identitás nemcsak, hogy meghatározó szereppel bír a nyilvános, interetnikus, közösségi viselkedés mindennapi rutinjában, hanem kívánatos és meghatározó lett a formálisabb társadalmi szektorokban is, tehát jelen van a járási elnökségekben, bizottságokban és a felsőbb közigazgatási egységekben is. Ezen kívül szerepet kap a tömegtájékoztatásban és az önkéntes egyesületekben, valamint kifejezésre jut a lapp nemzeti jelképek növekvő kultuszában mint a nyelv, a népdalok, a viselet és a kultúrtörténet.

A belső területek ezen általános képével összehasonlítva a part menti területek lapp identitása igen korlátozott szervezőerővel bír. Csak zárt szférákban jut meghatározó szerephez, melyek a korlátozott tér és idő védelmező kényszere alatt jönnek létre. A lappok együttműködő aktivitása a belső területeken közügy, mely maximálisan lehetőséget teremt a lapp értékek kihasználására és védelmük biztosítására; azonban a partvidéken, a zárt

szférák létrehozása érdekében végzett idő- és térmanipulációk, valamint mindazon események, amelyek ezekben a zárt szférákban végbemennek, inkább rejtegető, esetleg fenntartó eszköze egy olyanfajta fogyatékosságnak vagy megbélyegzettségnek, melyből nincs kiút.

Dolgozatomban az interakciók szférája kifejezést használtam arra, hogy kifejezzem a „közélet" illetve a „rejtett lapp élet" közti különbséget. E kifejezés alternatívájaként használhatjuk a hálózat (network) kifejezést, amennyiben a hálózatot mint kapcsolatok mezejét határozzuk meg, amelyben csereképes értékek áramlanak, másképp mondva viselkedési minták széles értelemben vett cseréje zajlik. A hálózatok tehát a lakossági csereértékek helyi elosztásának következményeképpen jelennek meg.

Az ilyen értelemben vett csereértékek részei a társadalmi tájképnek (eredet, rokonság, fizikai jelleg, stb.), és nyomon követhetők az emberek viselkedésmódjában (nyelvtudás, szerepvállalás, stb.). A lappok csereértékeire hatással lehet még a zárt szférákból való kiszivárgások, valamint az alkalomszerű etnikumközi viták. A lapp hálózat létezését az is szükségessé teszi, hogy vannak olyan csereértékek, amelyeket csak bizonyos személyeknek, azaz csak azonos identitással rendelkezőknek lehet továbbítani, míg a nyilvános hálózat olyan kapcsolati tartalmakra utal, ahol a csereviszony túlmutat az etnikai identitáson, magába foglalva mind a norvégoknak, mind a lappoknak egy részét.

Mindkét fél úgy próbál viselkedni, mintha „nem számítana" az, hogy ki milyen nemzetiségű, holott azon paradox helyzettel állunk szemben, hogy éppen az etnikai státusz az, amely korlátozza a közösségi hálózati kapcsolatokat, noha azoknak egyúttal alapjául is szolgál. Ebben a hálózatban a különböző identitású emberek konvencionális és szűken értelmezett kettős szerepben, vagy csoportszerepben érintkeznek, és felállíthatnak bizonyos kölcsönös „egyezségeket" gyakorlati és közvetlen célok elérése érdekében. Például nagyon valószínűtlen, hogy egy norvég kereskedő akadályozná a vásárló-kereskedő kapcsolatot amiatt, mert tudja, hogy a vásárlója honnan való; vagy mert észreveszi nyelvtani hibáit, amikor az érdeklődik egy árucikk iránt. Egész más a helyzet olyan típusú kapcsolatok esetén, amikor a résztvevők „teljes személyiségükkel" vannak jelen. Mindent összevéve ilyen intim kapcsolatok csak azonos identitású személyek között elfogadottak. Egy helyi körzeten belül egy lapp is létrehozhat ilyen kapcsolatot egy norvéggal. Akik jól beszélik a norvég nyelvet, és külső megjelenésük is norvégos, azoknak jó esélyük van erre, különösen, ha hajlandók megszakítani intim lapp kapcsolataikat. Ez azt mutatja, hogy az ilyen kapcsolatokban az etnikai idiómák jelentősége megnő a csereértékek között. Hogy folytassam a fenti példát: a kereskedő lánya valószínűleg nem menne feleségül a megbélyegzett lapp közösség valamely tagjához, aki ráadásul lapp arcvonásokkal bír, és nyilván nyelvtani hibákat is elkövet.

Olyan terminusokban, mint „körzet" és „társadalmi tájkép" magától értetődően benne foglaltatik, hogy a csereértékek részben a helyi tudás és értékrend függvényei, és ezért csak helyi érvénnyel bírnak. Így a kitörés lehetősége az elköltözéssel javítható.[9] Ha egy személynek sok csereértéke van, és egy norvég településen akar letelepedni, a saját eredeti körzetén kívül bizonyára nagyobb lehetőségei vannak arra, hogy bizalmas és sokrétű kapcsolatot hozzon létre és tápláljon norvégokkal. Az eddig bemutatott tapasztalataim egyúttal történelmi értékű bizonyítékai is annak, hogy e jelenkori események hosszú távon az asszimiláció (norvégosítás) egyenes folyamatát jelenítik meg. Ez a hosszú távú folyamat, amely egész lapp települések homogenizálódása, megbélyegzett voltuk eltörlésének irányában hat, természetesen összetettebb és bonyolultabb probléma, mint individuumok ex area norvégosodása. Én magam nem végeztem terepmunkát olyan településen, amit korábban – mondjuk száz éve – lappnak tekintettek, ma azonban már norvég; de ilyen településekről van tudomásom. Ezekről a folyamatokról csupán jelen kutatásom alapján tudok nyilatkozni.

Mindaddig, amíg az emberek viselkedése egy kettős kognitív rendszert erősít a helyi norvég lakosság körében, úgy tűnhet, hogy a lapp zárt szférák szükségszerű megoldást jelentenének egy sor dilemmára. Ez a rendszer az identifikáció és a megbélyegzés egyfajta módszerét is kialakítja. A lapp fjord-közösség tagjai, a norvégok által meghatározott nyilvános hálózatban való részvétel utáni sóvárgásukban mindent megtesznek, hogy magukat annak teljes jogú, felnőtt tagjaiként mutathassák be. Sok család még olyan drasztikus elhatározásra is jutott, hogy gyermekeit nem engedi lappul tanulni. Előreláthatólag amilyen mértékben tökéletesítik nyelvtudásukat, ugyanolyan mértékben fog csökkenni az etnikai önazonosságukkal összefüggő viselkedésminták kényszerítő hatása, ami viszont a szankciók csökkenéséhez vezet. Hasonlóképpen azt is feltételezhetjük, hogy csökkenni fog a lapp hálózat fenntartásának szükségessége, mint az elsődleges intim kapcsolatok szférája, ahol társadalmi költségeket meg lehet osztani.

Ez a fajta viselkedésmód azonban nem csak mostanság jellemző erre, az önazonosítás helyi jellemzőinek hatását tükröző körzetre vagy közösségre. Számos dolog befolyásolja még, például a lappság nyilvános kiállásának sokrétűsége a járás belső területein. Mivel a lappok fizikai, leszármazási képe összekapcsolódik bizonyos viselkedésmóddal, azt gondolhatnánk, hogy az általunk tárgyalt településen a lappok megbélyegzése valamilyen csökevényes formában még akkor is érvényesül majd, amikor már teljesen elhagyták a lapp nyelvet, elismerve ezzel a belső területek virágzó lapp kulturális életét.

Ami dolgozatomban e hosszantartó folyamatról elhangzott, az csupán puhatolódzás, és megvannak a nyilvánvaló korlátjai. De az etnikai megosztottság hosszú távon való fennmaradásán bizony akkor is el kell gondolkodnunk. Ez valami olyasmi, ami általában nem szembeötlő a terep-megfigyelés mindennapos helyzeteiben. Pontosan ilyen fajta anyagokra alapozva az volt a legfőbb célom, hogy olyan etnikumközi kapcsolatokat vizsgáljak, ahol direkt etnikai alapon nem kerül sor hivatalosan interetnikus kapcsolatok szervezésére a lakosság körében, de amelyeket mindazonáltal ők maguk kialakítanak. Bizonyos értelemben az árnyjátékhoz hasonlít: a színészekre érvényes viselkedési formák csak akkor válnak érthetővé, ha feltárjuk és rendszerezzük a helyi értékeket és a szankciókat. A viselkedési formák lehetnek „objektívek", mint például a nyelv, vagy lehetnek az etnikai viselkedés – mint szerepvállalás – általános

Politika és identitás

jellegének következményei. A különböző identitások szervezeti potenciálja világosan megnyilvánul a mindennapi élet szféráiban.

Szem előtt kell tartanunk, hogy az általános lokális ökológiai és társadalmi jelleg az, ami biztosítja azt a jelentős hátteret, melyben a lapp-norvég etnikai dichotómia értelmezhető. Az etnikai identitás szervezeti potenciáját a helyi körülmények határozzák meg. Így a Falkenberg (1964) által leírt lokális kontextus egészen más modellt generál a rénszarvastartó lappok és a marginális norvég farmerek közötti interetnikus kapcsolatokban.

Fordította: Jacsev Nikolai

JEGYZETEK

1 Néhány helyen, mint pl. azon a fjordmenti településen, ahol terepmunkám során magam is többnyire tartózkodtam, mégiscsak megfigyelhető bizonyos koncentrálódása annak, amit jelenleg a lapp fizikai típus jellemzőjeként értelmezhetünk.

2 És voltak még más titkaik is, melyeket most már elárultak nekem: ragaszkodtak lappnak tekintett edényeikhez, némely idősebb emberek jobban szerettek kézzel enni, és ez utóbbiak közül három-négy lapp mokaszint hordott (de csak odahaza). A legtöbb ember pénzérméket és amuletteket rakott új házuk alapjába, és varázsigéket szoktak mormolni, amikor Újév után először kivetik a hálót, vagy amikor az első zsákmányt levágják, stb.

3 Időszakonként történtek kísérletek különböző helyi nemzetiségi szövetségek létrehozására és fenntartására bizonyos a század elejétől fogva, melyeket általában tanítók vagy más dázák propagáltak. Ezek a próbálkozások azonban rövidéletűeknek bizonyultak. Ez ellentétben áll a Robert Paine által egy másik partmenti lapp fjordról bemutatott anyaggal (vö. Paine 1963, 1965).

4 Az iskola kizárólag azokat a kommunikációs értékeket célozza meg, amelyek egy idealizált norvég társaságban jelenleg élnek, és generációkon keresztül az volt a ki nem mondott (bár időnként leplezetlenül ki is fejezett) célja, hogy elnorvégosítsa a lapp közösségeket (Dahl 1957). A norvég tanítók és az a kevés számú norvég, aki benősült a közösségbe, mindig felvállalta a norvégosítás ügynökének szerepét, azaz ők határozták meg a közösségi szféra viselkedési mintáját.

5 Csak nagyon kevés felnőtt lapp személy van, aki nem mutatja az 1-2-3 és 6. stigmák jelét: rendszerint mindenkire jellemző mindegyik. Ráadásul a helyi norvégok erősítik a szindrómát, pl. olyan konkrét viselkedési formákra hivatkoznak, amelyek demonstrálják, hogy a lappok titkolódzók, babonások, ostobák, stb.

6 Ténylegesen, ha az idő függvényében figyeljük, könnyen megláthatjuk, hogy a közszféra az utolsó generációban új méreteket öltött. Ez, természetesen, a hosszú távú irányjelző folyamat indikációja, amit asszimilációnak hívunk.

7 Egyikőjük például így beszélt a házépítésről: „Meggondoltam magam, s nem fogadtam el azokat a szabványos háztervrajzokat. Sokkal több pénzembe került, de meg akartam nekik mutatni, milyen egy igazi ház, és hogy van berendezve". Ő volt az egyetlen, aki a teljes háza alatt beton pincét alakított ki. A házat egy magaslatra építette, és az alsó részét erőteljes rózsaszínre festette. „Természetesen – mondta – az embereknek itt most jó házaik vannak (nem is hinné, hogyan éltek a háború előtt), de ne feledje, hogy a hatóság erőltette rájuk ezeket a házakat; ha visszajön ide pár év múlva, meg fogja látni, hogy tartják őket rendben!"

8 A norvégok azonban megfontoltan viselkednek a nyilt szférában. Nem egyszer megjegyezték: „Igen, ez egy lapp, de ez rendes". Egyszer egy tanár így beszélt: „Tudom, hogy sok tanítványom lapp, de természetes taktikám, hogy ezt nem veszem észre."

9 Ilyen migráció főleg fiatal, még nem házas emberek esetében fordul elő, de nem olyan mértékű, hogy a település elnéptelenedését idézze elő.

IRODALOM

DAHL, Svend 1957 Vitenskapshistorie. Bokhistorie / utgitt av Nordisk vitenskapelig bibliotekarforbund ; under redaksjon av Svend Dahl. *Videnskabshistorie, boghistorie. Nordisk håndbok i bibliotek-kunnskap.* B. 1-2, Oslo, Cappelen.

DAHL, Svend 1941–43 Danmarks kultur, ved Aar 1940 / udg. af det Danske Selskab, under red. af Svend Dahl. *Den videnskabelige kultur.* Volum: 7. Oslo.

FALKENBERG, Johannes 1979 *Om øremerking av rein hos Røros-samene.* Oslo.

FALKENBERG, Johannes 1984 *From nomadism to permanent settlement among the Sami of the Røros region* (1890s–1940s). Riepmocála, Oslo, Novus.

FALKENBERG, Johannes 1941 *Bosetningen ved Indre Laksefjord i Finnmark: optegnelsen fra 1938.* Bidrag til finnernes bygdehistorie og etnografi. Oslo.

Politika és identitás

GOFFMAN, Erving 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Doubleday.

GOFFMAN, Erving 1963 *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings.* New York.

GOFFMAN, Erving 1963 *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity.* New York.

MOERMAN, P. A. 1971 *Methodical tactical planning.* Tilburg University Press.

NADEL, Siegfried F. 1947 *The Nuba: an anthropological study of the hill tribes in Kordofan.* London: Oxford University Press.

PAINE, Robert 1963 *Coast Lapp society.* Tromsø museum, Universitetsforlaget, 2 bind.

PAINE, Robert 1965 *Tromsø museums skrifter.* Tromsø: 1957–1965.

Thomas Hyllard Eriksen

Etnikai osztályozás: mi és ők*

„Jó családból származott, enyhén olívaárnyalatú bőre és nagy hullámokba tekeredő haja volt („jó" haj, Miss Henry így gondolt rá; mint a nyugat-indiai színes bőrű középosztály tagja, az emberi hajról mint „jóról" vagy „rosszról" gondolkodott – néha mint „jóról" vagy „keményről"; a „jó" haj az, amelyik európainak néz ki; a „rossz" vagy „kemény" haj a gondör, negroid típusú).

Edgar Mittelholzer (1979:58)

Az etnikai hovatartozás első ténye szisztematikus megkülönböztetés alkalmazása a kívülállók és beavatottak között; a Mi és az Ők között. Ha egy ilyen elv nem létezik, nem létezhet etnikai hovatartozás, mivel az etnikai hovatartozás feltételez egy intézményesült kapcsolatot körülhatárolt kategóriák között, amelyeknek a tagjai egymást kulturálisan különbözőnek tekintik. Ebből az elvből az következik, hogy két vagy több csoport, akik magukat különbözőnek tekintik, megpróbálnak esetleg még hasonlóbbakká válni és egyidejűleg még többet törődni a különbözőségükkel, ahogyan növekszik a hallgatólagos kapcsolatuk. Így az etnikai hovatartozás a társadalmi kapcsolatok által jön létre. Ez a fejezet ezen kapcsolatok folyamatainak általános szempontjait fogja bemutatni. Habár az etnikai hovatartozást nem individuális cselekvők hozzák létre, az egyidejűleg elláthatja a cselekvőket jelentéssel és szervezeti csatornákkal, hogy követhessék a kulturálisan meghatározott érdekeiket. Nagyon fontos, hogy tisztában legyünk ezzel a kettősséggel.

A város ökológiája

A komplex soketnikumú társadalmakról szóló legkorábbi empirikus kutatásokból néhányat a chicagói iskola néven ismertté vált csoport végezett el, amely csoport egyesített városszociológusokat csakúgy, mint kulturális antropológusokat (Park, 1950; cf. Hannerz, 1980). Az 1920-as és 1930-as években Robert Park és társai által vizsgált fő problémák egyike az volt, hogy hogyan lehetséges az, hogy az etnikumok megkülönböztethetőek maradtak az amerikai városokban – és hogy milyen mértékig maradtak azok az idők során. Más szóval, a folytonosságot és a változást vizsgálták az etnikai viszonyokban. Parknak és kollégáinak köszönhetjük olyan fogalmak elterjedt használatát, mint a kultúraátvétel vagy az „amerikai olvasztótégely". Kultúraátvételen a bevándorlók új kulturális környezetükhöz való alkalmazkodását értették. Ez történetesen vezethet, de nem feltétlenül vezet teljes asszimilációhoz vagy az etnikai megkülönböztetettség elveszítéséhez.

Park a várost egyfajta ökológiai rendszernek tekintette saját belső di-

* A fordítás az alábbi alapján készült: Eriksen, Thomas Hyllard (1993) Ethnic classification: Us and Them. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives.* London: Pluto Press, 2. fejezet, pp. 18-32

namikával, különböző lehetőségeket és kötöttségeket hozva létre a különböző egyének és csoportok számára. Eközben magában foglalt több különböző „társadalmi világot" osztályok és „faj" vagy etnicitás alapján. Ezek a társadalmi világok megegyeztek a megkülönböztető fizikai szomszédságokkal, amelyeket a gazdasági forrásokhoz való egyenlőtlen hozzáférés éppúgy megosztott, mint az etnikai különbségek. Gazdasági adaptáció és etnikai identitás kombinációja így olyan „természetes térségeket" hozott létre, mint „Little Sicily" (Kis Szicília) vagy „Black Belt" (Fekete Öv) Chicagóban, többé-kevésbé élesen megkülönböztetve egymástól a munka elosztásában elfoglalt saját helyük és lakóik kulturális identitása alapján. A gazdasági, politikai és kulturális források nagymértékben egységesítettek minden egyes etnikai alrendszeren belül, így az egyén az etnikai hálózatokon keresztül sokat elérhetett a céljai közül. Az egész rendszeren belüli mobilitás a kultúraátvétellel volt elérhető – a fehér, angolul beszélő többség értékeinek és életmódjának átvételével – ami azonban az egyének és csoportok gazdasági sikerén múlott. „A 'faji kapcsolatok' jellegzetes körforgása", – jegyzi meg Ulf Hannerz (1980:44) a chicagói iskola egy értékelésében – „az izolációtól a versengésen, a konfliktuson és az alkalmazkodáson keresztül elvezet az asszimilációhoz".

Park művének egyik legfontosabb tétele, hogy minden társadalom egy többé vagy kevésbé sikeres olvasztótégely, ahol a különféle populációk összeolvadnak, kulturálisan hasonulnak és végül asszimilálódnak, különböző mértékben és különböző módokon, a gazdasági és a politikai rendszerekben elfoglalt helyük függvényében.

Az olvasztótégely-metafora

A chicagói iskola által vizsgált interetnikai kontextusok ideiglenesek, újonnan létrehozottak és talán atipikusak voltak. 1900-ban Chicago lakosságának majdnem 80%-át bevándorlók és azok gyerekei tették ki; az 1930-as évekre a lakosság mintegy 35%-a volt külföldi születésű. Az 1960-as, 1970-es években bekövetkezett „etnikai megújulást" követően közhellyé vált az olvasztótégely-metafora fogalmát azért kritizálni, mert állítólag empirikusan volt elhibázott, amikor az etnikai hovatartozás kimúlását jósolta. Ami azt illeti (tényleg, valóban etc), a kritikusok továbbra is fenntartanák állításukat, hogy a sokféle etnikumok soha nem olvadtak egybe, és valóban, a köztük lévő különbségek, a kölcsönös alkalmazkodás két vagy több generációja után mintha még hangsúlyosabbakká váltak volna.

Ez a fajta fejlődés (vö. 7. fejezet) nem lett volna érthetetlen Park számára. Ő azt hangsúlyozta, hogy az etnikai hovatartozás és az etnikai konfliktusok (vagy a faji előítélet) a csoportok közti kapcsolatok egy aspektusa volt, és hogy ezt egy kölcsönös egyensúlyozás létező ökológiai mintájának valós vagy

MÁSOK ÁLTAL LÉTREHOZOTT SZTEREOTÍPIÁK	
Kreolok	Lusták, vidámak, gondatlanok
Hinduk	Fösvények, tisztességtelenek, keményen dolgozók
Moszlimok	Vallási fanatikusok, nem-keveredők
Kínai-mauritiusiak	Mohók, szorgalmasak
Francia-mauritiusiak	Snobok, dekadensek, nem-demokratikusak
Színesek	Okosak, önteltek, túl ambiciózusak
SAJÁT MAGUKRÓL KIALAKÍTOTT SZTEREOTÍPIÁK	
Kreolok	Vidámságkedvelők, jószívűek, barátságosak
Hinduk	Érzékenyek, törődnek a családdal
Moszlimok	Egy büszke, terjeszkedő kultúra tagjai
Kínai-mauritiusiak	Okosak, szorgalmasak
Francia-mauritiusiak	„Igaz mauritiusiak", méltóságteljesek
Színesek	„Igaz mauritiusiak", intelligensek

2.1 Táblázat: Mauritiusi etnikai sztereotípiák. Forrás: Eriksen, 1988.

képzelt fenyegetettsége váltotta ki. Más szóval, egy etnikum társadalmi mobilitása – felfelé vagy lefelé – a többi csoporttal való viszonyban feszültséghez vezetne.

Park az etnikai kategorizálás cseppfolyós jellegével is tisztában volt. Ahogy az egyén mozog a társadalmi kontextusok között a városi élet áradatában és múlékonyságában, úgy változik etnikai tagságának a relatív fontossága. Így „egy egyénnek lehet több 'énje' is, annak megfelelően, hogy milyen csoportokhoz tartozik és hogy ezek a csoportok milyen mértékben izolálódnak a többi csoporttól" (Park, 1955 [1921], idézi Lal, 1986:290).

Ezek és a chicagói iskola ehhez kapcsolódó meglátásai az etnikai hovatartozás tanulmányozásában tartós értékűnek bizonyultak: megmutatták, hogy az etnikai kapcsolatok cseppfolyósak és forgathatók; hogy a jelentőségük a szituáció függvényében változik; és hogy minden eredetiségre és kulturális gyökerekre való igényük ellenére az etnikai identitások manipulálhatók és befektethetők a modern társadalmak gazdasági versenyébe. Ahogy most látni fogjuk, azok a következtetések, amelyekre a chicagói iskola jutott és amelyek azzal nagyban összeegyeztethetőek, nem sokkal később, a törzsiség és Dél-Afrika urbanizációjának inter-etnikai viszonyainak antropológiai tanulmányozásakor újra felmerültek.

A kulturális különbség kommunikálása

Az etnikai hovatartozást létrehozó csoportok közötti kapcsolatok számos tényező eredményei lehetnek, mint például a népességnövekedése, a kereskedelmet elősegítő új kommunikációs technológiák létesítéséé, új csoportok felvételéé a termelés és csere kapitalista rendszerébe, politikai változásé új csoportok belevegyítésével az egyszerű politikai rendszerbe, és/vagy a migrációé. A következő vizsgálatok ezek közül a folyamatok közül mutatnak be néhányat.

Az 1930-as években egyre növekedett a rézbányákban végzett munkára való igény Észak-Rhodesia (a mai Zambia) Rézöv[1] néven ismert részén. Ez elindított egy migrációs hullámot a vidékről a bányavárosokba, és a munkások nagy barakkokban telepedtek le. Ezen munkások szociális helyzetében több fontos változás következett be. Korábban vidéki városokban éltek önfenntartó farmerekként; most túlnyomóan monetáris gazdasággal városokban bérmunkások lettek. Korábban a legtöbb esetben a társadalmi szervezeteik rokonságon alapultak, míg most mint individuumok kötődtek a bányászati vállalathoz. A legtöbb munkás egyedül élt a barakkokban. Ha házasok voltak, a családjukat otthagyták a faluban, legalábbis az első években. Végül, egy jóval nagyobb méretű és jóval komplexebb társadalmi rendszer részei voltak, mint korábban. Míg mint falusiak többé-kevésbé önellátóak voltak és csak szórványos kapcsolatban álltak más etnikumok tagjaival, városlakókként folyamatos interakcióban voltak a sajátjuktól eltérő etnikumú egyénekkel. Megosztották a szállásukat, a munkahelyüket és a szabadidős létesítményeket is másokkal. Néhány városban „törzsek" tucatjai jelentek meg.

Az urbanizáció folyamatát antropológusok a lusakai Rhodes-Livingstone Intézet módszerei alapján kutatták. A legjelentősebbek ezek közül Godfrey Wilson, Max Gluckman, J. Clyde Mitchell és A. L. Epstein. Ezt a csoport ma manchasteri iskolaként ismert, tagjainak University of Manchasterhez történő későbbi csatlakozása miatt. Néhány tanulmányuk, közöttük Wilson *Essay on the Economics of Detribalization* (G. Wilson, 1941–42) című műve csaknem kizárólag a változásról, míg mások, mint például Mitchell *The Kalela Dance* (Mitchell, 1956) című monográfiája, a társadalmi és kulturális változást és folyamatosságot vizsgálták. Míg Wilson a látottakat a *törzsközösség felbomlásaként* értelmezte, addig Mitchell amellett érvelt, hogy az *újratörzsiesülés* (amit mi ma etnikai hovatartozásnak hívnánk) egy formája ment végbe a bányászvárosokban.

Bár a rokonsági alapon szerveződő csoportok és „törzsek" a városokban gazdasági szempontból relatív jelentéktelenek voltak, a csoporthoz való tartozás nagy hangsúlyt kapott, a túlkommunikáltságig (Goffmann, 1959) a nyilvános rituálékon csakúgy, mint a mindennapi interakciók során. Ez azt jelenti, hogy az etnikai hovatartozást szándékosan fitogtatták. Más többetnikumú helyzetekben az etnikai hovatartozás inkább alulkommunikált lenne, ami azt jelenti, hogy a résztvevők megpróbálnak minél kisebb jelentőséget tulajdonítani neki, ahelyett, hogy a szituáció fontos szempontjává tennék.

Habár az emberek a városokban társadalmilag nem voltak törzsi vagy etnikai vonalon megszervezve, erőteljesen öntudatossá váltak saját etnikai hovatartozásukat illetően, a másokkal való kiterjedt kapcsolatteremtés körülményei között. Kifejlesztettek sztenderdizált módokat arra, hogyan viselkedjenek egymással szemtől szemben, és társadalmilag és szociálisan igazodtak az etnikai térképekhez, amelyek meglehetősen fölöslegesek lettek volna a falu körülményei között, ahol az emberi kontaktusok nagy része etnikumon belüli volt. A városi környezetben kifejlődött társadalmi alrendszerek közül sok, mint például a klubok vagy a sörcsarnokokban össze-

gyűlő rang szerinti csoportok, etnikai hovatartozáson alapult.

Mitchell (1956) egy ilyen új szituációra összpontosít, a kalela táncra. Minden vasárnap délután járták el Luanshya-ban a csoport Bisa kategóriájú férfi tagjai. Modern ruhákat viseltek és a tánc sem képezte részét a csoport hagyományos kulturális repertoárjának. Ugyanakkor a kalela tánc és az azt kísérő dalok feltűnőek voltak és nyilvánvaló jegyei a csoportidentitásnak: a legtöbb dal a többi csoportot gúnyolta ki és a Bisák szülőföldjét dicsőítette. Hasonló előadásokat hozott létre a többi csoport is. Így megalapozódott és feltűnő módon hangsúlyt kapott az emberek társadalmi identitása. A falu körülményei között az ilyen rituálék szükségtelenek lettek volna, mivel a lakosok ismerték egymást, és mert a falubeliek törvényszerűen egy etnikumhoz tartoztak.

Sztereotipizálás

A Rézövben a kulturális különbségeket a magánéletbeli helyzetekben is kommunikálták. Amikor két személy először találkozott, az első információ, amit kaphattak a másikról az etnikai hovatartozásra vonatkozott. Miután ezt a tényt tisztázták, azután már nagyjából tudták, hogyan kell viselkedniük egymással, mivel a csoportok között sztenderdizált viszonyok működtek. Néhány csoport viszonya „barátságos" volt, másoké „ellenséges", és megint másoké pedig „tréfás". Ha valaki ismerte a másik etnikai identitását, tudta azt is, hogy hogyan kell a másikkal viselkedni. A csoportok tagjainak voltak bizonyos fogalmaik a többi csoport hibáiról és erényeiről, és ezeket az elképzeléseket fejezték ki és dramatizálták az olyan nyilvános rituálék során, mint például a kalela tánc.

Amikor ezek a fogalmak egy csoport „kulturális tudásának" szerves részeivé válnak, és így szabályosan és többé-kevésbé kiszámíthatóan irányítják a másokhoz való viszonyt, akkor ezek „etnikai sztereotípiáknak" nevezhetőek. Mitchell így magyaráz:

A városlakók származása kiderül a nyelvből, amit beszélnek és általában az életvitelükből. Ez lehetővé teszi más törzsi csoportok tagjai számára, hogy azonnal kategóriákba helyezzék el a szomszédaikat és az ismerőseiket, amik aztán meghatározzák a viselkedést velük szemben. Az afrikaiaknak a Rézövben a társadalmi interakciók elsődleges kategóriája a „törzs", azaz az első lényeges jellemző, amire az afrikaiak reagálnak a másikban (Mitchell, 1956:32).

A sztereotípiákat gyakran emlegetik együtt a rasszizmussal és a diszkriminációval, mert például a fehér amerikaiak esetleg azzal indokolják a feketékkel szembeni diszkriminációt, hogy az utóbbiak „lusta és kiszámíthatatlan viselkedésére" hivatkoznak. A sztereotípiák többé-kevésbé pejoratívnak bizonyulnak, habár nem feltétlenül ez a helyzet. Sok európai rendelkezik pozitív sztereotípiákkal a „primitív népekről", azt bizonygatva, hogy az ő életminőségük magasabb, mint a sajátjuk. Analitikusan alkalmazva a kulturális antropológiában a sztereotipizálás fogalma egy adott csoport kulturális megkülönböztetettségének sztenderdizált elképzelésének létrehozására és következetes alkalmazására utal. A sztereotípiák megjelennek az alárendelt és az uralkodó csoportok nyelvhasználatában egyaránt, és ugyanúgy elterjedtek a jelentős hatalmi különbségekkel rendelkező társadalmakban, mint azokban, ahol az etnikai csoportok között nagyjából erőegyensúly alakult ki. A legtöbb soketnikumú társadalomban létezik az etnikai alapú sztereotipizálás, habár mindig vannak olyan személyek, akik nem tartják fenn ezeket – csakúgy, mint olyan személyek, akiket „kivételeknek" tartanak.

Az indiai-óceáni sziget-társadalomban, Mauritiuson, a teljes egymillió fős lakosságot bevándorlók leszármazottai teszik ki, akik egymást követő hullámokban érkeztek folyamatosan az 1715-ös francia kolonizációtól fogva. A legfontosabb etnikai kategóriák a hinduk és a moszlimok (indiai származásúak), a kreolok (nagyrészt afrikai és madagaszkári származásúak), színesek („vegyes" származásúak), kínai-mauritiusiak (kínai származásúak) és francia-mauritiusiak (francia és brit származásúak). A csoportok kölcsönös sztereotípiákkal rendelkeznek egymásról és saját magukról is (Eriksen, 1988; 1992a). Ezek közül a sztereotípiák közül a legfontosabbak összefoglalása a 2.1-es táblázatban látható.

Ezen a ponton nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az aktuális interetnikai kapcsolatok nagyon is eltérhetnek azoktól a sztereotípiáktól, amik a beszélgetésekben megfogalmazódtak. Az attitűdök és tettek kapcsolatáról az Egyesült Államokról szóló híres tanulmányában La Piere (1934) végigutazta az amerikai nyugati partot egy kínai házaspár társaságában, akikkel sok hotelt és éttermet végiglátogatott. A kiszolgálást csak egyszer utasították vissza. Ezután kérdőíveket küldött a létesítmények vezetőinek, amelyben megkérdezte, hogy elfogadnák-e a „kínai faj képviselőit" vendégekként. A túlnyomó többség azt állította, hogy nem tennék.

A sztereotípiáknak nem feltétlenül igazak, és nem feltétlenül adnak helytálló leírást arról, amit az emberek valójában csinálnak. Így aztán a sztereotípiák okaira és használatára is reflektálnunk kell.

Először is, Mauritiuson csakúgy, mint a Rézövben, a sztereotípiák segítenek az egyénnek abban, hogy rendet

teremtsen egy egyébként gyötrelmesen bonyolult társadalmi univerzumban. Lehetővé teszik, hogy a társadalmi világot bizonyos típusú emberekre bontsák fel, és egy egyszerű feltételrendszert szolgáltatnak az osztályozáshoz. Azt a benyomást keltik az emberben, hogy érti a társadalmat.

Másodszor, a sztereotípiák megindokolják a privilégiumokat és különbségeket a társadalmi forrásokhoz való hozzáférés szempontjából. Ellenben az egy uralkodó osztályra irányuló negatív sztereotípiák csökkentik az tehetetlenség és lemondás érzetét: úgy tekinthetők, mint az elnyomottak szimbolikus bosszúja.

Harmadszor, a sztereotípiák döntőek a saját csoport meghatározásainak határai szempontjából. Tájékoztatják az egyént saját csoportja erényeiről és mások hibáiról, és így indokolttá teszik az „X vagyok, és nem Y" jellegű gondolkodást. Az esetek legnagyobb hányadában a sztereotípiák így vagy úgy a saját csoport felsőbbrendűségét foglalják magukban. Ugyanakkor vannak kisebbségek, akiknek nagyrészt negatív sztereotípiáik vannak saját magukról és pozitívak a domináns csoportról.

A sztereotípiák gyakran önbeteljesítő jóslatokként működnek. A domináns csoport akadályozhatja az elnyomott csoport intellektuális fejlődését úgy, hogy azt mondják nekik, hogy alacsonyabb rendűek. Van persze sok olyan sztereotípia, amelyeknek kicsi vagy egyáltalán nincs igazságtartalma, mint például amit sok afrikai nép és mások is tartanak a szomszédaikról a hatás kedvéért, miszerint azok kannibálok lennének (Arens, 1978).

Végül, a sztereotípiák morálisan is lehetnek kétértelműek és megkérdőjelezhetők a különböző felek által. Mauritiuson gyakran mondják, hogy „Ha egy kreolnak van tíz rúpiája, tizenötöt fog elkölteni; de ha egy hindunak van tíz rúpiája, hetet költ el és félreteszi a maradékot". Ezt a mondást mind a kreolok, mind a hinduk idézgetik mint saját közösségük morális felsőbbrendűségének bizonyítékát.

Politika és identitás

Itt nem a sztereotipizálás morális vonása a lényeg. Inkább azt kellene hangsúlyozni, hogy a sztereotípiák közrejátszanak a saját csoport meghatározásánál a többiekhez való viszonyában, egy takaros „térképet" szolgáltatva a társadalmi világról, és igazolva a rendszerszerű különbségeket a forrásokhoz való hozzáférésben.

Népi osztályozások, szociális távolság

Ahogy fönt már megállapítottuk, a Rézövben kialakult informális csoportok az etnikai hovatartozáson alapultak. Például a városlakók legnagyobb része ivócimborái saját törzséből vagy etnikai kategóriájából választotta. A barakkokban inkább a saját csoportjukból választottak szobatársat. Ugyanakkor, ha ez nem volt lehetséges, inkább olyanokkal osztották meg a szobájukat, akit közelink tartottak, mint olyanokkal, akiket távolinak (Mitchell, 1974). Mitchell megjegyzi, hogy a távolság érzékelése összekapcsolja a kulturális és a földrajzi követelményeket, úgyhogy például az anyai ágon rokonságban lévő népek északról más anyai ágon rokon északi népeket sorolnák a hozzájuk legközelebb állók közé. Egy városlakókat vizsgáló nagylélegzetű vizsgálatban (ami valószínűleg részrehajló volt a férfiakkal szemben), Mitchell és az asszisztensei a következő skálát alkalmazták „a társadalmi távolság vagy társadalmi közelség" mérésére:

1. Elfogadnám közeli rokonnak házasság útján.
2. Megosztanék vele egy tál ételt.
3. Együtt dolgoznék vele.
4. Megengedném, hogy közel lakjon hozzám a falumban.
5. Megengedném, hogy a törzsi területemen telepedjen le.
6. Csak mint látogatót fogadnám el a törzsi területemen.
7. Kizárnám a törzsi területemről.

(Mitchell, 1956:23)[2]

A társadalmi távolság ilyen jellegű felfogásának alapján a városlakók kifejlesztettek – és újra megerősítettek az interakción keresztül – a társadalmi osztályozás rendszerét, ahol az ember nem csak a Mi és az Ők között tett különbséget, hanem ahol a csoportkizárásnak és befogadásnak számos fokozata van. A helyzettől függően a csoporttagság különböző szintjei aktivizálódnak. Például a helyi politikában az egyén inkább egy nagyobb csoport tagjaként viselkedik, minthogy a házasság kérdéseit fontolgatná.

Felfedeztem az etnikai osztályozás működését Mauritiuson, ahol hivatalosan négy etnikai „közösség" van; azaz Mauritius alkotmánya négy közösség létét ismeri el. Ezek a következők: hinduk (52 százalék), moszlimok (16 százalék), kínai-mauritusiak vagy kínaiak (3 százalék), és az „általános népesség" (29 százalék). Az általános népesség egy hátramaradt kategória, ami felöleli az afrikai, európai és vegyes származású népeket. Majdnem mind katolikusok, de nem tartják magukat egy etnikumnak. Gyakran kötnek vegyesházasságot, és nem ugyanoda szavaznak a választásokon. Ráadásul kiderült, hogy a hindukat sem tekinthetjük egy etnikumnak, különösen mivel ez a kategória magában foglalja az Észak-Indiából származó biharikat (a legnépesebb szegmens) és a tamilok és teleguk szép mennyiségét, akik

nem tekintik magukat az északiakkal egy etnikai csoportba tartozónak.

Lehetetlen egyenesen megmondani, hány etnikum létezik Mauritiuson. A kulturális különbségek változatos helyzetekben kommunikálódnak, de nem mindig utalnak ugyanarra a társadalmi különbségre. Egy mauritiusi hindu például morálisan kötelezőnek érezheti, hogy a saját kasztjának szintjén házasodjon meg, de általában arra pártra szavaz, ami az összes (északi) hindut képviseli. Továbbá különbségek vannak azok között a csoportok között is, akikről a többi mauritiusi nem vesz tudomást, például a kreolok különbséget tesznek a rodriguesiek (a Mauritiushoz tartozó Rodriguesről) és a mauritiusi kreolok között. Hasonlóképp a mauritiusi tamilok különbséget tesznek a városi és a vidéki tamilok között, sokszor olyan mértékben, hogy helytelenítik a vegyesházasságot, de az ilyen megkülönböztetés nem ismert széles körben a tamil közösségen kívül. Így a kérdésre, hogy „hány etnikai csoport létezik Mauritiuson?" azt kell válaszolnunk, hogy a helyzettől függ.

Általános szabályként a népi osztályozások a leginkább az osztályozótól függenek. Egy fehér francia-mauritiusi számára elenyésző következménye van annak, hogy a síta és a szunnita moszlimok nem kötnek házasságot, vagy hogy kicsi a politikai lojalitás a marathik és a biharik között (mindkettő hindu csoport). A cselekvők számára az ilyen különbségtételek nagy jelentőséggel bírnak gyakorlati kérdésekben csakúgy, mint az identitáshoz kapcsolódó kérdésekben és az én meghatározásában a másokhoz való viszony függvényében.

Dichotomizáció és komplementarizáció

Több, az etnicitásról szóló tanulmány hangsúlyozza az etnikumok viszonylagos megkülönböztető jellegét. Gyakran biztosra veszik, hogy egy többetnikumú társadalmi rendszerben a legtöbb szempontból elkülönültek és különbözőek maradnak, és jó néhány tanulmány koncentrál azokra a módokra, ahogyan a csoportoknak sikerül különállónak maradnia (ld. 3. fejezet). Ugyanakkor miután a nemzetiségi hovatartozás egy kapcsolat aspektusa, ugyanakkora hangsúly helyezhető a kölcsönös kontaktusra és egy integratív aspektusra. Bizonyos fokig ezt hangsúlyozza Fredrik Barth korai tanulmánya az etnikai gazdasági szerepekről Swatban (Barth, 1956), és központi gondolat volt a chicagói iskolában is (például Wirth, 1956 [1928]), hogy az elszigeteltség fokozata váltakozott az interetnikai viszonyokban. Barth bemutatta, hogy három swat-völgyi (Észak-Pakisztán) etnikum, a pathanok, a kohistaniak és a gujarok hogyan alkalmazkodtak gazdaságilag nemcsak a természetes környezethez, hanem környezetük emberi jellegzetességeihez is, azaz egymáshoz. Alapvetően a kereskedelmen keresztül kölcsönös egymástól függést fejlesztettek ki, szükségleti cikkek és szolgáltatások cseréjével, amelyek beszerzésében mindenkinek speciális szerepe van. A kétlegelős gazdálkodást folytató hegyi gujarok például függtek az alacsony vidéken élő pathanoktól a takarmány miatt, míg a pathanok tejterméket vásároltak a gujaroktól.

Harald Eidheim (1971) az Észak-Norvégiában élő számikról szóló tanulmányában az interetnikai alkalmazkodást részletekbe menően írja le az interakció szintjén. Eidheim bemutatja, hogyan kapcsolható össze a negatív sztereotipizálás a közös kulturális repertoárral – valójában, hogy mindkét megközelítés valószínűleg szükségszerű összetevője az interetnikai kapcsolatok állandó rendszerének.

A csoporttagság és hűség megerősödik a sztereotipizálás által és a számik és norvégok közti konfliktus vagy verseny artikulációján keresztül. Ezt a kölcsönös elhatárolódást nevezhetjük „dichotomizációnak".

Ahhoz ugyanakkor, hogy az etnikumok közti interakció létrejöjjön, kell hogy legyen a kulturális különbségek kommunikációjának folyamatában valamilyen szintű kölcsönös elismerés. Egyébként valamelyik fél etnikai identitását szükségszerűen figyelmen kívül hagyják és alulkommunikálják az interakció egy helyzetében. A különbségek ilyen elismerését nevezik „komplementarizációnak". Itt az etnikai hovatartozáson keresztül kommunikált kulturális különbségeket ténynek, és gyakran előnynek tekintik. Míg a dichotomizáció alapvetően egy Mi-Ők típusú kapcsolatot fejez ki, a komplementarizáció egy Mi-Ti jellegű folyamatként írható le. Amikor valaki belép egy interetnikai viszonyba, szükségszerű létrehozni egy komplementarizációs mezőt. Ez lehet egy közös nyelv, amelynek segítségével az interakció bekövetkezik.

A hatalommal kapcsolatban a komplementarizáció két ellentétes eredményhez vezethet. A bennszülött és más kisebbségi mozgalmak, amelyek a többség általi elismerést keresik, megpróbálhatnak alapítani egy komplementaritás-ideológiát, hogy egyenlő alapokról legyenek képesek a többséggel egyezkedni. Másrészt a domináns csoport szintén beszélhet komplementaritásról, hogy igazolja a kisebbségek kizsákmányolását és diszkriminációját. Ez különösen fontos lehet azokban a társadalmakban, ahol a munkamegosztás etnikai alapú, ahol például bizonyos etnikumok végzik el az alulfizetett kétkezi munka nagy ré-

szét. Ilyen helyzetekben a domináns csoport hangsúlyozhatja, hogy az „természetéből fakad" X csoport tagjainak, hogy kétkezi munkát végeznek; hogy alkalmatlanok – természetükből fakadóan vagy kulturálisan – presztízzsel bíró munkák elvégzésére. A korábbi apartheid-rendszer Dél-Afrikában jól példázza ezt a hierarchikus típusú komplementarizációt.

Az előbbi fejtegetésnek fontos pontja, hogy az interetnikai viszonyok nem feltétlenül konfliktusosak. Bár gyakran merülnek fel hatalmi ellentétek (Swatban egyértelműen a pathanok a domináns csoport), a kommunikáció és/vagy csere interetnikai rendszerei kooperáción és egymás kölcsönös elismerésén alapulnak. Valójában ha kicsi a komplementarizáció az interetnikai kapcsolatokban, létrejöhet egy identitás-eltolódás felé mutató tendencia vagy a gyengébb csoport tagjainak asszimilációja. Összefoglalva: az etnikai hovatartozás magában foglalja mind a Mi-Ők ellentétek alapját (dichotomizáció) és az interetnikai diskurzus *és* interakció közös mezejét (komplementarizáció).

Fordította: Lóránd Zsófia

JEGYZETEK

[1] Copperbelt (A ford.)

[2] Ez a típusú kategorizáció a Bogardus-féle társadalmi távolság skálán alapul, amelyet a chicagói iskola alkalmazott etnicitás-kutatásokra Amerikában. Az eredeti kategóriák: (1) Házasságot kötnék vele. (2) Igaz barátom lehetne. (3) Mellettem dolgozhatna egy irodában. (4) Több családja lehetne a szomszédságomban. (5) Csak beszélő viszonyban lennék vele. (6) A szomszédságomon kívül lakhatna. (7) Az országomon kívül lakhatna.

Politika és identitás

IRODALOM

ARENS, William (1978) *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy.* Oxford: Oxford University Press.

BATH, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic group in Swat, north Pakistan'. *American Anthropologist,* vol. 58 (6), pp. 1079-89.

EIDHEIM, Harald (1971) *Aspects of Lappish Minority Situation.* Oslo: Universitetsvorlaget (Scandinavian University Press).

ERIKSEN, Thomas H. (1988) *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius.* Oslo: Dept. Of Social Anthropology, University of Oslo, occasional papers of social anthropology.

ERIKSEN, Thomas H. (1992a) *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond.* Oslo, Scandinavian University Press.

GOFFMANN, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Doubleday.

HANNERZ, Ulf (1980) *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology.* New York: Columbia University Press.

LA PIERE, R. (1934) 'Attitudes versus actions'. *Social Forces,* vol. 13:230-237.

LAL, Barbara Ballis (1986) 'The „Chicago School" of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory'. In David Mason and John Rex, eds., theories of Race and Ethnic Relations, pp. 280-99, Cambridge: Cambridge University Press

MITCHELL, J. Clyde (1956) The Kalela Dance. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone papers, no. 27.

MITCHELL, J. Clyde (1974) 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration'. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity,* pp. 1-26. London: Tavistock.

MITTELHOLZER, Edgar (1979 [1950]) *A Morning at the Office.* London: Heinemann.

PARK, Robert E. (1955 [1921]) 'Sociology and social sciences'. In Robert E. Park, *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society.* Glencoe, Ill.: Free Press.

WILSON, Godfrey (1941-41) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I-II.* Livingston: Rhodes-Livingstone Institute.

WIRTH, Louis (1956 [1928]) *The Ghetto.* Chicago: Chicago University Press.

Ulf Hannerz

Centrum és periféria a kulturális áramlatban*

Abból a tényből, hogy „mindannyian ugyanabban a világban élünk" úgy az 1960-as évekig csupán jámbor, bizonytalan politikai és eszmei felismerések következtek. Azóta a társadalomtudományokban, a globalizáció értelmezésében általában egy aszimmetrikus nézet terjedt el, melyben a fogalmi kulcspárok a centrum (vagy mag) és a periféria; a metropolisz és a peremkerületek.

Az aszimmetriák jelen vannak a gondolkodás társadalmi szerveződésében is. De miféle aszimmetriák ezek? Milyen viszonyban van egymással a kultúra aszimmetriája, valamint a gazdaság, a politika és a katonai hatalom aszimmetriája? Hogyan befolyásolja a centrum/periféria viszony a világban a gondolkodás szerkezetét és a kultúra önkifejezését?

A politikai és katonai szempontból a XX. század nagy részében a világon két szuperhatalom létezett, és a többi ország bármilyen mozgásszabadságot gyakoroljon is, legyen az kicsi vagy nagy, a fennálló rendhez kényszerült igazodni. A század közgazdaságtudományi felfogása lényegében az Egyesült Államokat látja domináns szerepben, körülötte számos kisebb hatalom csoportosul, amelyek eltérő mértékben a felemelkedés és hanyatlás fázisaiban állnak. Vajon ha most a kultúra szempontjából nézzük, találunk-e ezektől különböző hatalmat?

A dolgok mai állása szerint a kérdésnek két oldala van (ami lehet, hogy egyszerűsíti a dolgokat). Előfordul kulturális termék a periférián, amely valamilyen módon válasz a centrum politikai és gazdasági dominanciájára. Itt a politikai és/vagy gazdasági értelmezés szerinti világrendszer nyilvánvalóan kap egyfajta kulturális elismerést. Másrészről létezik egy kulturális diffúzió. Ami a centrum/periféria viszonyt elsősorban meghatározza, az az előbb használt értelmezések szerinti mennyiségű és mértékű aszimmetriák rendszere. Amikor a centrum beszél, a periféria hallgatja, és többnyire nem beszél vissza.

Ebben az esetben, a világ kulturális központjai a meghatározás szerint nem esnek egybe a politikai és gazdasági centrumokkal. És a gyakorlatban? Kiindulásképpen gondolkodjunk átfogó terminusokban, mint egy minden nemzetet kulturálisan befolyásoló tényezőről. Lehetne azzal érvelni, hogy a centrum/periféria kulturális viszony a legkisebb időintervallumban sem csupán tükre a politikai és gazdasági hatalomnak. Amerika esetében tagadhatatlan az együtt járás. Azonban a Szovjetunió általános kulturális befolyása a világra, annak legerősebb hatalmi évtizedeiben is csak szerény keretek között maradt politikai és katonai hatalmához képest. Lehet, hogy a kisebb hatalmak között Nagy-Britannia és Franciaország jelenleg kulturálisan jelentősebb központ, mint politikailag és a gazdaságilag, bár ez talán vitatható. Japán, egészében – legalábbis eddig – gazdasági sikerei elle-

* Részlet Ulf Hannerz: Kulturális komplexitás. Tanulmányok a gondolkodás társadalmi szerveződéséről című művéből.

nére inkább alacsonyabb kulturális arculatot mutatott a világban (néhány kivételtől eltekintve). Exportjának legnagyobb hányada nem tűnik azonosíthatónak a japán kultúrával.

Így tehát, ha a centrum/periféria viszony globális modellje a kultúrát illetően bizonyos fokú elkülönülést mutat, könnyen megérthető néhány példán keresztül, hogy mi áll egy nagyobb kulturális befolyás hátterében. Nagy-Britannia és Franciaország jelenlegi kulturális befolyása bizonyos fokig azt tükrözi, hogy a régi típusú gyarmati rendszer többé-kevésbé monopolizálni tudta a centrum/periféria kulturális áramlást a gyarmatokra. Ez teszi ma is a világ számos részén Londont és Párizst nem csupán *egy* központtá, hanem *a* központtá. A régi gyarmati területeken a történelmi kapcsolatok még szorosabbak, mivel a rokoni kötelékek és a származás szintén összeköti a perifériát a centrummal. Amikor a kritikusok az ún. „kulturális hajlongás"-ra utalnak Ausztráliával kapcsolatban, az angolnak vélt dolgok iránti tiszteletet értik alatta. A nyelv beláthatóan szintén olyan tényező, amely kulturális befolyássá alakíthatja a politikai hatalmat, és azután konzerválja azt. Az emberek továbbra is angolul, franciául, portugálul beszélnek a volt gyarmatokon, még felszabadulásuk után is, és így a régi centrum/periféria viszony meghosszabbított életteret nyer. Ha mindez azt jelenti, hogy a kulturális centrum/periféria viszony fáziskésésben van a jelenhez, és a kialakuló politikai és gazdasági hatalom szerkezetéhez képest, akkor Japán még jó eséllyel tehet szert nagyobb kulturális befolyásra a világban.

Egyesekben akár az is felmerülhet, hogy az embereknek metakulturális szinten eltérő elképzeléseik vannak a köztük és kultúrájuk között fennálló kapcsolatról. Általánosságban például az amerikaiak aligha feltételezik, hogy az általuk létrehozott gondolkodási és kulturális formákat csak maguk számára alkották; valószínűleg azért nem, mert környezetükben az idők során azt tapasztalták, hogy gyakorlatilag mindenki képes amerikaivá válni. Egyes franciák kultúrájukat, nem kis küldetéstudattal, úgy tekintik, mint a világnak nyújtott adományt. A japánok ezzel ellentétben – általános vélemény szerint – különösnek találják azt a megjegyzést, hogy bárki „japánná válhat", és a szervezett nemzetközi kapcsolatok keretében felmutatott japán kultúra többnyire olyan megvilágításban szerepel, mint amely inkább utolérhetetlenül más, mint általánosan elterjeszthető. (Figyelmet érdemel, hogy azok, akik elkötelezték magukat amellett, hogy a japán kultúrának egyes alapelemeit a világban elterjesszék, többnyire nem japánok.)

Ha megmaradunk is annál az elképzelésnél, miszerint azok a helyek tekinthetők kulturális központoknak, ahol a kultúra kialakul, és ahonnan továbbterjed, akkor sem elégedhetünk meg azzal az általánosítással, hogy ezt a szerepet csupán egy maroknyi ország tölti be. Az egyik oldalon túl sokat feltételezünk, s a másikon túl sok hiányzik. A kulturális kifejezés széles skáláján az országok nem mindig gyakorolnak ugyanolyan szintű hatást. Az amerikai befolyás jelenleg igen sokrétű, de valószínűleg leginkább feltűnő a tudomány, a technika és a tömegkultúra területén; a francia befolyás inkább az elit kultúra egyes területeire terjed ki, s ezzel összefüggésben olyanokra, mint a szakácsművészet és a divat; de nagy érdeklődésre tart számot a japán társaságok magas szintű szervezési és belső kulturális tevékenysége. Vagy még különlegesebb módon az olyan helyek, mint például Vatikán, vagy a síiták szent városa, Qum, a világ egy részét bizonyos okokból szintén centrum/periféria kapcsolatba szervezi kulturálisan.

Ebben az összefüggésben azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy különösen az olyan területeken, mint a tudomány és a technika, a tudás nemzetek közti terjedését gazdasági, politikai vagy katonai előnyök végett aktívan is akadályozni lehet. Sőt, arra utaló jelek is vannak, hogy a tudás terjedésének befolyásos körökből kiinduló akadályozása mindinkább teret hódít. Ez gyakran a különböző központok közti versengések meghatározó eleme, mely egyben a központok és perifériák közti kulturális áramlást is akadályozza, fenntartva ezzel az előbbiek előnyét.

A központ/periféria viszony szerkezetének egy másik jellemzője lehet a sok kapcsolódó elem. Néhány ország, a magas szintű kulturális tevékenysége következményeként, jelentős befolyással rendelkezik egy-egy régión belül, ilyen például Mexikó Latin-Amerikában, vagy Egyiptom az arab világban. Ezen esetekben a közös nyelvnek és a kulturális hagyományoknak jelentős hatása lehet, ugyanakkor a kulturális termékek belső piacának nagysága is elősegítheti, hogy egy-egy ország a régió más országaiba is exportálható javakat hozzon létre. Az ilyen regionális központok termelésüket mind forma, mind tartalom tekintetében teljességében a régión belüli piacra alapozhatják, de működhetnek úgy is, mint kulturális közvetítők: az elsődleges központokból származó hatásoknak a régió által jobban befogadhatóvá alakításával.

A világ kulturális folyamatának sokfélesége – úgy tűnik – sokkal kifinomultabb szervezetet rejt annál, mint ami néhány, minden téren elsődleges centrumot tartalmazó centrum/periféria

ria szerkezetben lehetséges. Továbbá, ha valaki fel akarja vázolni a világ jelenlegi kulturális áramlatainak térképét, nyilvánvalóan fel kell tennie azt a kérdést is, hogy milyen mértékű a perifériák visszahatása, mely nagyjából egyenértékű avval a kérdéssel, hogy milyen hatást gyakorol a harmadik világ a nyugati társadalmakra.

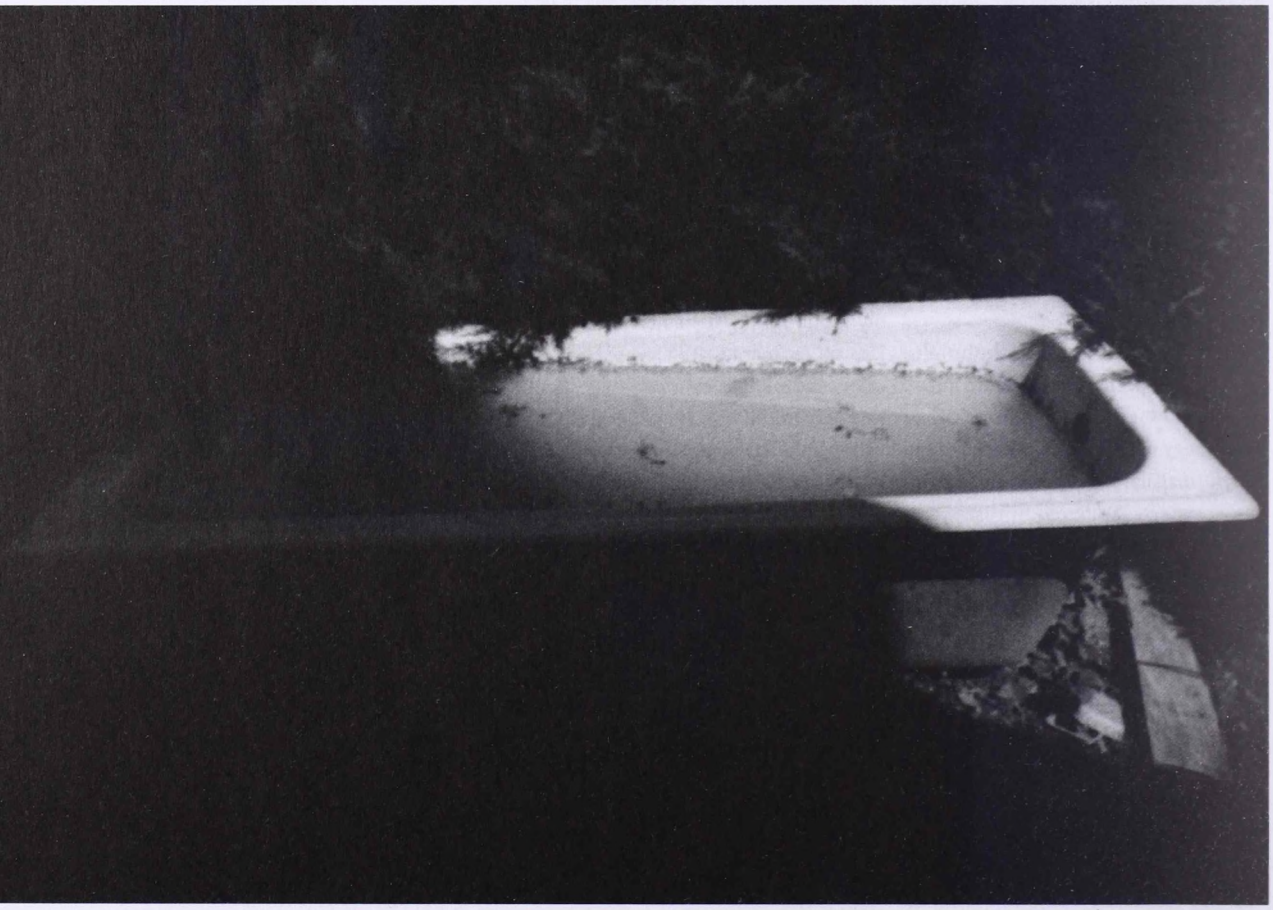
A közelmúlt kulturális történetéből, ha ilyenfajta ellentétes irányú áramlásra gondolunk, elsőként talán a jamaikai reggae zene, a hindu bölcselet vagy a dél-amerikai regények jutnak az eszünkbe, mely esetekben a perifériákról teljesen kiérlelt kultúra áramlott a centrum felé, olyan kultúra, amit a periféria egyidejűleg tudott továbbadni és megtartani. Valóban vannak ilyen esetek, s ha ezek nem is mennek újdonság számba, de számuk növekedhet. Bár kívánatos lehetne a világ kulturális cseréjéről mint kiegyensúlyozottabb folyamatról beszélni, a jelen helyzetben az aszimmetria dominanciáját aligha lehet nem észrevenni.

Azután vannak másféle kulturális mozgások a perifériáról a centrumba, amelyek önmagukban példáznak más módon egy másfajta aszimmetriát. Némelyik magába foglalja a gondolat sajátságos megtestesítését: művészeti, rituális, vagy egyéb jelentőséggel bíró tárgyakat, amelyek nem kicserélhetők a periférián, de egy bizonyos időben kivitelre kerültek a centrum gazdasági és politikai fölényének hatására, és múzeumok vagy egyéb gyűjtemények felvásárolták őket. Sőt, itt a periféria érezhető kulturális hanyatlása figyelhető meg; különösen gyakran abban a tekintetben, hogy a régió maga hogyan férhet hozzá saját kulturális örökségéhez; míg az, ami eltávolításra kerül, az a centrum meghatározása szerint a periféria nagybetűs kultúrája. Ez mostanság vita tárgyát képezi, mivel a periféria azt követeli, hogy olyan tárgyakat, amelyekre ők erkölcsi alapon jogot formálnak, azt ne bocsássák többé áruba, hanem kerüljenek vissza származási helyükre.

Van egy hasonló jellegű, perifériáról a centrumba való mozgás, melyben az antropológusok és hozzájuk hasonló emberek játszanak szerepet. Sok, a perifériáról való ismeretanyag a jobban hozzáférhető a centrum számára, mint magának a perifériának, és különösen centrumbeli periféria-szakembereknek, mert a centrumnak nagyobb a kapacitása, hogy bizonyos módon rendszerezze és analizálja az ismereteket. A centrum kiaknázhatja az ismeretekhez a nyersanyagot a perifériából oly módon, hogy az ismeret ugyanakkor ott is maradhat. Ugyanakkor az informátoroknak és másoknak nem kell feladniuk ötleteiket, amiket továbbadtak. Az anyag finomítása gyakran csak a centrum intézeteiben történik, és egyáltalán nem biztos, hogy a végtermék visszakerül a perifériára. Ezt a centrum/periféria aszimmetriát néha akadémiai imperializmusnak nevezik; mint látható, ez együtt jár egy ellentétes irányú áramlással, amelyet általában kulturális imperializmusként emlegetnek.

Egyébként mindez csupa általánosság, kezdeti módja a kulturális menedzsment mindent magába foglaló vizsgálatának. Valójában nem jutunk nagyon messzire, ha a nemzetek kulturális befolyásáról beszélünk; a nemzeteknek mint állammá szervezett szereplőknek csak korlátozott részük van a kultúra globális áramlásában. Az egyes államok tevékenykedhetnek USIA-hoz, a Fullbright Bizottsághoz, a British Councilhoz vagy az Alliance Francaise-hez hasonló szervezetek képében, vagy együttműködhetnek olyan szervezetekben, mint az UNESCO. A világon a kulturális áramlások azonban többnyire más; inkább transznacionális, mintsem internacionális keretek között szerveződnek. Amikor amerikai, francia vagy mexikói befolyásról beszélünk, akkor egy sor különböző, összetett aszimmetrikus viszonyt veszünk egy kalap alá, és valószínűleg néhány szimmetrikusat is, az egyensúly kedvéért. Ennek következtében jobb rálátásunk lesz a kultúra globális áramlataira, ha azokat négy szervezeti keret: az állam, a piac, az életforma és a mozgás értelmezése szerint, valamint az ezek közti kölcsönhatás szerint tekintjük át.

Fordította: Jacsev Nikolai



Kerékgyártó T. István

Életvilág és asszimiláció

A cigányság asszimilációjáról beszélni – akár a politikai korrektség szabályait betartva – bizonyos értelemben még ma is provokatívnak tűnik, holott a rendszerváltás óta mindennél egyértelműbbé vált, hogy e népcsoport sikeres szociális és kulturális integrálódása inkább szólam, mint valóság. Az integráció fogalmában csaknem kristálytisztán tetten érhető, ami a posztkommunista korszakban tipikus, nevezetesen – ha kevésbé ironikus értelemben is – a cigányságot nem beolvasztani kell, hanem mint sajátos helyzetű etnikumot különféle autonómiákkal (kulturális, szociális) „felvértezni". Merthogy ezek révén és segítségével őrizheti meg identitását. Ám a megvesztegető képzelőerő ellenére nap mint nap azzal szembesülünk, hogy életviláguk nyomasztó-egységesítő általánosságával szemben a legtöbb integrációs kísérlet és kezdeményezés kudarcot vallott. Többnyire csak az igazolódott, hogy miközben a romák élethelyzete egyre elviselhetetlenebb és egyre fenyegetőbb, valódi terápiák egyáltalán nem születtek.

Némi túlzással azt is mondhatnánk: eleve dezillúziós ígéretek leplezik el a valóságot. Gyakorta megjelenik persze a filantróp jószándék, a segíteni akarás, kézzelfogható eredmények viszont aligha érzékelhetők. Az úgynevezett roma integrációs programok eddigi kudarca mutatja ezt talán a legszembeszökőbben, s még inkább az a tény, hogy bár az elmúlt kurzusokban a segítő programok különféle változatai születtek meg, de vagy írott malasztok maradtak, vagy az átláthatatlan kormányzati döntések szövevényes világában múltak ki. Mert valóban szükség lett volna tartós munkahelyteremtésre, az iskolai szegregáció megszüntetésére, a cigánytelepek fokozatos felszámolására, ám még a példaszerűnek tetsző kezdeményezések is rendre a semmibe vesztek. Ezúttal nem részletezve a konkrét kiváltó okokat, tágabb összefüggésben érdemes azt a tényt is figyelembe venni, hogy az államszocializmus szétmállása után hiába nyert teret a szabadság, ám ennek lehetősége a végképp egyenlőtlen helyzetű egyének és társadalmi csoportok között csupán kiszolgáltatottságokat és „magánelnyomásokat" intézményesíthetett.

Mert az is nyilvánvaló, hogy – többek között – a „klasszikus (negatív) jogosultságok arra a társadalmi következményeiben ellentmondásos és hipokrita feltevésre épültek, hogy az emberek képesek jogaikat érvényesíteni, képesek élni a szabadsággal – csak az állam hagyjon nekik békét. Az én jogosultságomnak csak más szabadsága és jogosultsága jelentené a határát" (Sajó 1997:22). Csakhogy a kormányzati akarat végzetesen szembekerült a cigányság megdermedt életvilágával. Önsegítő stratégiák híján a kialakult állapot egyszersmind rávilágít az egyik nagy veszélyre: hiábavaló az állami segítség, ha a romák képtelenek kitörni a segélyezetti lét csapdájából. Mert a gazdasági, a szociális és kulturális depriváció körülményei között mindenféle beavatkozás legfeljebb tüneti jellegű, merőben véletlenszerű eredménnyel jár, s leg-

feljebb csak néhány roma család magánsorsának javításával egyenlő. Egészében is annak demonstrálása, hogy miképpen sikerül kisebb-nagyobb csoportoknak, illetve személyeknek gyorsan múló előnyökre szert tenniük. De a cigányság életvilágának zártságából fakadó következmények sokkal megszüntethetetlenebbek annál, mint ahogyan első látásra gondolnánk. Még ha például az integrációs programok némelyike a lehető legcélracionálisabb is (földprogramtól az iskolai kísérletekig), általános elterjeszthetőségük ab ovo veszélyeket hord magában.

Méghozzá a pozitív diszkrimináció hatásmechanizmusát tekintve is, hiszen sokkal inkább pozitív megerősítésre (affirmation action) lenne szükség, semmint az esetleges segítségnyújtás egyik-másik formájára. Egészen egyszerű példával élve: semmiképpen sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a mai magyar társadalom – posztmodern szóhasználattal élve – olyan egymással kapcsolatban nem álló narratívákra és kommunikációs körökre esett szét, amelyeknek szerzői és tagjai kölcsönös tudatlansággal és gyanakvással ütköznek egymásba, a legjobb esetben párbeszédre képtelenül, a legrosszabban erőszakosan. Így annál kellemetlenebbül érezhetik magukat a pozitívan diszkriminált romák, minél nagyobb teljesítményt várnak tőlük. Ám bármilyen sok közvetlen előnyhöz juthatnak is, túlnyomó többségük csak ezek felélésére képes. Megannyi eset említhető, hogy a romák életvilága és tradicionális életsor-

Politika és identitás

suk szerkezete mennyire határozza meg esélyeiket. S itt az a kérdés is felmerül, hogy a többségi társadalom tagjai mekkora bizalommal fordulnak a roma származásúakhoz, vagyis hogy a cigányokat bizalommal illetik-e, elég erős meggyőződéssel és általánosítva feltételezik-e róluk, hogy jóindulatúak és kellően affinitívak a koegzisztencia békés valósága iránt. De éppen ami mindmáig hiányzik, az a többség és a cigányság közti horizontális bizalom funkcionális rendszere.

S ebben az összefüggésben szükségképpen lép előtérbe az asszimiláció „lágy szcénája" (soft scence). Az önként vállalt beolvadást az jellemzi, hogy akik erre az útra lépnek, elsősorban azt ismerik fel, hogy a szokásos életvilágbeli keretek között nincs lehetőségük az érvényesülésre. Azaz önkéntes elhatározás alapján kilépnek a hagyományos világból, döntésüket pedig gyakran életsorsuk reménytelenségével indokolják. Stigmatizáltak lévén a többségi társadalom – sokszor utilitáris – értékelveivel akarnak azonosulni, azt anticipálva, hogy ezzel a váltással előbb-utóbb boldogulni tudnak. Hol radikálisan, hol kevésbé radikálisan elszakadva múltjuktól, nyomasztó környezetüktől, életviteli szokásaik konvencionális formáitól. A személyes döntés még ebben az esetben sem mindig tudatos elhatározást jelent, hanem a nagyobb életlehetőségek számbavételét. A többségi társadalomra jellemző értékelvekkel és magatartásformákkal való azonosulás mint alkalmazkodási tényező nyilvánvalóan fontos jelentőséggel bír. A beolvadással együtt járó életformaváltás azonban bizonyos ambivalenciát mégiscsak magában hord. Egyfelől a minden áron való alkalmazkodás értelmében, másfelől belső iniciatívák alapján.

Kivált ha figyelembe vesszük, hogy csaknem egyetlen identitásteremtő elv számukra, ha legalább a kulturális autonómia jogával élnek, mely a felszínen valóban az önazonosság megjelenítője lehet, ám a valóságban mégsem annyira nagy jelentőségű. Mert ez az autonómia – amint a köznapi példák mutatják – bizonyos archaikus értékek felszínen tartásával és kultiválásával egyenlő, végső soron kulturális mássága romantizált elfogadtatásával. Cseppet sem ironikusan fogalmazva: a rezervátum-kultúra világának fenntartása mindez, a maga anakronisztikus hangulatképeivel és merőben populáris élményhatásaival. Ezért sem véletlen, hogy az úgynevezett roma kultúra önmagában szép, harmonikus realitást jelez, de egyszersmind önmagába záruló, vonatkozás nélküli világot is, mellyel a többségi társadalom így vagy úgy képes azonosulni. Legkevésbé sem reflexíven, hanem hangulatszerűen. Ám bármilyen erőteljes szerepet játszik is az identitás megőrzésében a tradicionális értékek kultiválásának kényszere és lehetősége, egy pillanatra sem téveszthetjük szem elől, hogy a többségi társadalom kulturális hatásrendszere mégis dominánsabb. A cigányság életvilágának kolonizációja ugyanis már több évtizede elkezdődött. A köznapi életvitel szférájában ugyanúgy, mint más területeken.

S bármennyire nehéz is kimondani, a többségi társadalom kulturális fejlődésére alig volt hatással a cigányság. Legalábbis szubsztantív értelemben. Mert bár a többségi kultúra képes volt arra, hogy valamelyest inkorporálja vagy sokszor csak respektálja a roma hagyományok bizonyos zenei, vizuális, népmesei stb. elemeit, valódi szimbiózisról mégsem beszélhetünk. S ennek okait a rendelkezésre álló antropológiai, szociografikus leírások alapján sem túl nehéz megérteni. A kulturális szimbiózis legnagyobb akadálya ugyanis éppen a roma hagyományőrző tudat zártságában rejlik. Lényegében ez a hagyományőrző tudat a korábban vándorló, de valójában mindig kiszolgáltatott életvilág-struktúrájának, a mítoszokhoz, rituálékhoz visz-

szavezethető, illetve a többé-kevésbé érvényesülő kirekesztettséghez kapcsolódó szimbolikus hagyományoknak megfelelően nem a többséghez való alkalmazkodásra, hanem az ismétlődő kulturális klisék újratermelődésére, s ezek kategóriáiban megvalósuló világszemléletre támaszkodott. Jóllehet a rendszerváltozás új helyzet elé állította a cigányságot, de a folyamatosság szociokulturális alapjait mégis csak azok a viselkedési sztereotípiák, képzetek és gondolati eljárások komplexuma jelentette és jelenti, mely csaknem változatlan formában él tovább. Minthogy életviláguk, tradícióik, szokásaik – melyek rutinszerűen rögződnek az alig változó nyomorúság körülményei között – nem számolódnak fel egykönnyen.

A szokásrend alapján a „tedd ezt, és ne tedd azt" imperatívusza mindmáig öröklődik, ami nagyjában-egészében inkább megengedő. Amiként az is bizonyítható, hogy évszázadokon át a hagyományoknak megfelelő előírások és tilalmak rögzültek. Szemmel láthatóan annyira hatásosan, hogy többnyire – különösen a családi-rokonsági viszonyokban – nem csupán szimbolikus erővel és jelentéssel bírnak. Még annak ellenére sem, hogy gyökeresen más társadalmi és történelmi körülmények között új és új kihívások érik a romákat. Jóllehet életviláguk eredeti struktúrája újra és újra termelődik, melynek zártsága természetesen nem a régmúltnak valami megkövült maradványa, hiszen elkerülhetetlenül valamilyen kölcsönhatásba lép a többségi társadalom érdekviszonyaival, illetve az ezekhez kapcsolódó életformák pluralitásával. Ám a lényeg mégiscsak abban rejlik, hogy életviláguk – E. Husserl szóhasználatával élve – mindmáig a szociokulturálisan magától értetődőt, a közösségileg ismertet, a mindig létezettet jeleníti meg. Nyilván annak megfelelően, hogy bármely életvilág – így a cigányságé is – „individuális horizontja átfog minden alapmeggyőződést, minden személyes és társadalmi tudást, saját élettapasztalatot, intuíciót, de felhasznál nyelvet és kultúrát is, amelyek lehetővé teszik a cselekvő számára egy adott szituációban a célszerű viselkedést. A kollektív horizontot konstituálja mindaz, amiben egy adott szituáció összes érintettje osztozik" (v.ö. Freitag, 1983:55).

De nem csupán az életvilág zártságának hatásából következik, hogy sokszor illuziónak bizonyulnak az asszimilálódással együttjáró előnyök. Attól is függetlenül, hogy az asszimilációs aktusok eleve különnemű ek (a vegyes házasság valóban a beolvadás szokásos útja), a valódi vagy látszólagos beolvadásnak kényszerítő indítékai inkább vitális-utilitárius jellegűek. S miután a cigányság életvilágának egyik fontos jellemzője a nem verbalizálható ismeretek körének befolyásoló ereje (vagyis olyan tudásanyagról van szó, amit látni kell, személyesen kell tapasztalni, s csak így lehet megtanulni), ha mindez meggyengül, az asszimiálóldás kényszere erősödik. Egészében viszont azt mondhatnánk: a hazai cigányság társadalmi helyzetének ambivalenciáját mindennél jobban érzékelteti, hogy mennyire járható és/ vagy járhatatlan út számára az integrációé, illetve az asszimilációé. Sem az egyik, sem a másik szempontból nincs hiány jóindulatú gyakorlati tanácsokban és figyelmeztetésekben arra vonatkozóan, hogy miként lehet elősegíteni azoknak a konvergáló mentalitásoknak a kialakulását, melyek a társadalmi egységesülés folyamatához vezetnek.

Csakhamar beleütközünk viszont abba a problémába, hogy az egymással szembenálló mentalitásokat nem lehet céltudatosan átformálni. S az ezzel összefüggő paradoxon abban mutatkozik meg, hogy míg egyfelől a cigányság akárcsak szűk rétege számára is az életformaváltás hosszabb távon valódi sikereket hozhat, addig – másfelől – többségük még reménykedni sem tud ebben. Mert az önmagára záruló roma életvilág organikus realitása éppenséggel olyan visszatartó-kohé-ziós erővel hat, melyet szinte lehetetlen megtörni. Az azonosulás vagy elzárkózás, önkéntes beolvadás vagy tudatos szeparálódás feloldhatatlan dilemmája az, hogy az így keletkező ellentétek tovább mélyülhetnek. Méghozzá annál visszavonhatatlanabbul, minél inkább jelszavakban merülnek ki az úgynevezett integrációs stratégiák. Szerencsére viszonylag még távol vagyunk attól az állapottól, hogy a cigányság és a többség menthetetlen szembenállásáról beszélhetnénk, de ennek veszélye napról napra erősödik. Ezért sem érdemes

életvilágukat absztrakt kategóriaként értelmezni, mivel akik – akár származásuknál, akár stigmatizált élethelyzetüknél fogva – ebbe születnek vagy sodródnak, illetve élnek, egyben a szociális izoláltság hordozói is. Nemcsak sajátos létviszonyaik és azokkal összefüggésben kerülő gazdasági, szociális és kulturális körülmények befolyásolják őket, hanem a viszonyaikat meghatározó származásnak egyre nagyobb szerep jut.

Kiváltképp emiatt is, mivel ha roma származásúként indentitását bárki is a többséggel szembeni „diszparát" viszonyokban éli meg, akkor mindaz, amit kirekesztettségként érzékel, sajátos kényszerként funkcionális. Ettől függetlenül a romák hagyományozódó életvilágát nem lehet két entitásra bontani. Egyfelől arra, melyben nap nap után társadalmilag kitaszítottan élnek, másfelől egy másikra, mely az előbbi meghaladásának lehetőségét hordozó világ lenne, s amely felé

mintegy törekedniük kellene, ha az integrálódást egyáltalán komolyan vennék. Mivelhogy életvilágukat úgy is értelmezhetjük, mint a többségi társadalom normáitól elütő viselkedésmódok összességét. Olyan szocioökonómiai – és kulturális – állapotként, melynek többségi minősítését rendszerint szociális és kulturális adaptációjuk mindennapos zavarainak észlelése indítja el. Az adaptációzavarnak – a szinte százszázalékos munkanélküliséggel, a többségi megbélyegzéssel, a sajátos életstílussal is összefüggésben – sokféle magyarázata lehetséges. Egyre inkább bizonyos azonban az, hogy

kirekesztettségük és kirekesztődésük egymást erősítő folyamat. Nem csupán szegregálódásról-szeparálásról beszélhetünk ugyanis, hanem társadalmi kizáróságról (exklúzióról) is, melynek leginkább azok válnak áldozataivá, akiket a szociális integráció rendszerekből így vagy úgy kirekesz-tenek.

Akár azért, mert a jogszerűség keretei között nem képesek megélhetésük minimális feltételeit is megteremteni (s ennek révén állandósul körükben a vagyontalanság, a jövedelemtermelő tevékenység hiánya, a közéleti passzivitás), akár azért, mert – az előbbiektől nem függetlenül – szociálisan végképp izolálódnak. Megannyi példa hozható a romák térbeli kirekesztődésére, s arra is, hogy a cigányság a társadalmi exklúzió hányféle formáját szenvedi el. Nyilván nem csupán ez a népcsoport, de annál nagyobb valószínűséggel, minél nagyobb mértékben sújtja őket a nyomor, a civilizatorikus javaktól való megfosztottság és az inkluzív elszigetelődés (v.ö. Castel 1993). Ezenközben az is kétségbevonhatatlan igazság, hogy a koegzisztencia valósága akkor teremtődik meg, ha a többségi társadalom és a cigányság közti szociális és kulturális törésvonalak fokozatosan felszámolódnak. Mivel azonban a cigányság életvilágában gyökerező kisebbségi kultúra nem, vagy alig hat a többségire, minduntalan két valóságszint jön létre, amelyek nem csupán értékelésüket, hanem létük minőségét tekintve is teljesen különneműek. Ebből mégsem következik az, hogy az önkéntes beolvadásnak, adaptív azonosulásnak pusztán vigasztalanul önfeladó következményei lehetnek. Éppen ellenkezőleg, a reflexív indentitást erősítő hatásai is.

Mert akik heorikus kérlelhetetlenséggel védik a tradicionális identitást, azáltal kerülnek csapdahelyzetbe, hogy valójában a cigányság megmerevedett életvilágához ragaszkodnak, mely a rezervátum-lét kifejezője. Túl azon, hogy a jelenlegi helyzetet nem lehet csupán a közvetlen túlélés dimenciójában értelmezni, azzal is számolnunk kell, hogy tipikusnak mondható ínséges életvitelük céltalansága nemcsak objektíven nyilvánul meg és nem is csupán a feltartóztathatatlan depriváció tüneteként, hanem *a priori* reménytelenségként. Így valójában az asszimilálódást olyan folyamatként fogadhatjuk fel, melynek éppúgy vannak inkluzív feltételei, mint külső megerősítő tényezői. Az életformaváltásban, mentalitásuk gyökeres átalakulásában egyaránt. A dologtalan életmód rögzülése a legnagyobb hátráltató tényezőnek bizonyul. Megint csak szem előtt tartva azt a tényt, hogy az egységesülés folyamatának sine qua nonja az, ha a többségi társadalom legalább ahhoz eljutna, hogy a romákat csupán „ellenfélként" tisztelné, akikkel egy – szabályokból és értékelvekből álló – fedél alatt él, és nem ellenségként gyanakodva rájuk, illetve kezelné őket. Végül is minden a demokratikus intézmények plauzibilitásától is függ, azaz annak bizonyítékától, hogy a jogállamiság intézményei garantálják az igazság és a tisztesség elveinek érvényesülését.

Ettől persze a horizontális bizalom még nem teremtődik meg, aminthogy az általános gyanakvás légköre sem szűnik meg. Még ha vélhetően szaporodnak is majd a személyes indentitásváltások, ezek igazából semmi másnak nem tekinthetők, mint a szociális átmenet (egyik státusból a másikba való átlépés) jellemzőinek. Végső soron az egydimenziós azonosságtudattól való szabadulásnak, mivel ez hozza magával a viszonylag sikeres beilleszkedést, a megbélyegzés nélküli életesélyeket. Tágabb értelemben pedig a szociális és kulturális emancipációt, mely nagy valószínűséggel a többségi társadalom elismerésével is együttjár. De valójában milyen következmények árán? A nem túl nehezen azonosítható indítékok alapján, aki meg akar szabadulni „cigányságától", mindenképp valamiféle előnyt remél, mert így nem lesz kiszolgáltatott és számkivetett. Minél intenzívebb ez az előnyvárás, annál gyorsabban megy végbe a „szakítás" folyamata. Míg azonban a személyes indentitásváltás többnyire sikerrel kecsegtet (az elkerülhetetlen lelki terheken túl is), csoportszinten már korántsincs így. Mert ha általában igaz is az, hogy a legtöbb etnikai csoportnak a hovatartozás vállalása a konstitutív tényező (vagyis tagjai az adott csoporthoz sorolják magukat, illetve a kívülállók is odatartozónak tekintik őket), valamint, hogy részt vesznek a csoport életében és tevékenységében), a cigányság esetében – mint ahogyan már szó volt róla – életviláguk zártsága a legnagyobb akadályozó tényező.

Csakhogy a többségi társadalom gazdasági és politikai valósága újra meg újra választások elé állítja a romákat: vagy a nemzet és társadalom alatti léthelyzetben maradnak, vagy legalább kísérletet tesznek a „felkapaszkodásra"

Ám az utóbbinak még mindig hiányoznak a járható útjai.

Az itt olvasható írás a „Cigányság a mai magyar társadalomban" című kutatásomhoz kapcsolódik, melyet a XX. Századi Intézet, illetve az Oktatási Minisztérium támogatásának köszönhetően indítottam, s amelynek eredményeiről különböző publikációkban számot adtam.

Politika és identitás

IRODALOM

CASTEL, R. 1993 A nélkülözéstől a kivetettségig – a „beilleszkedés" pokoljárása. *Esély*, 1993/3:17.

FREITAG, B. 1983 Theorie des Kommunkativen Handelns und genetische Psychologia. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-psychologie*, K. 3:55. skk.

SAJÓ András 1997 A jogosultságok lehetősége. *Beszélő*, 1:22.

Haraszti Anna

Az akció-antropológia elméleti és etikai áttekintése

„Madárösvények
És üres az égbolt;
Valami élt, elment,
És valamit hátrahagyott."
(William Wharton)

Az alkalmazott és az akció antropológia rövid története

Nagy Britanniában és az Egyesült Államokban alakult ki először hagyománya az alkalmazott antropológiának, ezért a továbbiakban (mivel több irányba kitérni jelenleg nincs hely) ezt a két vonalat fogom végigkövetni. Legelőször 1879-ben, tehát már az antropológia mint diszciplína megjelenésekor, szó volt „alkalmazott etnológiáról". A brit, de gyakran az amerikai alkalmazott antropológiát is sokáig egyszerűen a *gyarmati birodalom* eszközeként tartották számon, mivel a britek alkalmazták először Afrikában gyarmati területeik adminisztrációs szervei munkájának kiegészítőjeként. Később Ázsiában (főleg Indiában, és a mai Pakisztánban), de még Ausztráliában is hasznosnak bizonyult a gyarmatokon felmerülő problémák során ez az új tudományos „megközelítése", ami alapjában véve *paternalisztikus* volt: azt hirdette, hogy a gyarmatosítóknak „kötelességük" ezeket a gyarmati irányítás alatt élő a vad embereket védelmezni, kultúrájukat megérteni és életükön javítani.[1] Az amerikaiak ezen kívül az országukban őshonos indián rezervátumok adminisztratív személyzetét kiegészítően is *alkalmaztak* antropológusokat (John Collier az 1930-as évek elején alapította meg az „Applied Anthropology Unit of Indian Affairs"-t[2]). Népszerű volt Amerikában továbbá az az elképzelés is, hogy mivel „minden ember és minden nép egyenlő", az ún. harmadik világban élő kis népeknek is *joguk van*, példának okáért, megfelelő orvosi ellátásban és iskolai oktatásban részesülni. Ezt többen ma már tagadhatatlanul *etnocentrikusnak* találnák – már magát a harmadik, illetve „negyedik" (a harmadik világban élő törzsi közösségek)[3] világ kifejezést is. Ennek a megközelítésnek ugyanis része volt az az elképzelés is, miszerint nekik, amerikaiaknak, akik jóval magasabb fejlettséggel rendelkeznek és előnyösebb gazdasági körülményeket tudhatnak magukénak, külön „felelősségük", hogy megsegítsék a kevésbé szerencsés és *még nem eléggé fejlett* népcsoportokat – hiszen, mondták, emberségük révén ők is megérdemelnék, hogy „mint emberek éljenek". Ezért kérték hát fel a brit ill. az amerikai gyarmati hivatalnokok az antropológia szakembereit arra, hogy ismereteket szolgáltassanak azon népekről, akik az *ő irányításuk* alatt állnak, mint gyarmati alattvalók. Valójában teljes mértékben jogosan gondolták, hogy mégis illene tudniuk ezekről az emberekről egyet s mást, hiszen azok annyira „különböztek" mindentől, mit otthon megszokhattak – melynek kö-

vetkeztében *másságuk* kiszámíthatatlanná és gyakran érthetetlenné tette őket szemükben. Általában azonban az antropológusok már akkor sem igen tudtak közös nevezőt találni a hivatalnokokkal munkájuk során, gyakran még komprumisszumos megoldásokkal is hiába próbálkoztak.[4] Az (egykori gyarmati) hivatalnokok szerint ugyanis az antropológusok egyrészt túl lassan dolgoztak, másrészt pedig beszámolóik „túl szakmaiak" voltak ahhoz, hogy hasznosnak bizonyuljanak. Ráadásul általában „túlzottan szimpatizáltak" a kérdéses népcsoporttal. Az antropológusok szemében viszont a hivatalnokok a környezetükkel mit sem törődő öncélú bürokraták voltak, akik kivitelezhetetlen ütemben akartak változásokat bevezetni és akiknek irreális elképzeléseik voltak a várható eredményekről. Mindezenkívül pedig valójában közömbösen s érzéketlenül viseltettek azok iránt, akiket (amely népcsoportot) ez érintett. A gyarmati birodalom központi szervei sajnos igen gyakran használták fel a lelkiismeretesen összegyűjtött és rendezett tudományos anyagaikat a nép ellen – hogy aláássák az antropológusok által megismert céljaikat,[5] vagy hogy statisztikailag kimutatott szükségleteiket fegyverként kihasználva járjanak el ellenük.

Bár már jó ideje használták mind elméletben, mind gyakorlatban, mégis a második világháború során vált igazán népszerűvé az antropológia meglátásainak és módszereinek *gyakorlati alkalmazása,* méghozzá az éppen aktuális politikai dilemmák tükrében. A

Politika és térbeliség

második világháború alatt az Amerikai Egyesült Államokban antropológusok működtek közre a nemzeti öntudat erősítéséért, antropológusok segítettek a nép háború alatti közerkölcsének megalapozásában, vettek részt étkezési szokások statitisztikájának készítésében, adtak tanácsokat jegyrendszerek kidolgozása során, stb. Leginkább mégis az vált szolgálatára az államnak, amikor kulturális adatokkal és magyarázatokkal látták el az amerikai hadsereget az aktuális ellenség szokásai, viselkedési mechanizmusaival kapcsolatban (reakciók, testbeszéd stb.), illetve amikor nyelvet tanítottak. Jelen voltak a (német, olasz, japán) hadifoglyokkal kapcsolatos kihallgatásokon és tanácsokkal, javaslatokkal álltak elő az amerikai kormány nemzetközi kapcsolatait illetően. A nemzeti karaktertanulmányokat olyan nagy nevek végezték, mint Geoffrez Gorer, Margaret Mead, és Ruth Benedict – ami önmagában elgondolkodtató.[6] A kormányon belüli szekció neve a következő volt: „Foreign Morale Analysis Division of the War Office's Information Department".[7] Az „Alkalmazott Antropológia Társaság" 1941-ben alakult meg a Harvard Egyetemen, egyben tudományos folyóiratuk, az „Applied Anthropology" megjelenésével együtt.[8] A háború hosszú évei során az alkalmazott antropológia minden bizonyított sikere ellenére többek szemében kitörölhetetlen pejoratív mellékízt kapott; olyannyira, hogy a hidegháború évei folyamán már a kémekkel vonták őket egy kalap alá. Az ebben az időszakban begyűjtött negatív konnotációkat az antropológia mind a mai napig nem tudta kiheverni.

A háború után, az 1950–60-as években, újfent visszatért az antropológia 'mint tudományág' az egyetemi előadótermekbe. Számottevően kevesebb állás állt ekkor a tudomány gyakorlati alkalmazásának (terepmunka) rendelkezésére, ráadásul a brit birodalom is jóval kisebb lett. Ekkor kezdték el kidolgozni és egyben nagy szigorral felülvizsgálni az alkalmazott antropológia terepmódszertanát. Dean és Whyte, Leighton, Adair, Parker és sokan mások nem győzték hangsúlyozni, hogy az antropológia alkalmazása milyen tagadhatatlanul nagy felelősséget von maga után,[9] hiszen egész közösségek és népcsoportok sorsa függhet tőle. Kikötötték, hogy minden alkalmazott antropológusnak statisztikai felmérésekkel és tudományos alapokon összeállított kérdőívekkel kell szigorúan bizonyítania eredményei pontosságát és kutatásának megalapozottságát. Állandó kérdés maradt, vajon mennyire lehetséges, s ezért mennyire megkövetelhető ez a kitétel, illetve mennyire várható el az alkalmazott kutatást vezető antropológustól, hogy magába fojtsa / elrejtse véleményét (hogy „szerinte" minek *kellene* történnie egy adott szituációban). Ha valaki már *részt vállalt* egy folyamatban, s annak *szerves részévé vált*, nehéz maradéktalanul kívülállónak maradni. Azonban ha már egyszer beleegyezett abba, hogy végigasszisztálja egy probléma megoldását, akkor vállaljon azért szakmai felelősséget, hogy a döntés egyöntetűen a közösségé lesz az ő (mint antropológus) személyes álláspontjától függetlenül.

Ekkoriban (1950–60-as évek) váltak népszerűvé a különféle nemzetközi segélyakciók is. Számuk jelentősen megnövekedett (főleg az Egyesült Államokban), rendeltetésük pedig nagyrészt a harmadik világ ún. „hátrányos helyzetű" népcsoportjai felé irányult azzal a céllal, hogy az ottani életkörülményeken javítsanak. Gyakran fordult azonban elő, hogy nem, vagy nem csak az antropológia szakemberei voltak e programok végrehajtói. Ahogy a szükség épp megkívánta, alkalmaztak orvosokat, jogászokat, adminisztrátorokat, tanítókat stb. – akiket aztán esetleg továbbképeztek antropológiából. Többen végül jogosan tették fel a kérdést, hogy ezek az antropológus-

ként alkalmazott szakemberek menynyire voltak valóban antropológusoknak nevezhetők? Voltak ezzel szemben programok, ahol viszont együttesen alkalmaztak egy antropológust *és* egy szakmabelit (orvost, jogászt, mérnököt, stb.) a megoldandó feladat jellegétől függően. Egy ilyen *multidiszciplináris* kutatás eredményeit, s etikai vonzatait, már jóval többen fogadták el a diszciplínán belül mind akkor, mind ma.

Azonban ezek a segélyprogramok általában nem voltak olyan humánusak, vagy 'emberbarátik', mint azt magukról hirdették. „Az ún. *fejlesztés* (development) nagyrészt egy felülről jövő, etnocentrikus és technokratikus hozzáállást tükrözött, ami az embereket és a kultúrákat mint absztrakciókat kezelte – mintha statisztikai adatok lettek volna, amiket fel-le lehetett mozgatni a „haladás" grafikonjain."[10] Lehet, hogy valóban *jobbá akarták tenni* a világot... azonban a világot csak a saját szemükkel voltak képesek látni, s ezt a szempontot meg se kérdőjelezték. Grillo így folytatja elemzését: „A fejlesztések szinte szükségszerűen mindig az imperializmust jelképezték és neo-kolonalista érdekeket képviseltek".[11] Hogy mindig-e, az talán túlzás. Voltak azért akciók, amelyek figyelmet szenteltek az adott közösség véleményének, hiszen ahány segélyprogram annyi alkalmazott, s ezen alkalmazottak közül voltak akik empátiával dolgoztak és olyan sikereket értek el, melyekre ma is büszkék volnánk. A segélyszervezetek többségét azonban (való igaz), még ma is sokan „szövevényes, önkényeskedő, és intervencionista" társaságnak bélyegzik, melyek „neo-evolucionista ideológiát követve dolgoznak egy olyan képen, mely etnocentrikusan a Nyugatot mint egy tudományos, etikai, és politikai modellt mutatja be".[12] Pedig, folytatja Marsden, nem a helyiek a visszamaradottak, hanem a nyugatiak gondosan előkészített programjai *nem megfelelőek.* A szakzsargon álcája tökéletesen fedezi a félkész, féltudományos programokat (pl.: empowering, sustainable development, enabling, incorporating...stb.) mondta Catherine Morgan, egy német szociálpolitikus, aki éppen Sri Lankán dolgozott egy segélyszervezet fejlesztési osztályán. Kiábrándultan nyilatkozta interjúm során: „A fejlesztők örülhetnek, ha semleges hatást érnek el munkásságukkal, és nem teszik rosszabbá a helyzetet annál, mint akkor volt, amikor megérkeztek. Frusztráltan és csalódottan szoktak visszatérni, hogy ők hiába voltak ott akár egy évet is, hiába dolgoztak úgy, ahogy ők azt a legjobbnak látták, mintha semmit sem ért volna a munkájuk. És ez valóban, gyakran így is van. Sokan a helybéliek közül csak azt képesek látni benne, hogy osztogasson ajándékokat, esetleg pénzt... *azt* elvárják az embertől. Vagy csak ezt a szerepet tudják elképzelni róla? Ezeket a kutatókat pedig igen jól megfizetik azért, hogy ott dolgozzanak. Általában luxus házakban (ha van ilyen az adott település közelében) laknak és még külön terepjárót is kapnak a munkájukhoz. Vannak többen, akik csak ezért csinálják az egészet. Hisz nem rossz munka, hm?".[13] Kétségtelen, hogy bármely óriás segélyszervezet álljon is mögöttük, amíg a kutatók felsőbbrendűnek érzik magukat a helyiekkel szemben és úgy gondolják, hogy „azok nem értenek semmihez", addig nem fogják soha az emberek őszinte bizalmát, még kevésbé hitüket megnyerni maguknak.

1969 körül történt, hogy az alkalmazott antropológia szerepét és feladatait *Sol Tax* és *Allan Holmberg* sajátos módon átértelmezték. Sol Tax Iowa állami Fox indián rezervátumban végzett több éven át tartó kutatása alatt sajátosan kidolgozott *módszertana* önmagában kapta meg az *akció antropológia* nevet. Tax mindennél jobban hangsúlyozta azt a felelősséget mely szerepéhez, mint antropológushoz, fűzte[14]: ő – mint mondotta – *csupán megpróbált eleget tenni kötelességének* a terepen, mely kötelességtudat aztán arra vezérelte, hogy megpróbáljon *tenni* (is) valamit indiánjaiért. Az indiánokat Tax *kollegáinak* hívta mondván, hogy ő nem csupán *őérettük,* hanem *velük együtt* dolgozik azon az adott problémán, melyre megoldást kell találniuk. Tax az évek során számos innovációt vezetett be a Fox rezervátumon: felnőtt oktatási programokat, műhelyeket a helyi kézművesség fenntartása érdekében, ösztöndíjakat fiataloknak... célja azonban mindenekelőtt az volt, hogy önbizalmat tápláljon a helyiekbe[15] s elhitesse velük, hogy

megváltozott környezetük ellenére is képesek életüket irányítani. Fáradhatatlanul bíztatta őket, hogy merjenek új gondolatokkal s ötletekkel kísérletezni, hogy új értékeket fedezzenek fel a régiek mellett de nem feltétlen a régiekkel szemben. Allan Holmberg majdnem egyidejű megmozdulása a „Vicos Projekt"[16] név alatt futott s egy 5 éves kísérleti program volt, ahol Holmberg perui *parasztemberekkel dolgozott együtt* azon, hogy terméketlen földeket újra termőfölddé alakítsanak át. A projekt lényege, Taxéhoz hasonlóan, a helyi farmerek bevonása volt abba a kooperativ munkába, mely végül alkalmazott antropológusok, mezőgazdaság-technikai szakemberek és a helyi adminisztrátorok közt alakult ki. Holmberg nem utolsósorban új technológiát ismertető oktatási és mezőgazdasági programokat is szervezett. A helyiek gyanakvása lassan oszlott el, a végén azonban már ők maguk kezdeményeztek további újításokat és

fejlesztéseket, szerveztek gyűléseket, s vállalták *önként* terveik megvalósítását. Tax soha nem értette, s többször fel is tette a kérdést, hogy mialatt az etnográfiák megörökítik, vagy éppen rekonstruálják törzsi kultúrák egészét, vajon miért nem kérdezi meg senki, hogy a „tanulmányozott" ember merre tart, hogy vajon mit szeretne elérni az életben, vagy miként látja jövőjét? „Hát az antropológus kollégákat nem érdekelte, hogy adatközlőjük és tanulmányozott népük mit vár a holnaptól, hogy vajon mitől tart, s milyen célokat tűzött ki abban a bizonytalanságban, mely körülveszi?"[17] 1964-ben, a *Horizons of Anthropology*[18]*-ban* Tax végül megfogalmazta azt a kérdést, hogy miért is nem vált külön diszciplínává az antropológia szakterületén belül a tudomány *gyakorlati alkalmazása* („*practising anthropology*"), ahol nem csupán a dokumentáció, hanem a tenni akarás, az *akció* a cél. Tax azt vallotta, hogy egy antropológus alapvető felelőssége kéne legyen, hogy hozzásegítse az adott közösséget ahhoz, hogy tegyenek is valamit már felismert problémáik megoldásáért. Hozzátette továbbá, hogy az effajta akció nem csupán tudomány, de művészet is egyben: az emberekkel és a szituációkkal való bánás művészete. „Nem csupán elmélet és módszertan, hanem megfelelő tapasztalat és művészi érzék is szükséges egy ilyen feladat sikeres elvégzéséhez."[19] A végeredmény pedig nem csak a közösség múltjától és jelenjétől fog függeni, hanem magának az antropológusnak a személyiségétől is – az ő akaratától, félelmeitől, s reményeitől. Talán el lehet mondani, hogy korábban is a *tenni akarás* volt a cél az alkalmazott antropológia művelői közt, ill. „segélyakcióik" során. Az akció antropológia legáttörőbb újítása az a szemlélet volt, hogy egyenrangúnak tekintette a törzsbélieket és nem *felülről,* az akkoriban oly jellemző felsőbbrendű attitűddel közelítette meg az adott feladatot.

Az 1960–70-es évek imperializmust és gyarmatosítást ellenző légköre az antropológiát inkább a sokat vitatott probléma részének, mint megoldásának tekintette.[20] Többen érveltek azzal, miszerint épp ideje volna, hogy az antropológusok elfogadják: tudományuk nem más, mint a nyugati civilizáció terméke és hogy pont a nyugat felelős a harmadik világ népeinek elnyomásáért és kizsákmányolásáért. Ebből következett az a gondolat, hogy az antropológusoknak épp ez ellen kéne segíteni a népeket s nem ennek érdekéért dolgozniuk, hiszen ők elvileg a tanulmányozott népcsoport oldalán állnak ezért elsősorban őnekik tartoznak „hűséggel". Az 1980–90-es években lassan kezdtek betelni az egyetemek antropológiát oktató állásai. További munkalehetőség a nemzetközi szervezeteknél akadt, melyek pedig egyre nagyobb mértékben vették igénybe, illetve támogatták az alkalmazott/akció antropológiát. A legjelentősebbek (nemzetközileg) ezek közül: a U.S. Agency for International Development, a World Bank, a World Health Organization, az UNESCO, az UNICEF, a Ford Foundation, és a Population Council. Azonban talán nincs olyan távol az igazságtól az a feltevés sem,[21] miszerint ha globális nagyságú szervezetek/intézmények tartják kézben egy alkalmazott jellegű antropológiai kutatás irányelveit, akkor az igazán nem különbözik sokban az egykori gyarmati adminisztratív hatalmaktól.

Az elmúlt pár évtized során tehát újra és újra bebizonyosodott az antropológiában, hogy *egy közösség aktuális kérdései megoldásának* nagyobb, vagy legalább akkora figyelmet kellene szentelni, mint kulturális szokásaik etnográfiai dokumentációjának – nem mintha azok nem számítanának, de félő, ha a jelennel nem kezdünk valamit, az hamarosan eltűnhet s nem lesz, amit etnográfiailag feltárjunk és lejegyezzünk. Ez a változás törvénye, melyet még a legromantikusabb lelkületű kutatók is kénytelenek elfogadni – ma már igen elenyésző azon vadon élő törzsek száma, kik még soha nem hallottak repülőgépről vagy televízióról. Mára az alkalmazott antropológiának („applied anthropology") 16 válfaja közül választhat az egyetemista.[22] Ezek közül a leggyakoribbak: a fentebb már részletesen ismeretetett akció antropológia („action anthropology"), a helyenként már említett fejlesztés antropológia („development anthropology"), a gyakorlati antropológia („practical anthropology"), és a jogi antropológia („advocacy anthropology"). Az alkalmazott antropológia módszereinek és eredményeinek vizsgálatát leginkább az esettanulmányokból lehet megismerni; az új helyzetek új megoldásokat és megközelítéseket követelnek maguknak, melyek magát a diszciplínát is folyamatosan bővítik, gazdagítják. Sajnos nem készült még olyan általános adatbázis, mely a világon a legsikeresebb alkalmazott/akció antropológiai kutatásokat magába foglalná, pedig egy ilyen adatbázis létrehozása igen hasznos volna. Arról sem készítettek még pontos statisztikai felméréseket, hogy mégis hány antropológust alkalmaznak szerte a világon, sem arról, hogy statisztikailag alátámasztva, a szakma mely ágazatai a legnépszerűbbek, legkeresettebbek.

Az alkalmazott antropológia módszertana

Az alkalmazott antropológia lényegében véve nem más, mint a kulturális antropológia elméletének, mód-

szertanának és holisztikus látásmódjának gyakorlati alkalmazása egy adott közösség társadalmi, politikai, gazdasági, vagy technikai problémáinak megoldása során.[23] Az antropológust (a legjellegzetesebb esetekben) *alkalmazhatja/ák:*

– az adott ország kormánya, vagy a régió (ahol kutat) önkormányzata; irányelvei kialakításához szükséges kulturális és társadalmi adatgyűjtés céljából;

– egy tervezett vagy már véghezvitt projekt, netán vállalkozás vezetői azért, hogy felmérje az adott közösség hogyan viszonyul/viszonyult/viszonyulna változtatásaikhoz az adott környezetben;

– egy segélyakció vagy önkormányzati program megtervezőjeként, kiegészítő munkatársaként, netán elemzőjeként: hogy felmérje mire volna legnagyobb szüksége egy adott népcsoportnak, vagy, hogy hajlandóak volnának-e együttműködni a helyi szervekkel valamely kérdéses ügyben;

– tréningek során, akár a helyiek taníttatása vagy az adott ország szervei, vállalatainak emberei munkájához szükséges helyi ismeretek gyarapítása céljából;

– mint jogászt, hogy politikailag képviseljen egy közösséget, vagy, hogy ő legyen az összekötő szál ill. kapcsolattartó az adott népcsoport és a központi szervek/bíróság/hatalmat kezükben tartó vállalkozók közt.[24]

Az alkalmazott antropológus terepmunkájának kifejezett célja, hogy *asszisztáljon* a közösség életében bekövetkező változás létrejöttében, vagy akár ő legyen az, aki ezt *propagálja.* Tipikus feladatai közé tartoznak: mezőgazdasági újítások (akár új termény vagy technika bevezetése); étkezési szokások reformálása (hogy a nyugati mérce szerint „egészségesebb", magasabb tápértékű ételeket fogyasszanak hagyományos „egyhangú"-nak ítélt kosztjuk helyett); az általános higiénia magasabb szintre emelése; fogamzásgátlás; víztisztítás; az egészségügyi ellátás javítása; építkezési tanácsadás, új épületek felhúzása, közösségi házak renoválása; elektromosság bevezetése; nyilvános helységek építése; oktatás. Az ilyen projektek általában gondosan (vagy kevésbé gondosan...) felmért, jelentésekben összefoglalt tényeken alapszanak – ami önmagában még nem volna baj. A probléma gyakran inkább a motiváció: az embereket, akikkel „jót szeretnének tenni", nem mindig kérdezik meg, hogy vajon kívánják-e ezeknek az újdonságoknak a bevezetését vagy sem. (Ennek hiányában pedig igazán nem hibáztathatják őket, ha végül nem használják újdonságaikat *miután* az ún. reformerek eltávoztak). Sokan, az alkalmazott antropológusok közül, tartózkodnak attól, hogy „alkalmazott antropológusnak" nevezzék magukat és inkább használják a „pszichológiai antropológia", „jogi antropológia", „nevelés antropológia", stb. definíciókat szakterületük megnevezésekor. Ezt nagyrészt az alkalmazott antropológia gyakran vitatott módszertana eredményezi, valahol viszont szakmailag is érthető – hiszen kevés elméleti antropológiát lehet a szó szoros értelmében *alkalmazni,* mondja Sol Tax egy előadása[25] során. Ami végül *alkalmazásra kerül* az az egyetem falain kívül történik: már egy szinte az elmélettől távol álló, szó szerint „gyakorlati" szakma.

Ha megszerzik rá megfelelő anyagi fedezetet, az alkalmazott antropológiai kutatás három fázisból[26] szokott állni. Az elsőben azt kutatják mire van *szükség,* mit lehet, ill. mit kéne tenni. Másodszorra már kész tervvel érkeznek és meg is kísérlik azt véghez vinni. A harmadszori látogatás pusztán ellenőrző jellegű: azt vizsgálja, menynyire volt hosszú távú a választott és megvalósított megoldás, mennyire bizonyult hasznosnak, mennyire oldotta meg a problémát, érte el célját. Idegen szakterminusokkal élve, a folyamat: selection of policy direction; determining the best mix of programs, services, projects to carry out; program planning; intervention strategies; decision-making activities; implementation; assassment.[27] Jogosan kritizálnak alkalmazott antropológusokat amikor szakmai vagy/és erkölcsi meggyőződésük ellenére is véghez viszik a tervezett újítást azért mert szerződést kötöttek alkalmazójukkal – mégha a közösség nem is igényli, vagy kifejezetten ellenzi újításuk a bevezetését. Az a tény, hogy őket „szerződtették" még nem jelenti azt, hogy nem tehetnek másként, ha erkölcsük vagy érzelmi intelligenciájuk mást sugall.

Ezzel szemben az akció antropológiában a probléma meghatározása és megoldásának megtalálása az érdekelt közösséggel *közösen* történik – nem tőlük elszigetelten, és nem egy tőlük különálló egyén/egyének által.

Az akció antropológia módszertana

Míg az alkalmazott antropológia kutatóját lényegében *alkalmazzák,* az akció antropológus *önként* látogat el a közösséghez és dönt úgy, hogy lépéseket fog tenni egy probléma megoldásában, vagy, hogy képviseli őket felsőbb szervek felé. Az adott probléma megoldásában a közösséggel *együtt,* és elsősorban az ő érdekeiket tartva szem előtt próbál eljárni. Igyekszik a közösség elé tárni a lehetséges megoldásokat (mind lokális, regionális, nemzeti és globális kontextusban)[28] azoknak minden előre látható (pozitív és nega-

tív) következményeivel együtt és engedi, sőt, hangsúlyozza, hogy ők maguk döntsenek, legyen az övék a feladat, ahogyan a probléma is az övék. Ne érezzék úgy, hogy valami idegenek váratlan megjelentek majd csináltak valamit ami „szerintük jót tesz" aztán elmentek – mint az az elmúlt évtizedekben a különféle segélyszolgálatokra és akciókra oly jellemző volt. Az akció-antropológia alappillérei közé tartozik az elv miszerint akkor lesz valami hosszútávú és fog igazán a közösség hasznára válni ha az érintettek kezdettől fogva be vannak vonva az adott feladat tervezésébe s annak kivitelezésébe. Hiszen ekkor lesz csak az emberek kezében az a gyakorlati és elméleti szaktudás, melynek segítségével önállóan tudják majd folytatni azt, amit elkezdtek. Ez a fajta „bevonódás" fogja csak megakadályozni azt, hogy a probléma újra visszatérjen; ez fogja csak felvértezni őket azzal, hogy a továbbiakban esetleg felmerülő akadályokat önállóan oldhassák meg. Ennek a megközelítésnek/módszernek a lehetséges alkalmazását és működőképességét nem olyan régen kezdték csak hivatalosan is elismerni.[29] Az a gondolat, hogy a „helyiekkel együtt" is lehet eredményeket elérni – sőt, hogy talán úgy lehet *igazán* eredményre jutni – sokáig idegen volt az antropológia (mint tudomány) *alkalmazása során.* Annak lehetősége, hogy rossz döntést is hozhat a közösség, természetesen fennáll – a kérdés pedig, hogy ez kinek volt a hibája, vagy hogy kié ekkor a felelősség, óhatatlanul fel fog merülni. Előre ritkán látható vajon lesz-e annyi összetartó ereje az embereknek egy ilyen a krízis esetén, hogy visszatérjenek kiindulópontjukhoz, újra átgondolják a kérdést, s egy új irányban induljanak el – hogy egyáltalán elinduljanak egy kudarc után bármely más irányba? Nem fogják-e az antropológust felelősségre vonni, hogy ugyan miért nem szólt nekik, ő csak tudhatta volna? S ha az antropológus már nincs a faluban vagy településen, vajon egyedül is képesek lesznek-e egy újabb döntésre? Ezekre a kérdésekre nincs egyetemes válasz. Ez minden esetben az adott közösségtől, és az adott szituációtól függ. Asszisztálni, tanácsot adni, megfelelő körülményeket teremteni csak akkor lehet, ha az ember éppen *ott van* – és nem lehet mindig ott. Ezért is fontos, hogy miután elmegy, egy olyan helyzetet hagyjon maga után, ahol órá már nincs „elengedhetetlenül" szükség. Történjen bármi: az emberek önállóan és maguktól, akármilyen helyzetben képesek legyenek megállni a helyüket. Ehhez pedig nem kell más, mint egy erős *közös* öntudat, a célnak pontos ismerete, az elérés minden lehetséges lépcsőfokainak részletes feltérképezettsége, s esetleg némi szakértelem (amit szükség esetén meg lehet az embereknek tanítani).

Mint az már korábban elhangzott, meghatározó jellegzetessége az akció antropológusnak, hogy ő *egyenlő* félként kezeli a közösség minden tagját: hogy szerepét nem mint „segítő", hanem inkább mint „társ" szeretné kialakítani. Ezáltal csökken közte és a helyiek közt a távolság is, mely a kutatás során tovább segíti a kommunikációt, redukálja a félreértések lehetőségét, nem utolsó sorban pedig meghittebb légkört teremt, mint a *nagy fehér kutató* és a *naiv, tudatlan őslakos* sémája (mely szerepet egyébként gyakran a közösség maga húzza rá a kutatóra, egyszerű megszokásból amit nincs mese, tudni kell „lefegyverezni"). Jellegzetessége továbbá az akció antropológia megközelítésének az, hogy a feladat saját erőből történő megoldása az embereket általában büszkeséggel tölti el hisz saját szemükkel látják, hogy *képesek voltak tenni* valamit helyzetük érdekében. Ez erősíti a közösség önértékelését, s összetartó erővel ruházza fel őket. Ha sikereiket önmaguknak könyvelhetik el, akkor tudják majd értékelni is azokat, s nem fogják elfelejteni milyen erőfeszítésbe került, hiszen a saját bőrükön tapasztalhatták. Ha semmi közük nem volt például, egy szemétégető kiépítéséhez, és az „csak úgy ingyen" egyszer csak ott termett, nem fog szemükben értéket képviselni és nem fogják érteni, miért is volna oly fontos nekik annak használata. Ilyenkor nem kell hozzá két év és már ott rozsdásodik a tákolmány, mégha egyszer-egyszer használták is.[30] Könnyen lehet az is, hogy egy nap elromlott s utána nem tudták többet használni, mivel nem tanították meg elég alapossággal nekik, hogyan kell szükség esetén megjavítani. Sajnos tipikusnak mondható, hogy ezután hiába hívják az illetékes szervezetet: arra az adott projektre több pénz nem áll rendelkezésükre (vagy nem tudtak/nem is próbáltak szerezni többet) tehát nem is küldenek senkit a probléma további orvoslására. Az akció antropológus alkalmazott kollegájával szemben *nem* tartozik elszámolással munkaadójának, nem fogják megszabni neki meddig dolgozhat egy adott projekten – azonban nem is kap fizetést munkájáért. Alapítványi pénzekből vagy ösztöndíjakból, elenyésző esetekben pedig saját zsebből fedezi kutatásainak költségeit. (Szükséges ehhez azonban, hogy az érintett közösséggel már *legyenek* kapcsolatai, s elmondhassa magáról, hogy a helyiek *hajlandóságot mutattak* vele együtt dolgozni a kérdéses témán. Máskülönben egyszerűen nem jogos – még ha sokan csinálják is – előre pénzt felvenni alapítványoktól egy olyan munkához, ami lehet, hogy meg sem fog valósulni – kiszámítani a hozzáállást nem

lehet).[31] „Megfelelő szervezéssel, elhatározással, valamint koncentrált cselekvéssel (akcióval) bármit el lehet érni." – mondják többen a szakma képviselői közül, függetlenségük védelmében.[32] A szinte mindent eltűrő kitartás nélkül azonban felesleges is az antropológusnak elindulnia otthonról. Az akció antropológia esetében nincs az a kutatás, mely csupán addig tartana, mint azt először vagy akár másodszor eltervezi az ember. Az elszánt elkötelezettség pedig egyenesen megkövetelendő mivel itt nem csupán számok, tárgyak vagy üzletek forognak kockán, hanem emberek sorsai – akár egy egész közösség s annak kultúrájának alakulása. Ezt elkezdeni s aztán félbehagyni nem lehet, emberek belénk vetett bizalmát félvállról venni nem csak felelőtlenség, hanem égbekiáltó bűn.

Az IDAC (Institut d'Action Culturelle)[33] mindig is támogatta az ún. *action research* programokat. Kiadványában, a *The Militant Observer*ben röviden össze is foglalja, hogy „az akció antropológusok mind szakmai, s szakmán kívüli képességeiket kísérlik meg hasznosítani az emberiség szolgálatában, egy jobb világ reményében."[34] Majdnem mindig önzetlen és felmérhetetlen munkát követel meg egy ilyen elkötelezettség, melynek szinte soha nem szakad vége. A felelősség, s vele a munka csak egyre nő, rugalmasságra pedig csak egyre nagyobb szükség lesz. Szól a kiadvány továbbá arról a kihívásról s feladatról is, hogy csak interdiszciplinárisan gondolkodva és cselekedve lehet leginkább sikereket elérni[35] az akció antropológia területén a feladat összetettsége miatt. Hangsúlyt helyez továbbá a következetesség és a kiválasztott irány megtartásának fontosságára, valamint arra a lehetőségre, hogy még ha világot nem is válthatunk, annak egyes igazságtalanságait s jogtalanságait talán helyrehozhatjuk ha kitartóan és hozzáértőként harcolunk érte. A 8. Szociológiai Világkongresszuson, 1974. augusztusában,[36] az egyik központi kérdés az akció antropológiát illetően a következő volt: „Megfigyelők, vagy résztvevők?".[37] Lehetnek-e emberek egyszerre mindkettők? Többen *aktivistának* nevezték az akció antropológusokat, amely megint egy újabb kategóriába sorolja őket. Kérdés, mennyire radikális ez a kategória, illetve az egyes akció antropológusok mennyire teszik azzá? A határokat ki, s hol húzza meg, valamint elképzelhető-e, hogy a túlzott radikalizmus már inkább rosszat tesz a közösségnek (pl. a kormány szemében), s ha igen, *ez* végül kinek a felelőssége? A többtagú s több szakterületű, akár több nemzetiségű kutatócsoportok nagyrészt ezért is hasznosak: nagyobb és sokrétűbb az öncenzúrájuk, mint amikor valaki egyes egyedül indul neki a több éves kihívásnak. A nem szakszerű, s az objektivitást elhanyagoló, forró fejű forradalmi tevékenység ritkán vezetett sikerhez, mégis többen tettek rá kísérleteket szerte a világon az elmúlt évtizedek folytán – többségében nem szakmabeliek, inkább „önválasztottak" – .

Az állandó kérdések: milyen konkrét eredményeket mutathat fel valaki munkája végeztével, s milyen rövid- ill. hosszú távú következményei voltak ezeknek az eredményeknek? Pontosan hol s miképpen alkalmazta az antropológiát tevékenysége során? Bármi légyen is a válasz ezekre a kérdésekre, Robert M. Wulff jogosan mondta szerkesztői bevezetőjében:[38] „Egy diploma megszerzésétől még nem válik valaki antropológussá. A következetes kitartás és elkötelezettség teszi, hogy antropológussá fejlődjék valaki."

Etika és kritika

Az alkalmazott antropológia művelőinek elsősorban etikai kódexüket vonták kétségbe, ill. támadták szakmabeli kollégáik. Hogyan tarthatja be az antropológián belül megkövetelt kulturális relativizmus szabályait valaki, miközben tanácsokat és javaslatokat osztogat, s netán még lépéseket is tesz a felé *ahogy véleménye szerint* egy adott népcsoportnak életén, szokásain változtatni kéne? Emiatt az antropológia túlnyomó része nem hogy indokolatlannak, de kifejezetten felháborítónak és szakma-, ha nem is törvényellenesnek minősítette azokat az antropológusokat, kik a gyakorlatban is alkalmazták kutatói szerepüket, antropológiai módszereiket. Csupán az elmúlt kb. tizenöt évben kezdték el másfelől is szemlélni a gyakorlati antropológia hasznát. Bírálata ma már nem olyan szigorú, sőt, előfordul, hogy kifejezetten elismerő. Hogy a végső ítélet végül a pozitív vagy negatív irányba dől el végső soron attól függ, hogy az eredményesség (ha egyáltalán született bármiféle eredmény) mennyire hosszú távú, hogy az érintett emberek mennyire lelkesek, mennyire támogatják a dolgot és milyen mértékben vesznek részt benne, illetve, hogy szokásaik mennyire szenvedtek változást, vagy kerültek háttérbe az újonnan bevezetett dolgok fényében.

Problémás kísérletek

Gyakran előfordul, hogy nem úgy sikerülnek a dolgok, ahogy azt a kutatás/akció előtt tervezték. Az alkalmazott antropológiai esettanulmányok nagyobb százalékban tanúskodnak sikertelen vagy félig sikeres próbálkozá-

sokról és ezt a statisztikát senki nem is tagadja. Mindig akadnak „előre nem látható" akadályok, váratlan következmények, az emberi reakciók pedig gyakran kiszámíthatalanok. A megfelelő alaposság, empátia, vagy türelem pedig épp a kutatókból hiányzik néha. Ha az érintett népek nem érzik magukénak a feladatot, a kutatócsoport távozása után leállnak mindennel – feltéve, hogy egyáltalán *hajlandóak* voltak részben együttműködni. De gyakran még az sem biztos, hogy *értették* azt, amiről szó volt: ilyenkor az emberek csak bólogatnak, s nem merik bevallani, hogy nem értik a magyarázatot (mely nem egyszer olyan terminusokat használ, ami idegen számukra, s egyszeri definiálása még nem fogja velük megismertetni); de az is lehet, hogy oda sem figyelnek az „előadásra" mert épp máson jár az eszük (pl. hogy vajon ki vigyázhat most az állatokra, amíg ők itt vesztegetik az idejüket?!). Vagy egész egyszerűen nem bíznak az idegenekben. A helyiek megfelelő attitűdje nélkül nagyrészt felesleges minden erőfeszítés[39] – ha éppen nem vezet káros következményekhez is. Számtalan olyan esetről tudni, ahol a külső beavatkozás több kárt okozott, mint jót. Nem rossz szándékból, hanem inkább a körültekintő és alapos kutatás hiányában; etnocentrizmusuktól vezérelve, mikor a kutatók el sem gondolkoztak azon: talán mégsem az a legjobb a közösség tagjainak, ami nekik jónak számít saját társadalmukban; vagy amikor fél munkát végeznek, mint például a következő eset során. Nyugat-Afrikában egy falukközösségéhez látogattak el kutatók azért, mert hallották, hogy az ott élő terhes asszonyok állapotukat tekintetbe nem véve, kijárnak a földekre dolgozni. Ezt orvosi indíttatástól vezérelve szó szerint *megtiltották* nekik, mely közben megkísérelték elmagyarázni ennek veszélyeit is. Arra azonban már futott a figyelmükből, hogy miközben a terhes asszonyok naphosszat „pihennek és vigyáznak magukra" és szinte semmi mozgást nem végeznek, ennek következtében sokkal inkább válnak veszélyeztetett terhessé mint annak előtte.[40]

A probléma és annak minden lehetséges következményének kivizsgálása után ritkán merik kijelenteni, hogy a tervbe vett lépés talán nem éri meg a befektetett energiát, hogy több negatív, mint kedvező eredményekkel kecsegtet. Egy program eredményességének *ellenőrzése* pedig hasonlóképp nem jellemző. Ritkán térnek vissza a szakemberek vagy alkalmazott kutatók a helyszínre, hogy ellenőrizzék, valóban működött-e hosszú távon is az, amit annak idején maguk után hagytak, netán sikeresnek könyveltek el. Gyakran azért nem történik meg az effajta ellenőrzés, mert a program költségvetése általában véges s *utána* már nincs, aki finanszírozás nélkül megtenné ezeket az amúgy igen lényeges lépéseket. Álljon itt illusztrációként pár példa. Egy venezuelai egészségügyi kampány során például az anyák visszautasították, hogy tejporból készült tejjel táplálják csecsemőiket. Pszichológiailag gátolta őket ennek elfogadásában az, hogy fenyegetve érezték anyai szerepüket.[41] Számtalan módon, s különböző okokból utasíthatják el emberek a nyugati orvoslás módszereit. A dél-afrikai Zulu törzsnél egy apa nem engedte meg, hogy súlyosan beteg (tüdővészben szenvedő) lányát kórházba vigyék kivizsgálni, mert ezáltal beismerte volna, hogy lánya veszélyt jelent a közösségre nézve, s ha kiderül, hogy terjeszti a kórt, boszorkánynak kiáltanák ki.[42] Van (például Korea és Mexikó egyes részein, illetve a Navajo indiánok közt), ahol csak akkor részesülhet a család egy tagja orvosi kezelésben, ha abba a család minden tagja – vagy legalábbis azok, akik autoritással rendelkeznek – beleegyezett. Ez persze nem kevés szervezést követel meg, ami viszont időigényes, s mire a döntés végül megszületik gyakran már késő[43]. Az orvosláson túl talán érdemes említeni még pár példát a mezőgazdasági fejlesztések elutasításáról is. Spanyolamerikai farmerek az Egyesült Államok-beli Arizónában például azért utasították vissza az új és „egészségesebbnek" titulált kukoricát, s tértek vissza a hagyományoshoz, mert feleségeik szerint az új kukoricát nehéz volt a tortillákba őrölni, no meg szerintük nem is volt olyan finom, mint a régi – amihez persze az évszázadok során hozzászoktak.[44] Másik példa. A kolumbiai kormány egyszer gyümölcsfákat „ajándékozott" a farmereknek, hogy növelje gyümölcstermelésüket. Érdekes módon ezt a lehetőséget nem használták ki a farmerek, sőt, a gyümölcsfák ott pusztultak el, mert senki nem gondozta őket. Lassan rájöttek, hogy amennyiben ingyen kapnak valamit az emberek, azt értékelni sem fogják, azt gondolván: „biztos nem sokat ér, ha csak úgy odadobják nekünk". Ezek után a kolumbiai kormány megkísérelt kisebb összeget kérni a farmerektől minden egyes gyümölcsfáért. Nem tellett bele sok idő és azok virágozni kezdtek, gyümölcseiket a piacokon árulták, sőt, a farmerek a végén már versenyt úztek abból, hogy kinek van több gyümölcsfája...[45]

Az akció antropológia ettől abban különbözik, hogy ott a kutató nem megbízottjától s nem is fizetésétől függ. Persze attól még előfordulhat (s elő is fordul), hogy elhanyagolja feladatait és kiderül, annyira nem is volt fontos neki mint gondolta – ez felelőtlen és elítélendő viselkedés, ugyanis ha ez a helyzet (ami önmagában még

nem bűn), legalább megpróbálhatna valakit a helyére találni, hogy az emberek, akik számítanak rá ne csalódjanak, és legfőképp ne várjanak hiába. Elképzelhető azonban az is, hogy egyszerűen nem lesz alkalma az antropológusnak többet visszatérni mert nem tud további támogatást vagy engedélyeket szerezni, családjával történik valami, ami helyhez köti vagy netán az adott helyszínen hosszú háború tör ki. Ami mégis reményt keltő lehet mindezek ellenére, hogy amennyiben sikerült megnyernie a helyiek bizalmát és *velük együtt* dolgoznia, akkor könnyen lehet, hogy azok az ő távollétében is folytatni fogják megkezdett munkájukat – ami ezáltal nem vész el.

Akció antropológia a kalash törzsi közösségben

A 2000-ben végzett észak-nyugat pakisztáni terepmunkánk elején még nem tudtuk, hogy ottlétünk hangsúlya az egészségügyi, vagy az oktatási vonalra nézve lesz-e gyümölcsöző (de annak esélye is fennállt, hogy egyik sem!). Mindenesetre mindkettőből felkészültünk. Négyen voltunk: Mészáros László fotós, Rácz Kristóf orvos, Ráckevei Mirtill kézműves és jómagam, mint antropológus. A kulturális kutatás fókusza végül az iskolára és, mint annak fotósunk oly nagyon örült, a gyerekekre irányult. A kalash nyelv *még* nem írott nyelv. A hagyományok és a közösség tudatát meghatározó mítoszok, mesék szájhagyomány útján öröklődtek mind a mai napig. A világ azonban változik és amióta járható dzsip-utak kötik össze a völgyeket a legközelebbi kisvárossal (Chitral), erről a kalash ifjak is értesülnek. E hatás következtében egy ideje már inkább kifele kacsingatnak a völgyekből, hogy mindazt a mérhetetlen csodát, ami a városokban található, megismerhessék. Valamit valamiért. Kevesebb idejük, figyelmük marad az idős mesemondókra, akik egyre inkább aggódnak a fiatalok érdektelenségét látva.

Politika és térbeliség

Lassanként felmerült a kétely az idősek tanácsában is: „Mi lesz, ha meghalnak a mesék és rituálék tudói? Ki veszi majd át helyüket? Fiataljaink nem tudnak annyit, hogy érdemben utódaikká válhassanak. El fogjuk felejteni azt, mi összetart minket."

Engineer Khan[46]-nal, Rumbur-völgy tanítójával kettesben kidolgoztuk miként is lehetne bevezetni az írástudást és az írás tiszteletét. Mint később véletlenül (!) kiderült, egy amerikai és egy ausztrál nyelvész sok évet töltött azzal, hogy megalkossa a Kalash-Angol-Urdu[47] szótárat. Mivel ők nem antropológusok voltak, hanem nyelvészek, nem is a völgyekben (illetve nem „terepen") dolgoztak, hanem Islamabadban, Pakisztán fővárosában, „tudósokhoz illően" elszigetelve, a völgyekből lehívott kalash adatközlők segítségével. Emiatt azonban senki nem ismerte őket a falvakban, és aki hallott is róluk azt feltételezte, hogy misszionáriusok, akik őket meg akarják téríteni. Ez a szótár pedig óriási értéket képvisel és, közelebbi tanulmányozás után hamar kitűnt, hogy ennél szilárdabb alapot a kalash írásbeliséghez nem kívánhatna ez a nép. Hosszas tanácskozások kellettek hozzá – a három völgy valamennyi kalash tanítójának részvételével –, hogy megszavazzák végül a szótár használatát. Szeptemberben sikerült is kapcsolatba lépnem ezekkel a nyelvészekkel, név szerint Greg és Elsa Cooper-rel, akik kitörő örömmel fogadták munkásságuk elismerését (a kalash közösség által). Három hónap intenzív levélváltás után elkezdtük szervezni, hogy hét év elteltével újra Islamabad-ba utazzanak és ott egy kalash „delegációval" találkozhassanak. Feladatuk az volt, hogy mint facilitátorok segítsenek a kalashoknak rálátást nyerni azon szempontokra, melyeket esetleg érdemes volna figyelembe venni amikor nyelvük abc-je sorsáról döntenek. Minden további lépés előtt ugyanis döntésnek kellett születnie arra a kérdésre, hogy a kalash ábécét a perzsa vagy a latin abc-re alapozzák? A koncepció működött, a döntés pedig megszületett a még ma is „Kalash Helyesírási Konferencia"-ként emlegetett islamabadi gyűlés-sorozaton (2000. december – 2001. január). A 15 fős delegáció végül a latin ábécét választotta: számos nyelvészeti teszt és vita eredményeképpen ismerték el, mint a kalash írás legmegfelelőbb eszközét. Fontos megemlíteni, hogy ez a választás mentes volt mindennemű személyes befolyástól: az ausztrál nyelvészek egész addig a perzsa abc használatának praktikusságáról voltak meggyőződve korábbi, a pakisztáni kormánnyal vívott harcaikra alapozva. (Azóta pedig volt pár kormányváltás... utánajártunk hát, és nagy megkönnyebbülésünkre a jelenlegi kormány engedélyezte a kalash nyelvű könyvek használatát a kalash iskolákban.) A hírt vitte tehát magával a delegáció a völgyekbe, hamarosan pedig a mi fülünkbe is eljutott miszerint nincs falu, ahol a gyerekek ne lelkesedéssel várnák az érkező tankönyveket. A gond ezzel csupán az volt, hogy mi már sejtettük: ez nem fog olyan gyorsan menni, mint az elképzelés maga... most 2002 közepét írjuk, a kalash ábécés könyvet pedig épp, hogy összeállították. Ha minden jól megy, hamarosan nyomtatásba kerül a 700 példány és Taj Khan Kalash (egy kalash fiatalember, ki most velünk dolgozik itt Budapesten) vinné is őket nyomban a völgyekbe.

Sajnos túl sok minden múlt és múlik továbbra is az anyagi támogatáson.

Reméljük, hogy a további két sorozat tankönyvre, melyek alapjai már le vannak fektetve (írni és olvasni tanító munkafüzetek ill. egy olvasókönyv mesékkel és mítoszokkal) már sikerülni fog nagyobb támogatást szereznünk és a következő két évben befejezni munkálkodásunkat a völgyekben. Nem szeretnénk életünk végéig a törzs „patrónusa" lenni. Bízunk benne, hogy mi csak a folyamat katalizátorai vagyunk, mely katalizátorra egy idő után már nem lesz szükség, mivel a munka érdemi részét (a döntéseket, a tanítást, a mítoszok kiválasztását stb.) hagyjuk, sőt, forszírozzuk, hogy *ők* vegezzék el. Amit azonban megígértünk – a tankönyvek létrehozásában való segítséget – azt nem tagadhatjuk meg tőlük. Legszebb „álmunk" szerint, miután már megtanultak írni és olvasni a kalash fiatalok, valamint felismerték tradícióik egyedülálló értékeit azok törékeny voltával együtt, kultúrájuk és népük történelmének megmentése érdekében pennát ragadnak majd, meglátogatják az öreg mesemondókat, és begyűjtik ill. lejegyzik az olvasókönyvbe be nem fért történeteket – még amíg lehet.

Ezek után pár példát ismertetnék Rácz Kristóf (orvosunk) tapasztalataiból, illetve, röviden összegezném milyen következtetésekre jutottunk annak hasznosságáról, hogy egy orvos pár hónapot töltsön egy olyan, 4000 fős közösségnél, mint a kalashok. Az első hét során Kristóf szinte minden nap elkeseredetten számolt be nekünk: ő bizony hiába magyarázza pácienseinek, hogy a folyó vize fertőzött

Politika és térbeliség

s óvatosan kéne bánni vele mert nem egy folytonosan visszatérő betegség – amitől már ki tudja, mióta szenvednek – a folyó szennyezettségében gyökeredzik. Később egy óriási tölgyfa tövében összeraktuk a képet Kristóffal. A víz mindig is mint tisztító elem élt a kalash gondolkodásban: a szent áldozatok előtt rituálisan vízzel tisztítják meg magukat a mindennapok szennyétől, a lányok s asszonyok a folyóra járnak megtisztulni havi ciklusukat követően (melynek ideje alatt elkülönülten egy, a mindennapi élettől teljesen elzárt kunyhóban tartózkodtak) sőt, a mesék szerint a tündérek is a folyók, patakok környékén szeretnek dalolni. Valójában nem is találhattott volna Kristóf olyan érvet, ami meggyőzhette volna őket arról, hogy ivás előtt forralják fel a folyóról hozott vizet – és valljuk be, talán többet rombolt volna vele, mint tett volna jót. Erőszakoskodni pedig kifejezetten elítélendő lett volna: mi jogon állapítanánk meg pont *mi*, hogy a nyugati higiénia szerinti piszkos víz megtisztítása fontosabb, mint évszázadok óta őrzött és ápolt hitük felbolygatása? A szervezet egy idő után alkalmazkodni fog az új körülményekhez és elképzelhető, hogy kiépíti saját védelmi mechanizmusát. Ha pedig nem, arra egy idő után ők is rá fognak jönni s bizton tenni is fognak ellene – a magyarázatot pedig, mely hitükkel egybevág, hasonló mód meg fogják találni. Egy másik probléma, mellyel Kristóf küszködött, hogy a kalash közösség túlnyomó része (talán kivéve a tanárokat, dzsip sofőröket, és pár iskolás gyerekeket) nem órákban mérte az időt, így hiába kérte őket, hogy három óránként vegyenek be egy tablettából... gyakran azt is összekeverték, hogy mikor miből kell felet vagy egészet bevenni, hisz nem volt módjuk arra, hogy az információt rögzítsék. Mindettől függetlenül azonban a kis rendelő minden nap tele volt, még messzi falvakból, több napi járásnyira lévő településekből is „elzarándokoltak" asszonyok mert hallották, hogy egy „fehér orvos" érkezett Rumbur völgyébe, aki végre megvizsgálhatja őket is, s esetleg meggyógyíthatja gyermekeiket. Az ott állomásozó egészségügyi kihelyezett ugyanis muzulmán volt, akiben senki nem bízott és aki, egyébként, maga sem ismerte azt a rengeteg gyógyszert, amit a kalashok támogatásképpen kaptak egyszer Svájcból. Az asszonyok pedig kifejezetten tartottak attól, hogy muzulmán férfi előtt vessék le ruhájukat tudván, hogy a muzulmán hit mennyire ellenzi az asszonyok idegen férfival való kapcsolatteremtést valamint, hogy mennyire erkölcstelennek tartják „azok" a kalash nép asszonyait amiért ők annyival szabadabban élhetnek mint muzulmán szomszédjaik. Seyad Samsun Nazar, a közeli kisvárosban élő muzulmán professzor elmesélte nekünk, hogy a helyi asszonyok (és nem csak a kalashok!) nem igen bíznak az orvosi műszerekben, sem a színes tablettákban – inkább meglátogatják a helyi orvosságos embert s tőle kérnek egy amulettet, vagy a feltételezett rontás feloldását. Van, hogy pedig túl messzinek ítéli meg a család a kórházat, vagy nincs pénzük a dzsip-utat kifizetni. Vagy éppen nincs, aki elmenjen a beteggel, mert nem lehet senkit nélkülözni. Egyik legszomorúbb esetünk volt, mikor egy kalash kisfiú leesett a gyümölcsfáról és eltörte a lábát – Kristóf hiába magyarázta a családnak, hogy kórházba kell vinni a gyereket. Napokig reménykedtünk, felajánlottuk, amit lehetett – a család hajthatatlan volt. Meg kellett állapítanunk, hogy a kisfiú lába nem fog teljesen meggyógyulni soha és ez ellen semmit nem tehetünk, hisz még Kristóf sem tudott megfelelő műszerek nélkül csodát tenni.

Végül azt a végkövetkeztetést vontuk le kutatásunk egészségügyi vonalára nézve, hogy bár volt értelme annak, hogy orvos jött velünk arra a három hónapra – mégis rövid, ideiglenes ér-

telme volt csak ottlétének. Nem cáfolható: bőven volt mit s miért tennie: örömmel, megkönnyebbüléssel és hálával fogadták jelenlétét, ő kapta a legtöbb ajándékot mindannyiunk közül, és a helyi „orvos" talán még ma is használja tüzetes leírásait (a segélyből érkezett gyógyszerekről, melyekben az instrukcióik mind franciául, németül vagy japánul voltak) kit bár ott orvosként tisztelnek, de valójában „csak" pár hetes egészségügyi kiképzésben vett részt. Így talán egy ideig nem keverte össze az antibiotikumot a fájdalomcsillapítóval. Hosszú távon azonban Kristóf nem tudott segíteni a közösségnek, mert nem tudta megígérni, hogy nemsokára vissza fog térni s akár egy évig marad – nem tehette és legalább könnyelmű ígéreteket sem tett, bármennyivel is egyszerűbb lett volna ott, abban a pillanatban, mikor erre kérték. Azonban legalább felmérte az egészségügyi problémák nagy részét és segített azokon, akik segítségét kérték. A helyi tanítókkal megbeszéltük, hogy ha a tankönyvek elkészülnek, fog készíteni Kristóf egy egészségügyi munkafüzetet is, melyben leírja majd a higiénia szabályait illetve mindazon betegségek okozóit, melyek a legnagyobb gyakorisággal fordultak elő a völgyekben. Ezt ha akarják, használják majd, ha nem, hát nem. Annál többet, úgy éreztük, nem szabad tennünk, mint hogy elmondjuk nekik azt, amit mi látunk s tudunk. A döntés, hogy tanácsainkat megfogadják-e végül, az övék.

Felelősség, számonkérés

Mind az alkalmazott, mind az akció antropológus, amint a terepre lép és neki kezd egy feladat végrehajtásához, *felelősséget vállal* tetteiért, és felelősséggel tartozik a közösségért, akiknek/akikkel dolgozik. Mindezen kívül mint szakemberek tartoznak diszciplínájuknak azzal, hogy etikusan és tudományosan végezzék el munkájukat illetve, hogy eredményeikről hiteles beszámolót készítsenek és előadásokat tartsanak. Egyes esetekben kormányuknak is tartozhatnak azzal, hogy nem viselkednek helytelen módon az adott területen, főleg, ha speciális engedélyt kell kérniük ahhoz, hogy oda belépést nyerhessenek. Elképzelhető továbbá, hogy az adott ország kormánya felkérje őket arra, hogy kutatásaik eredményét bocsássák rendelkezésre. Történhet ez egyszerűen azért, mert nemzeti értékeik részének tartják a tanulmányozott nép kultúráját, de történhet azért is, mert a gyűjtött adatokat a későbbiekben felhasználni tervezik. Ilyenkor fontos annak figyelembevétele, hogy, mint az orvosi titoknál, az adott helyzetben mit köteles az antropológus elhallgatni mint „antropológiai titkot". (Nem árt abba is belegondolni, hogy mit vonhat maga után az, ha egy nap fény derül arra, hogy ő azt elhallgatta). A szerződéses alkalmazott antropológus pedig még alkalmazójának is tartozik elszámolással: neki szinte pengeélen kell táncolni a két oldal közt, hogy mindkettőhöz „hűséges" maradhasson. Emiatt még ráadásul a helyiek bizalmát is nehezebb megnyernie, mivel többnyire kétes értékűvé válik személye az emberek szemében, akik nem tudják, hogy végül kinek az oldalán is áll. Az alkalmazott antropológust ezen kívül még azért is felelősségre vonhatják, hogy egykori alkalmazója miként használta fel az ő általa egykor szolgáltatott adatokat. Ha pedig adatközlőik emiatt bajba kerülnek, nem lesz az a kutató, akit még egyszer a bizalmukba fogadnak – ami nem csak, hogy komoly szakmai és erkölcsi, maradandó következményekkel járó hibának számít, de visszafordíthatatlan folyamatot indít el a közösségen belül. Az etnográfiai dokumentáció során készített interjúknál is alapvető fontossággal bír az interjúalanyok anonimitását tiszteletben tartani – főleg, ha azt azok külön kérik (van viszont, amikor direkt örülnek annak, ha nevük megjelenhet valahol!). Az alkalmazott és az akció antropológia esetében mégis, minden lelkesedés és büszkeség ellenére, nem egyszer komoly veszélyt jelenthet, ha valakinek a véleményét egy az egyben nyilvánosságra hozzák, mivel az ilyesfajta felszólalások gyakran politikai színezetet kaphatnak, mely alapján őket akár el is ítélhetik.

Felmerül természetesen, hogy ha egy népcsoporttal már régóta foglalkozó antropológust felkérnek arra, hogy egy „alkalmazott antropológiai projekt" során asszisztáljon, és ő azt tudományos (vagy akár személyes) etikai megfontolásból visszautasítja – könnyen lehet, hogy ezen lépését követően az ő általa védelmezett népcsoportnak egy őnála sokkal érzéketlenebb munkaerőt, egy jóval nagyobb kárt okozó egyént kell majd megtűrnie, *akit* a vállalat *az antropológus helyett* talált és alkalmazott. Természetesen elárulni nem szabad egy népet még ettől való félelemben sem – csupán nem árt megfontolni, mikor mi számít célravezetőbb lépésnek. Érzékeny kérdés továbbá, ami a hagyományos etnográfiai kutatás során is felmerül, hogy az antropológus mennyire válhat *személyesen* részévé az adott közösségnek? Fontos, hogy ne kívülálló idegenként, betolakodóként vagy turistaként és ne a kormány vagy egy szervezet kémjeként tekintsenek rá. Ha azonban már túlzottan is bennfentes baráttá válik a közösségen belül, akkor bizonyos szerepektől elesik – szerepektől, melyek például egy feladat elvégzésére autoritással rákérdezni engednék. Ha pedig szerelmi afférba ke-

veredik az egyik helyi nővel/férfivel, ki tudja, milyen szemmel fognak ránézni. Lehet, hogy éppen valaki jövendőbelijét orozta el, s miután elmegy, a házasságból már semmi nem lesz; lehet, hogy a szeretett nő/férfi tabut sért meg azáltal, hogy idegennel viszonyt kezd, és ezért kiközösítik; lehet, hogy örök életére tisztátalanként fognak rá tekinteni; ha pedig még gyermek is születik az afférből, elképzelhető, hogy az más bánásmódban fog részesülni (akár pozitív, akár negatív értelemben) – arról nem is beszélve, hogy ha egy csekély lélekszámú közösségről van szó, akkor e vér és génkeveredés nem biztos, hogy

előnyös a faj fennmaradására nézve. Ha pedig a választott nő/férfi netán mégis dönt, hogy otthagyja közösségét, és a nyugati világban próbál szerencsét szíve választottjával, akkor családja hiányát fogja látni (főleg, ha férfiemberről van szó) nemcsak mint rokon, de mint munkaerő, mint társadalmi rangot betöltő személy, mint nehéz időkben támogató, s mint további sarjak nemzőjeként – hiszen az ő gyermekei már egy más kultúra részévé fognak válni, hasonlóan unokáihoz és dédunokáihoz. Mindezen kívül még irigységet is szíthat társaiban, akik, annak láttán, hogy valaki közülük az *aranyvilágba,* azaz arra helyre „ahol mindenki olyan nagyon gazdag" eljuthatott, elképzelhető, hogy hasonló célokat kezdenek majd dédelgetni, esetleg végzetes következményekkel népük fennmaradását illetően. A fehér ember gyakran akaratán kívül is „elkápráztat", mivel egy olyan világ képviselője, melyről ők keveset tudnak s melyet tisztelnek, mert gazdagabbnak

Politika és térbeliség

(s ezért néha tévesen jobbnak is) tartják sajátjukénál. A másság mindig vonz, mindig izgalmas, meglepetésekkel kecsegtető. Hosszú távon azonban feloldhatatlan nehézségekkel jár, amiket csak szélsőséges komprumisszumok árán lehet elviselni. Van persze olyan törzsbéli-fehér kapcsolat, ami megmaradt, de számuk elenyésző. A szerelmet vagy a hirtelen fellobbanó szenvedélyt ennek ellénre gyakran nehéz megfékezni. Külső személynek pedig végképp: egy kutatás vezetője hiába parancsol rá csapatának egy tagjára, hogy többet meg ne lássa *azzal* vagy, hogy mégis *mit képzel.* Nem árt, ha a (szerelmes) ember maga tud józanul mérlegelni és dönteni, mi a fontosabb számára: önnön maga és érzései vagy a közösség, ahol mint ideiglenes vendég tartózkodik azért, hogy valami érdemlegeset vigyen véghez, nem pedig azért, hogy (szigorúan szólva) megfossza őket valakitől, aki hozzájuk tartozik. A végső döntést természetesen mindenki maga hozza meg, s vállal érte etikai felelősséget.

Az Amerikai Antropológiai Szövetség[48] átfogó viselkedési kódexet szavazott meg 1971-ben[49] „A szakmai felelősség alapvető elvei"[50] címmel. Ezzel egyetemben választották meg az etikai ügyekkel foglalkozó bizottság[51] tagjait is. Az Alkalmazott Antropológia Szövetsége[52] 1975-ben adta ki a „Szakmai és etikai felelősség kiáltványát".[53] Ezen két esemény után már volt mihez tartania magát az antropológiának, mert végre meghúzták a határokat melyek addig mindenkinek a lelkiismeretére és érzelmi intelligenciájára voltak bízva.

Kétesen alkalmazott antropológia

Nemrégiben robbant ki a botrány az addig elismert antropológus, Chagnon terepmunkamódszereit és alapvető indíttatásait illetően a Venezuela és Brazília északi részén élő *yanomani* indiánokról készített dokumentumfilmje és könyvei kapcsán. A vádirat szerzője Patrick Tierney volt, aki maga is antropológus és nem kevesebb, mint hatszor járt és dolgozott már a yanomami törzs körében. A vád pedig:[54]

„Chagnon a néprajzi adatokat saját ideológiájának megfelelően igazította ki, jeleneteket rendezett meg a felvevőgép számára, díszletképpen pedig egy rég elhagyott falut használt fel. Chagnon úgy írta le a yanomami indiánokat, mint a bolygónkon valaha lakozó legagresszívabb és legharciasabb törzsek egyikét ... pedig feltehetően ő maga mozdította elő annak fellobanását balták és macheték szétosztásával, valamint azzal, hogy az indiánokat tabuszegésre csábította."

A kutatás kétes indíttatásai, amelyekkel Chagnon az antropológia etikáját, annak szakmai hitelességével együtt *lealacsonyítja,* sőt, szinte megvásárolhatóvá teszi, a következő sorokban rejlenek:

„Azzal, hogy oly egyoldalú, negatív képet festett a yanomami indiánokról, egyúttal kezére játszott az aranyásóknak és a fakitermelő ipar irányítóinak, akik nem bántak kesztyűs kézzel a törzzsel. Chagnon ily módon destabilizáló tényezővé vált egy egész régióban."

Továbbá pedig:

„... Tierney bizonyítani nem tudja ugyan, de sejteti Chagnon szerepét abban is, hogy a yanomami indiánokat tudtukon kívül orvosi kísérletekre használták fel. ... Minthogy egy történelem előtti társadalmi szintű törzzsel állt szemben, amely a darwini szelekciós elvnek megfelelően szaporodott – az erősebb marad fenn –, Neel (Chagnon akkori neves genetikus munkatársa) szerint a törzs tagjainak teljesítőképesebb a védekezési rendszere, mint a civilizáció folytán elpuhult, genetikailag felhígult újkori emberfajtáé."

Végül, de nem utolsósorban, pedig egy még ennél is titkosabb aspektusa közös kutatásaiknak:

„... s mögötte az Atomenergiaügyi Bizottság ötlik szembe, amely érdeklődik az atomsugárzás hatásai iránt, s hálás, ha bizonyítottan sugárzásmentes kontrollnépesség áll rendelkezésére."

Tierney mindezeknél még több váddal állt elő, számomra azonban a fentiek tűnnek, talán, a leginkább megalapozottaknak, továbbá, úgy vélem, önmagukért beszélnek. A már korábban említett Amerikai Antropológiai Szövetség konferenciáján kirobbant heves vita és a botrány, mely gyakorlatilag az egész amerikai szakmát megrázta (valamint Chagnon addigi lelkes híveit és bestseller könyveinek rajongóit), amint részeletekbe menően érintette a kulturális relativizmus kérdéseit, az evolúciós biológia módszereinek megkérdőjelezését, a tudomány etikájának mérlegelését valamint és nem utolsó sorban, az emberségességet.

Másik példa. 1971-ben az Egyesült Államok 6 millió dollárt szánt a „Camelot" néven futó projektre, mely antropológusokat azért alkalmazott volna, hogy a világ minden földrészén tanulmányozzák a polgárháborúk és az erőszak kiindító okait.[55] Fél év múltán azonban véget kellett vetni az egész projektnek, mivel a chilei szenátus tudomást szerzett róla és felháborodottan követelte, hogy az Egyesült Államok ne kutakodjon az ő belpolitikája ügyeit illetően. Felmerül tehát a kérdés, hogy az antropológusok, akik meg voltak arról győződve, hogy tudományos célból kutatnak, nem kémként asszisztáltak-e egy politiaki indíttatású projektben anélkül, hogy arról tudomásuk lett volna?

Többeknek azt bizonyították az efféle esetek, hogy ha egy diszciplína kizárólag csak saját tudományának él – annak elméleti fejlesztése, valamint a világ örökségének lejegyzése gyarapítását tűzve ki céljául –, tehát ha kevésbé „van a valós életben alkalmazva", akkor kevésbé keveredhet kétes etikai, jogi és politikai harcokba. Ez kétségkívül így van, azonban a kérdés inkább az: megteheti-e a szakma, hogy *egyáltalán* ne alkalmazzák, hogy *csak mint megfigyelők* nézzék végig mind azt az igazságtalanságot és problémákkal küszködést, ami egyre csak gyarapszik, nem hogy csökkenne, mai világunkban? A fentieket tekintve pedig sajnos a szakma sem vállalhat felelősséget minden egyes szakemberéért, mint hogy az egyetemek sem garantálhatják minden náluk diplomázott diák etikai hajlamainak tisztaságát a pályafutás hosszú évei alatt.

Az, hogy vannak az alkalmazott kutatásnak potenciális veszélyei, még nem jelenti azt, hogy jobb, ha senki nem is vállalja fel azokat. Nem véletlen létezik az „Antropológusok Etikai Kódexe", s nem véletlen ellenőrzik egymást, akár direkt akár indirekt módon, egyazon terület kutatói, védnökei. Egy idő után, így vagy úgy, de mindig fény derül a nagyobb csalásokra, ferdítésekre, etikátlan eljárásokra. Ahol egyszerre sok ember érintett, ott sok az a kis kapu is, ahol az efféle hírek kiszivároghatnak.

Tenni vagy nem tenni?

A terepen nincsenek egyetemesen kimondott szabályok; kérdések vannak, melyeket indulás előtt érdemes feltenni. Mindenekelőtt természetesen tisztában kell lenni azzal, hogy mit, miért és hogyan fogunk véghezvinni. Vajon a tervezett akció javára fog-e válni a közösségnek és ha igen, miképpen fog ez megtörténni – és ők ezt valóban akarják-e? Feltétlen szükség van-e erre a lépésre, mérlegelve, vajon megéri-e a ráfordított energiát? Milyen várható következményei lehetnek a folyamat egészének rövid és hosszú távon? Van-e egy olyan elhivatott vezéregyéniség a közösségben, akinek a szavára hallgatnak az emberek és aki hajlandó volna kézbe venni a továbbiakban felmerülő teendőket, miután a kutatók elhagyták a helyszínt? Vannak-e egyének a közösségben, akik ellenezni fogják a munkát, és ha igen, hogyan lehet ezt kezelni? Van-e reális esély arra, hogy a munka be is fejeződjön? Tisztában van-e mindenki azzal, hogy miért van szükség arra, aminek neki fogunk kezdeni? A módszertan, melyet alkalmazni tervezünk, megfelel-e a szakma tudományos elvárásainak? Van-e megfelelő anyagi fedezet arra, hogy ne kelljen félbe hagyni a munkát egy bizonyos ponton? Mindezek végén pedig érdemes *még egyszer* feltenni a legelső kérdést: akarják-e, valóban felkértek-e minket arra, hogy részt vegyünk ebben a folyamatban, erőfeszítéseinket szívesen fogadják-e? Ugyanis ha erre a kérdésre mégis nemleges a válasz, akkor jobb, ha be sem pakoljuk utazótáskánkat.

Végül, de nem utolsó sorban pedig, felmerülhet a kérdés, hogy ha túlzottan „felbuzdít" valaki egy korábban elnyomott, vagy kisebbségbe szorult közösséget, nem éppen forradalmat készít-e elő, melynek végképp beláthatatlan következményei lehetnek?[56] Ez, továbbá a fentebb részletezett, előre nem látható nem-kívánt következmények és a „beavatkozás" számos negatív konnotációjától való félelem tartja vissza a legtöbb antropológust attól, hogy az alkalmazott vagy az akció antropológia felségterületére merészkedjen. Mégis, elsősorban itt rejlik az a lehetőség, még ha magasztosan is hangzik, hogy az antropológia „tegyen is" valamit a mai világban, a mai világért. Persze a kérdés[57] mindvégig megmarad: valójában mennyi-

ben volna más a világ, ha soha nem is létezett volna alkalmazott, vagy akció antropológia?

JEGYZETEK

1 John W. Bennett, Applied and Action Anthropology (Current Anthropology, Vol. 36, Suppl., 1996), 29. old.
2 Alkalmazott Antropológiai Osztálya az Indián Közügyeknek; lsd. Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 42. old.
3 Abraham Rosman and Paula G. Rubel, The Tapestry of Culture (New York: Random House, 1989), 261. old.

4 C. Ember és M. Ember, Anthropology / Culture Change (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 447. old.
5 David Kaplan és Robert A. Manners, Anthropology: Some Old Themes and New Directions (Southwestern Journal of Anthropology 27., Spring 1971), 89. old.
6 Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 43. old.
7 A Háborús Szakosztály Információs Részlegének Külföldi Morál Elemző Csoportja
8 Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 43. old.
9 John W. Bennett, Applied and Action Anthropology (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 28. old.
10 Ralph Grillo, Discources of Development (Oxford, New York: Berg, 1997), 15. old.
11 Ralph Grillo, Discources of Development (Oxford, New York: Berg, 1997), 16. old.
12 Marsden D. Intro. In Anthropology of Organizations (London: Routledge, 1994), 41. old
13 saját jegyzet, interjú: Chitral, Pakisztán

Politika és térbeliség

14 Sol Tax, Action anthropology (in Current Anthropology Vol. 16, 1975), 172. old.
15 Sol Tax, in Horizons of anthropology: The uses of anthropology (Chicago: Aldine, 1964), 253. old.
16 Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 45. old.
17 Sol Tax, Practicing Antrhopology I / A community of anthropologists (1978), 8. old.
18 Sol Tax, Horizons of anthropology / The uses of anthropology (1964), 248-258 old.
19 Sol Tax, Action Anthropology (1975), 515. old.
20 John W. Bennett, Applied and Action Anthropology (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 24. old.
21 John H. Bodley, Anthropology and contemporary human problems, 1976
22 Johan Pottier, Towards and Ethnography of Participatory Appraisal and Research, (in Discourses of Development, Oxford, New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997), 22.old.
23 Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 37. old.
24 Ferraro, Cultural Anthropology / An applied perspective (1992), 40. old.
25 Sol Tax, in Horizons of anthropology: The uses of anthropology (Chicago: Aldine, 1964)
26 Paul Diesing, How does social science work? Reflections on practice (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991)
27 Robert M. Wulff és Shirley J. Fiske ed., Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action (Boulder, London: Westview Press, 1987), 7. old.
28 Sol Tax, Action Anthropology (1975), 438. old.
29 D. Marsden, Indigenous management and the management of indigenous knowledge (London: Routledge, 1994), 31. old.
30 Példa: saját, interjúk során készített jegyzet, Pakisztánból.
31 James A. Clifton és Lynn Johnson On Action Anthropology (Current Anthropology, Vol. 15, No. 4, Dec 1974), 467. old.
32 John W. Bennett., Applied and Action Anthropology (Current Anthropology, Vol. 36, Supplement, Febr. 1996), 35. old.
33 27. Chemin des Crites, 1218 Grand Saconnex, Geneva, Switzerland, 1971 óta működik
34 Elias Sevilla-Casas, Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 490. old.
35 Elias Sevilla-Casas, Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 490. old.
36 Elias Sevilla-Casas, Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives (Current Anthropology, Vol. 17, No. 3, Sept. 1976), 493. old.
37 "Observers or Participants?"
38 Robert M. Wulff és Shirley J. Fiske, Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action (Westview Press: Boulder és London, 1987), xii
39 Arthur H. Niefhoff, A Casebook of Social Change (Chicago: Aldine, 1966), 255-67 old.
40 C. Ember and M. Ember, Anthropology / Culture Change (New Jersey: Prentice Hall, 1977), 451. old.
41 Foster, G. M., Traditional Cultures and the Impact of Technological Change (New York: Harper and Row, 1962), 8-9. old.
42 Benjamin D. Paul, Health, Culture, and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs (New York: Russel Sage Foundation), 18. old.
43 Niehoff, A. H., ed. A Casebook of Social Change (Chicago: Aldine, 1966), 106-107. old.
44 Arensberg és Niehoff, Introducing Social Change, (Chicago: Aldine, 1964), 80. old.
45 Niehoff, A. H., ed. A Casebook of Social Change (Chicago: Aldine, 1966), 122-123. old.
46 Neve nem azt jelenti, hogy mérnök („engineer") volna. Anyja csupán azért adta neki ezt a nevet, mivel akkoriban azt látta, hogy a völgyekbe érkező idegeneknek a neve mind vagy „Master" (mester), „Commander" (parancsnok), vagy „Engineer" (mérnök). Szerette volna, ha fiai is olyan sikeres és híres emberek lennének, mint ezek az idegenek, így utánuk nevezte el őket.
47 Az urdu Pakisztán nemzeti nyelve, a hivatalos ügyeket azonban angolul intézik.
48 The American Anthropological Association.
49 Ferraro Applied Anthropology (West Publishing Company: 1992), 47. old.
50 "Principles of Professional Responsibility"
51 Committee on Ethics
52 The Society for Applied Anthropology

53 "Statement on Professional and Ethical Responsibilities"

54 Az alábbi idézetek forrása mind a Frankfurter Allgemeine Zeitung-ban megjelent cikk Jordan Mejias tollából, ford.: Valóság, 2001 aug.

55 Ferraro, Cultural Anthropology / An ap-plied perspective (1992), 47. old.

56 Bennett, Current Anthropology / Applied and Action Anthropology (1996), 39. old.

57 Bennett, Current Anthropology / Applied and Action Anthropology (1996), 50. old.

IRODALOM

AFZAL, Khan, Lt. Col. M., *Chitral and Kafiristan* (Peshawar: Printing Corporation of Frontier Ltd., 1980)

ALAUDDIN, *Kalash, the paradise lost* (Lahore: Progressive Publishers, 1992)

ALEXANDER, Caroline: Alexander the Conqueror. *National Geographic Magazine,* Vol. 197, No. 3, March, 2000.

ARENSBERG and NIEHOFF: *Introducing Social Change.* Chicago: Aldine, 1964.

BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

BENNETT, John W.: Applied and Action Anthropology. *Current Anthropology,* Vol. 36, Supplement, Febr. 1996.

BETHANY CENTRE: *The Waigeli of Afghanistan.* ()

BIDDULPH, John: *Tribes of Hindoo Koosh.* Islamabad: Mr. Books, 1995.

BODLEY, John H.: *Anthropology and contemporary human problems.* Menlo Park, Calif: Cummings, 1976.

BOHANNAN, Paul and GLAZER, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Budapest: Egyetemi Nyomda, 1997.

CACOPARDO, Alberto and Augusto: *The Kalasha in Southern Chitral, Part III: Jinjiret Kuh and the Problem of Kalasha Origins*

CACOPARDO, Alberto: The Kalasha in Southern Chitral Part I: The East-

ern Area. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

CACOPARDO, Augusto: The Kalasha in Southern Chitral Part II: The Pre-Islamic Culture of Urtsun Valley. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

CLIFTON, James A. and JOHNSON, Lynn: On Action Anthropology. *Current Anthropology,* Vol. 15, No. 4, Dec. 1974.

COOPER, Gregory R., and TRAIL, Ronald L.: *Kalasha Dictionary – with English and Urdu.* Islamabad: Pan-Graphics, 1999.

DENKER, Debra: Pakistan's Kalash: People of Fire and Fervor. *National Geographic Magazine,* 1997.

DIESING, Paul: *How does social science work? Reflections on practice.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.

DURRANI, S.: *Kalash Kafirs: preservation of the tribe (with appended documentation of mortgaged trees).* Memorandum to Ministry of Religious and Minority Affairs, with reference to Memo No. 12(85)/MA/K/76, Excerpts reproduced in Alauddin, 1992.

EMBER, Carol R. and EMBER, Melvin: *Anthropology.* New Jersey: Prentice Hall, 1977.

ESCOBAR, A.: *Encountering development: the making and unmaking of the Third World.* Princeton N.J.: Princeton University Press, 1995.

FAIZI, Inayatullah: The Future of Chitrali Culture and Literature: A Challange for Social Scientists. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

FEJŐS Zoltán: *Idő és antropológia.* Budapest: Osiris, 2000.

FERRARO: *Cultural Anthropology/An applied perspective.* St. Paul–New York–Los Angeles–San Francisco: West Publishing Company, 1992.

FOSTER, G. M.: *Applied Anhtropology.* Boston: Little Brown, 1969.

FOSTER, G. M.: *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change.* New York: Harper and Row, 1962.

GRILLO, R. D.–STIRRAT, R. L. (eds.): *Discourses of Development: Anthropological Perspectives* Oxford–New York: Berg, 1997.

HASRAT, Gul Murad Khan: Some ancient customs of the Kafir Kalash community. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

HOLLÓS Marida: *Bevezetés a Kulturális Antropológiába.* Budapest: Szimbiózis, 1995.

ICIMOD, The Hindu Kush Himalayan Region, *Centre for Integrated Mountain Development* ()

JAN, Saifullah: History and Development of the Kalasha. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996)

KAPLAN, David és MANNERS, Robert A.: Anthropology: Some Old Themes and New Directions *Southwestern Journal of Anthropology* 27., Spring 1971)

KAUFMANN, Georgia: Watching the Developers: A Partial Ethnography.

In: *Discourses of Development,* Oxford–New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997.

KHOWAR, Anjuman-e-Taraqqi (ed.): *3rd International Hindukush cultural Conference.* Chitral, 1995.

KOJIMA, Reiko: *An Introduction to the Kalasha People in Chitral.*

KREUTZMANN, Hermann: Tourism in the Hindukush-Karakoram: A Case Study on the Valley of Hunza (Northern Areas of Pakistan). In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

LEACH, Edmund: *Szociálantropológia.* Budapest: Osiris, 1996.

LEAP, William: *Tribally Controlled Culture Change: The Northern Ute Language Renewal Project.* Anthropological Praxis, Boulder, London: Westview Press, 1987.

LIEVRE, Viviane: The Status of Kalasha Women in the Religious Sphere. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

LINES, Maureen: A Sad Legacy. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

LINES, Maureen: *The Kalasha People of North-Western Pakistan.* Peshawar: Emjay Books International, 1994.

Politika és térbeliség

LOUDE, Jean-Yves and LIEVRE, Viviane: *Kalash Solstice.* Islamabad: Lok Virsa.

MARSDEN, D.: *Indigenous management and the management of indigenous knowledge.* London: Routledge, 1994.

MEJIAS, Jordan: Sötétség a paradicsomban. *Valóság,* XLIV. évf. 8. szám, 2001.

NIEHOFF, Arthur. H. (ed.): *A Casebook of Social Change.* Chicago: Aldine, 1966.

NYLAND, Edo: *Classifying the World's languages*

PARKES, Peter: *Enclaved Knowledge: Indigent and Indignant Perpesentations of Environmental Management and Development among the Kalasha of Pakistan.* Online Mountain Library, 1999.

PAUL, Benjamin D.: *Health, Culture, and Community: Case Studies of Public Reactions to Health Programs.* New York: Russel Sage Foundation.

POTTIER, Johan: *Towards and Ethnography of Participatory Appraisal and Research.* Discourses of Development, Oxford–New York: Berg, Oxford International Publishers, 1997.

QUAMAR, Khan Sayeed: *Kalash, the vanishing culture.* Islamabad: Agha Jee Printers, 1997.

ROBERTSON, George S.: *The Kafirs of the Hindu-Kush.* Karachi: Oxford University Press, 1995.

ROSMAN, Abraham and RUBEL, G. Paula: *The Tapestry of Culture.* New York: Random House, 1989.

SAHIBZADA, S. and MAHMOOD, M. and Qureshi, S.: Why most development projects fail in Pakistan? A plausible explanation. *Pakistan Development Review* 31, 4 (2): 111–22.

SEVILLA-CASAS, Elias: Action Anthropology and Transdicsiplinary Perspectives. *Current Anthropology,* Vol. 17, No. 3, Sept. 1976.

SLOAN, Ismail: *Dardic Languages in Chitral*

STRAND, Richard: *Nuristan: Hidden Land of the Hindu-Kush*

STRAND, Richard: *Peoples and Languages of Nuristan*

STULL, Donald D. and SCHENSUL, Jean J. (eds.): *Collaborative Research and Social Change: Applied Anthropology in Action.* Boulder, Colorado: Westview Press, 1987.

SUMNER, William Graham: *Népszokások – szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége.* Budapest: Gondolat, 1978.

TAX, Sol: *Action Anthropology.* Current Anthropology Vol. 16, 1975.

TAX, Sol: Guest editorial: *A community of anthropologists. Practicing Anthropology,* I–I AW, 1978.

TAX, Sol: The uses of anthropology. *Horizons of anthropology,* Chicago: Aldine, 1964.

TRAIL, Gail H.: *Tsyam Revisited:* A Study of Kalasha Origins. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996)

UL-MULK, Siraj: Chitral: Future Problems and Prospects. In: BASHIR, Elena and ISRAR-UD-DIN (eds.): *Proceedings of the 2nd International Cultural Conference.* Oxford–New York–Delhi: Oxford University Press, 1996.

WRIGHT, S.: *Anthropology of Organizations.* London: Routledge, 1994.

WULFF, Robert and FISKE, Shirley (eds.): *Anthropological Praxis: Translating Knowledge into Action* Boulder, Colorado: Westview Press, 1987.

Böszörményi Nagy Katalin

Az eredetiség értékesítése – manipuláció a turizmus irodalmában

A turistautak szervezőinek döntő szerep jut az utazási motivációk kialakításában, mivel a turisták általában nem rendelkeznek kellő mennyiségű ismerettel azon térségekről, melyeket fel kívánnak keresni. Az emberek nagy része a hirdetések és brosúrák segítségére szorítkozik. Mint a legtöbb értékesítési stratégia esetében, a turistaipar által reklámozott képek is a termék sikeres eladhatósága függvényében jönnek létre. Azok a szervezők, akik elsősorban egy *eredeti* kultúra piaci megjelenítésével foglalkoznak, profitorientáltságukból eredően nem törekednek arra, hogy az adott kultúrát megfelelő érzékenységgel, pontosan és helyesen mutassák be.

Az útikönyvekben megjelenő képek, elképzelések a *másságról* nem mind a turistaipar termékei. Az orientalista megközelítés – amely különbséget tesz a Nyugat és a *Más* közt – az európai és az arab világ első találkozásai óta a nyugati tudat része. Ez a gondolkodás tükröződik az utazási irodalmon kívül más jelenkori filmekben, magazinokban is (például *National Geographic* vagy *Smithsonian).* A *másságról* alkotott hasonló elképzelések oly elterjedtek, és virtuálisan oly jelenlévők a fejlett világban, hogy a Nyugat diskurzusának minden formájában felfedezhetők elemei.

Mivel a turisták zöme a Harmadik Világról az utazási irodalom közvetítésével szerez információkat, a *bennszülöttekről* alkotott elképzeléseik az utazási magazinok, hirdetések és brosúrák által festett képek explicit tükörképei.

Mivel a turistaipar elsősorban olyan képeket értékesít, amelyek az utazás során igazolódnak, a turisták az *eredetiség* kapcsán nem feltétlenül egy adott kultúra hiteles, inkább az utazási irodalom által felvázolt sajátos interpretációja megvalósulását várják el útjuk során. Bár ezek a megjelenítések etnográfiai szempontból olykor pontosnak mondhatók, a legtöbb esetben a fejlett társadalmak és törzsi kultúrák antropológusok által vizsgált különbözőségi kritériumainak eltúlzásával szembesülhetünk. A turistaipar kiadványai többet árulnak el az iparág szervezőinek az *eredetiről* és *primitívről* alkotott elképzeléseiről, mint a *bennszülöttek* önmagukról alkotott képéről.

Mivel a turisták a *primitívvel* szeretnének találkozni, a piacon megjelenő kiadványok gondosan kerülik a vendéglátó ország ipari fejlettségére vonatkozó adatok közlését, ritkán hangsúlyozzák az adott ország lakóinak esetleg nyomorúságos életkörülményeit. Az ún. pásztori mítosz megteremtésével a fejlődő országokba történő utazás a menekülés egy formájaként, a vendéglátó ország pedig a gondtalanság szigeteként tükröződik.

Talán a *pásztori primitívségről* alkotott kép legszembetűnőbb példáit a Tahiti szigetéről szóló brosúrákban találhatjuk, amelyekben gyakran utalnak Gauguin egzotikus nőket ábrázoló festményeire. A kiadványokban fiatal, csinos lányok kihívó és hiányos öltözetű fotóit láthatjuk. Ezek a félmeztelen nők a nyugati turisták számára az egzotizmus és a szexualitás megtestesülései.

Indonéziában, Sulawesi szigetén szerzett tapasztalataim azt példázzák, amint a *primitívről* vallott nyugati elképzelések hatására új hagyományok teremtődnek a szigeten élők körében. Az utazási irodalom a vallás, a táncok és az építészet leírása mentén teremti meg a toraja kultúra primitív képét. Az „animista temetési szertartások", a „drámai bivalyáldozások" és az ezekhez hasonló kifejezések ezt a népet statikus, időtlen állapotban létezőnek festik le. A hirdetésekben a toraja kultúra *egzotikusságát* a törzs nevének magyarázatával, azaz eredetmítoszuk *primitivizmusára* tett utalással jelzik (a *Tana Toraja* jelentése: „A mennyei királyok földje").

Az utazási irodalom, hasonló módon találja fel a hagyományt, mint ahogyan az európai gyarmatosító hatalmak tették például a 19. századi Afrikában. Az angolok úgy gondolták, gyarmati hatalmuk legitimizálása érdekében megpróbálják meggyőzni az afrikaiakat arról, hogy bizonyos, a kolonializációval járó társadalmi struktúraváltozások az ősi afrikai hagyomány szerves részei, nem a Nyugattal történő találkozás eredményeként jönnek létre. Az európaiak gyakran eltorzították a gyarmatosított népek történelmét, hogy a maguk igazolására használják fel azt.

Az antropológusok szerint a törzsi társadalmak nem egy állandósult, hanem folyamatosan változó identitástudat vagy tradíció birtokában lépnek kapcsolatba a fejlett világgal. A gyarmatosítók olyan múltakat hoztak létre, amik a maguk számára eredetinek tűntek, pedig figyelmen kívül hagyták a törzsi társadalmak sokarcú és komplex történelemszemléletét. Az európai gyarmatosítók törzsi tradíciókat találtak ki, hogy uralmukat ideológiailag legitimizálják, és a turistaipar szervezői is valami hasonlót tesznek, amikor azon vevők igényeit próbálják kielégíteni, akik időtlen és változatlan állapotban lévőnek vélt kultúrákat szeretnének meglátogatni.

Természetesen nemcsak a turisták hajlamosak figyelmen kívül hagyni a törzsi társadalmakban folyamatosan végbemenő változásokat; gyakran maguk az antropológusok is hasonlóképpen cselekednek. Asad és Fabian is említi, hogy a 19. században egyes kutatók a gyarmatosítás legitimizációjához nyújtott tudományos közreműködésükért kaptak elismeréseket.

A törzsi népekről megjelenő reprezentációk nem csupán a kulturális sztereotípiák létrejöttét segítik elő, hanem gyakran azt is sugalmazzák, hogy a *bennszülöttek* – elsősorban a nyugati turisták számára – megvásárolható áruként léteznek. Egy indonéz utazási magazin például arról értekezik, hogy a turistáknak joguk van fényképeket készíteni a *bennszülöttekről*. A szerző nem veszi figyelembe, hogy a helybeliek milyen kulturális megfontolásból tartózkodnak a fényképezkedéstől, vagy esetleg miért várnak némi anyagi ellenszolgáltatást pózolásukért cserébe. Helyette részletesen taglalja azon stratégiákat, amelyek alkalmazásával a *másságot* képviselők rávehetők a fotón történő megörökítésre. Ezért a turistát néha váratlanul éri, amint azt tapasztalja, hogy a fényképezés kontextusa a *bennszülöttek* számára más jelentéssel bír, mint saját vagy az utazási irodalom felfogásában.

Egy kultúra sikeres értékesítése tehát néhány eredményesen, az eladhatóság és elvárások figyelembevételével manipulált egyszerű gondolaton alapul. A turizmus irodalma a nyugati eredetiségkereskedők, s nem az áruba bocsátott kultúra tagjainak elképzeléseit közvetíti.

Egy adott kultúra bemutatásának módja a turisták különböző típusainak szánt szakirodalomban eltérően valósul meg.

A tömegturizmus résztvevői az *eredeti primitívet* szeretnék meglátni, ugyanakkor azt gondolják, amit tapasztalnak, az a közeljövőben változni kezd majd. Élnek a lehetőséggel, hogy az *eredetiséget* az eltűnése előtti utolsó pillanatban ragadják meg; hisz ez teszi különlegessé útjukat. Miközben elismerik a társadalmi változások szükségességét a fejlődő országokban, a változások már lezárult mozzanatai elkerülik a figyelmüket. Elképzelésük szerint az érintett térségeknek a saját középosztálybeli, gazdaságilag sikeres kontextusuk mintájára kellene fejlődni. Ezzel párhuzamosan a drága társasutazások hirdetései a turizmust modernizáló erőként festik le, ami ennek ellenére azért nem zavarja meg a *bennszülöttek primitívségét*.

A turizmus szempontjából a *primitív* fogalma azért bír nagy jelentőséggel, mert a turisták tudatában gyakran alapvető ellentét feszül saját, modern életük és a felkeresett, időtlen és változatlan állapotban lévőnek – így *primitívnek* – hitt kultúra tagjainak élete közt. Az utazási irodalomban a *modern* és a *primitív* fogalmának együttes használata azt hivatott a potenciális tömegturista számára közvetíteni, hogy a reklámozott üdülőhely nem túlságosan elszigetelt helyen található (vagyis alacsony komfortfokozatú), de nem is túl népszerű (vagyis hiányzik az eredetiség). A turizmus nyelvhasználata megpróbál finom határt vonni a két ellentétes fogalom közt; például: „Barbuda nem teljesen a világ vége, csak eddig nem fedezték fel", vagy Tana Toraja ugyan „eldugott hely, de könnyen megközelíthető". Gyakran még a fentiekhez hasonló megfogalmazások sem keltik fel egy olyan turista figyelmét kellőképpen, aki ugyan szeretne eredeti élményekben része-

sülni, de elvárja a nyugaton megszokott luxusellátást is. Így bizonyos hirdetésekben nemcsak az adott hely infrastrukturális adottságait hangsúlyozzák, hanem a hellyel kapcsolatban érzett esetleges idegenségérzetet is igyekeznek csökkenteni: „beszélünk angolul", „a szálloda személyzete európai".

A brosúrák csupán azon mozzanatokat emelik ki, amelyek a tömegturizmusban résztvevők számára a társadalmi változások eredményeként lehetővé teszik, hogy mindazon kényelmeket élvezhessék, amelyekkel otthon is rendelkeznek. A drága szállodákról készült fotókon sokszor szegényesnek tűnő bennszülöttek állnak a háttérben, a képaláírás pedig azt sugallja, hogy a helybeliek a turisták részbeni eredetiség-tapasztalási vágyainak tárgyai csupán.

A tömegturizmus irodalmának másik jellegzetessége, hogy szabványosítottan tálalja útjait. Egyes brosúrák teljesen figyelmen kívül hagyják a felkeresendő kultúra ismertetését, kizárólag a nyugati és helyi komfort vagy klíma hasonlóságait hangsúlyozzák. Nincs jelentősége, hogy valaki a Bahamákon vagy Hawaii szigetén tölti a szabadságát, hiszen a *four s's* („*sun, sea, sand, and sex*") mindkét helyen megtalálható. A turistaipar sok, földrajzilag és etnikailag meglehetősen különböző régiót rendel az élvezet perifériájának egységes fogalma alá. Ezen üdülőtelepek megjelenítései teljesen egyformák, legyen a Karib-szigetekről vagy a Csendes-óceán szigeteiről szó, a brosúrákban a bennszülöttekre utaló mozzanatok helyett nyugaton megszokott adottságok (golfpálya, nemzetközi konyha stb). sorakoznak.

Ha végiglapozzuk például a *Caribbean Travel and Life* című magazint, láthatjuk, amint különböző kultúrákkal rendelkező szigetek egymástól megkülönböztethetetlenül jelennek meg. Bár egy-egy hirdetés hangsúlyozhatja egy adott sziget különlegességét, a tömegturizmus kiadványai alapján a szigetek virtuálisan nem különböznek egymástól.

Politika és térbeliség

A melléklet első képe Bonaire szigetére invitálja olvasóját. A hirdetés bizonyítja, hogy a turistaipar a posztmodern elidegenedésre próbál gyógyírt nyújtani. MacCannel szerint a turizmus posztmodern jelenségként értelmezhető, az utazás során a posztmodern alanyok megkísérlik semlegesíteni a társadalmukra jellemző elidegenedést azáltal, hogy kapcsolatba lépnek a premodern eltűnőben lévő elemeivel. Mivel a nyugati társadalmakban élők különbséget tesznek a munka és szórakozás közt, a turizmus elérhetővé teszi számukra az elszakadást a munkával töltött hétköznapoktól az *eredeti* világokba történő belemerülés kedvéért.

Mivel a fejlett társadalmakra gépiesen és bürokratikusan működőként tekintünk, úgy érezzük, e társadalmak tagjai egyre kevésbé tapasztalják az *igazi* vagy *eredeti* érzését mindennapjaik során. Ezek az embercsoportok tehát érthetően olyan kultúrákkal szeretnének kapcsolatba kerülni, amelyek radikálisan különböznek sajátjaiktól. A turisták reményeik szerint olyasmit tapasztalnak az idegenben, amire otthon már nem képesek. Az autentikus valóság létének képzete elsősorban a modern ipari társadalmakban élők élettapasztalatából gyökeresztethető.

Sok európai – akár implicit módon – úgy gondolja, hogy az eredetiség kizárólag saját életterének nem autentikus horizontján túl, a nyugati világon kívül található meg, mert a modern élet fragmentálta a társadalmi kapcsolatokat. Az első fotó ezen autentitáskeresésre adott válaszként értelmezhető, a strandoló tömeg és a vízben gondtalanul lebegő nő, ellentétes tartalmakat hordozó képének összeillesztése által. Bonaire az elidegenedett modern élet alternatívájaként jelenik meg.

A második fotón az eredetiséget eddig érintetlen világok felfedezésének, az autentikus mássággal történő első találkozás lehetőségének felvillantása révén bocsátják áruba. Hasonló felkínálások többféleképpen fogalmazódnak meg a turizmus irodalmában. Például a kelet-indonéziai Irian Jaya tartományról egy brosúra úgy tesz említést, mint „kőkorszaki társadalomról", Tana Toraját pedig olyan területnek nevezi, ahol „az ott élő törzsek máig ragaszkodnak animista hitvilágukhoz és bonyolult temetkezési szertartásaikhoz".

A harmadik kép fürdőruha hirdetése egy egzotikus karib *bennszülött* archetípusát mutatja be. A turisták – más vevőtípusokhoz hasonlóan – nem pasz-

szív befogadói a kifejezetten számukra megjelenített, sajátos elképzeléseknek, képeknek, ugyanakkor vendéglátóikról kialakult nézeteiket a hirdetések és brosúrák alapozzák meg. Míg általában tudatában vannak annak, hogy a helybeliek a turistaipar kívánalmaival összhangban értelmezett tradícióikat vonultatják fel előttük, élményeik a másságról alkotott imaginárius elképzeléseik alapján értelmeződnek. Legtöbbjük utazását az elidegenedettnek tekintett saját kultúrától történő átmeneti elszakadás motiválja, ezért attitűdjük – elvárásaik feltétlen kielégíthetősége miatt – gyakran érzéketlen a helybeliekkel szemben. Bár kevés turista becsüli le, vagy sérti meg tudatosan a *bennszülöttek* hagyományait, a turizmus piaci értékesítésének mechanizmusai megengedőek, sőt, néha bátorítóak e tekintetben; azt sugalmazzák, hogy elsősorban a helybelieknek kell alkalmazkodniuk a turistákhoz, s nem az utóbbiak feladata a

vendéglátó ország sajátos körülményeinek figyelembevétele. Sokan nem hajlandók észrevenni, ha az adott ország lakói esetleg nyomorúságos körülmények között élnek, mert a turizmus irodalma elkendőzi az ilyen és ehhez hasonló *nem eredeti* mozzanatokat. A turisták úgy érzik, az utazásba fektetett pénzösszeg nagysága feljogosítja őket arra, hogy problémáikat hátrahagyva gondtalanul szórakozhassanak.

A turizmus piaci értékesítésének mechanizmusai a turizmus, mint jelenség részeit alkotják, maga a turizmus pedig a Nyugat és a *Másság* komplex,

aszimmetrikus viszonyának csupán egyik megnyilvánulása. A törzsi kultúrák áruba bocsátásának implikációi a történelemben gyökerező aszimmetria fényében érthetők meg. A turizmus szituációiban a turisták és a törzsiek nem egyenlő félként vesznek részt, a *bennszülöttek* feladata, hogy *primitívségüket* áruvá téve szórakoztassák a turistákat. Mihelyst esetleges anyagi, társadalmi gyarapodásuk kapcsán felzárkózni érzik magukat a turistákhoz, ezzel a folyamattal párhuzamosan elkerülhetetlenül csökken vonzerejük és értékük a nyugatiak szemében.

A helybeliek számára passzív szerep jut a róluk alkotott elképzelések megteremtésében. A turizmus diskurzusát befolyásolni nem képesek, nincs lehetőségük a romanticizált képhez képest valós mivoltukban megjeleníteni magukat, mert a turistaiparban történő fellépésük mikéntjét az utazási irodák határozzák meg. A turizmussal szembeni negatív érzelmeik ugyanakkor többféleképpen is megnyilvánulhatnak. Néhány észak-amerikai indián törzs folklórjában olyan vicceket találunk a turistákkal kapcsolatban, amelyekben kifejeződik ellenérzésük saját hagyományaik alárendelt tárgyiasulásával szemben.

A *bennszülöttek* a nyugati képzelet szülte hagyományaik éltetésével bírnak hasznot húzni a turistaiparból. Még azon népcsoportok azonosság- és öntudata is, amelyek bizonyos büszkeséggel tekintenek újjáélesztett és manipulált tradícióikra vagy különbözőségükre a Nyugattól (például a Bali szigetiek vagy a kelet-afrikai maszájok), tükrözi a nyugati diskurzus elemeit.

Az említett aszimmetria kontextusában a hirdetések és brosúrák nem pusztán a másság megjelenítői, hanem a törzsi kultúrák sajátos interpretációi is, és ez a sajátos jelleg gyakran eredményezheti, hogy a turisták bizonyos szempontból lenézik a bennszülötteket. Ha egy turista rátekint a negyedik és ötödik fotón látható pápua új-guineai emberekre, a benyomásai nem pusztán a fényképekre hagyatkozva születnek, mert a másságról birtokolt előzetes képzetek is formálják azokat. A turizmus diskurzusában létrejövő és alakuló kategorizációk befolyása alól a turisták nem mentesülnek. A *Trans Niugini Tours* ötödik képhez kapcsolódó kommentárja („érintetlen környezet", „primitív kultúrák") azt sugallhatja, hogy ezek a *bennszülöttek* oly „vadak", hogy számukra saját tradícióik csak annyiban fontosak, amennyiben a nyugati turisták számára megjeleníthetőek, sőt lehetséges, hogy hagyományaik egy része kizárólag a turizmus függvényében létezik.

Mivel a tömegturizmusban résztvevők általában csak az utazási irodalomra hagyatkoznak a fejlődő világról szerzendő információk tekintetében, a másságról alkotott sztereotípiáikat nem finomítják etnográfiai tények vagy adatok. Egy déltengeri társasutazást reklámozó kiadvány nem közöl adatokat a gyarmatosítás, és az azóta bekövetkezett társadalmi változások története mellett például arról sem, hogy a Fidzsi-szigetek hogyan válhattak a „félelmetes kannibál-országból" mostanra „barátságos szigetekké".

Az ún. alternatív utazók a tömegturizmussal szemben definiálják magukat, azt problematikusnak tekintik Harmadik Világra gyakorolt hatása miatt, hiszen a tömegturizmus a társadalmi kapcsolatokat piaci értékké téve megfertőzi a törzsi kultúrákat. Ezért az alternatív utazási formák esetében más reklámozási mechanizmusok működnek. A turizmus e fajtája alapvetően reklámellenes, az utazók úgy gondolják, azok a területek, amiket a különböző népszerű magazinokban hirdetnek, nem lehetnek igazán *eredetiek*. A hirdetések és brosúrák helyett a turisták e típusa az útikönyvek alapján tájékozódik a népszerű üdülőhelyektől távol eső területekről. Az ún. *túlélőkönyveket* elsősorban olyan fiatal utazók számára írják, akik a *primitívvel* csekély anyagi befektetés árán kívánnak találkozni.

A tömegturizmushoz hasonlóan, az alternatív utazási formák értékesítésének mechanizmusait is a nyugati világ elidegenedésével szembeni attitűd határozza meg. Egy Melanéziáról szóló útikönyv állítása szerint az ottani élet „a modern világ okozta stresszek ellenszereként" élhető meg, illetve fogyasztható.

Az említett közös motivációkon túl, a tömegturizmus és az alternatív utazási formák közt nincs más hasonlóság. Az észak-thaiföldi túraszervezők szórólapjaikon egyedi élményeket, nem hivatásos, de a törzsekről bensőséges tudással rendelkező idegenvezetőket kínálnak a fiataloknak. Az alternatív turisták a tömegturizmusnál *eredetibb* élmény szerzésére törekednek.

Mivel az alternatív utazók a tömegturizmus jelenségét összekötik a fejlődő országok modernizációjával, a *túlélőkönyvek* gyakran kifejezetten felhívják a figyelmet arra, hogy egyes *erede-*

tinek tűnő szertartásokat kifejezetten a turisták számára *állítanak színre*. Egy Pápua Új-Guineáról szóló könyv például figyelmeztet a hagyományos művészi formákra emlékeztető, ám igazából a turisták igényeihez igazodó faragások megvásárlásának visszásságára.

Az alternatív turizmus piaci mechanizmusai arról próbálják meggyőzni az utazókat, hogy a világnak léteznek még olyan térségei, melyek mentesek a Nyugat hatásaitól. Tana Toraja például azért lett népszerű úticél a közelmúltban, mert az útikönyvek Bali érintetlen alternatívájaként hívták fel rá a figyelmet. A szórólapok nyelve az *igazi eredetit* reklámozza, olyan kifejezéseket használ, mint *egzotikus, hamisítatlan, primitív, a természettel harmonikus* vagy *eldugott*. A reklámozott kép hitelessége ebben az esetben is megkérdőjelezhető, hiszen a nyugati kultúrák hatásaitól mentes területeket ma már nemigen találunk. A szórólapok arról is próbálják meggyőzni a fiatalokat, hogy elsősorban vendégeknek, és ne turistáknak érezzék magukat annak ellenére, hogy a túravezetők anyagi ellenszolgáltatás fejében dolgoznak.

A *túlélőkönyvek* tartalmának politikai vetületét vizsgálva, például a *Papua New Guinea: A Travel Survival Kit* című könyv esetében a kiadvány leszögezi, hogy e könyv nélkül kétséges lehet a félreeső helyeken történő tájékozódás kimenetele. Hangsúlyozza az alternatív utazási formák izgalmas, de mégis biztonságos voltát (az *eredetiség* fiatalok számára történő értékesítése kapcsán e fogalompár tölt be központi szerepet). A törzseket közérthető nyelven mutatja be: például a helyi *Big Men* fogalmát a nyugati kapitalizmusával párhuzamba állítva értelmezi. A hasonló összehasonlítások kivétel nélkül leegyszerűsítettek, a magyarázatok itt sem törekednek egy-egy jelenség komplex, etnográfiai adatokkal alátámasztott leírására.

Az utazási irodalom az eredetiség képzetét sajátosan bocsátva áruba hozzájárul az *eredeti kultúra* fogalma, a nyugati köztudat másságról alkotott koncepciói folyamatos alakulásához.

IRODALOM

ADAMS, K. M.: „Come to Tana Toraja, Land of the Heavenly Kings". *Annals of Tourism Research*. 11. 1984.

ASAD, T.: *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press. 1973.

BRUNER, E. M.: „Of Cannibals, Tourists, and Ethnographers". *Cultural Anthropology*. 4. 1989:339–349.

COHEN, E.: „Primitive and Remote: Hill Tribe Trekking in Thailand". *Annals of Tourism Research*. 16. 1989:30–61.

ERRINGTON, F. and D. *Gewertz*: „Tourism and Anthropology in a Post-Modern World". *Oceania*. 60. 1989:37–54.

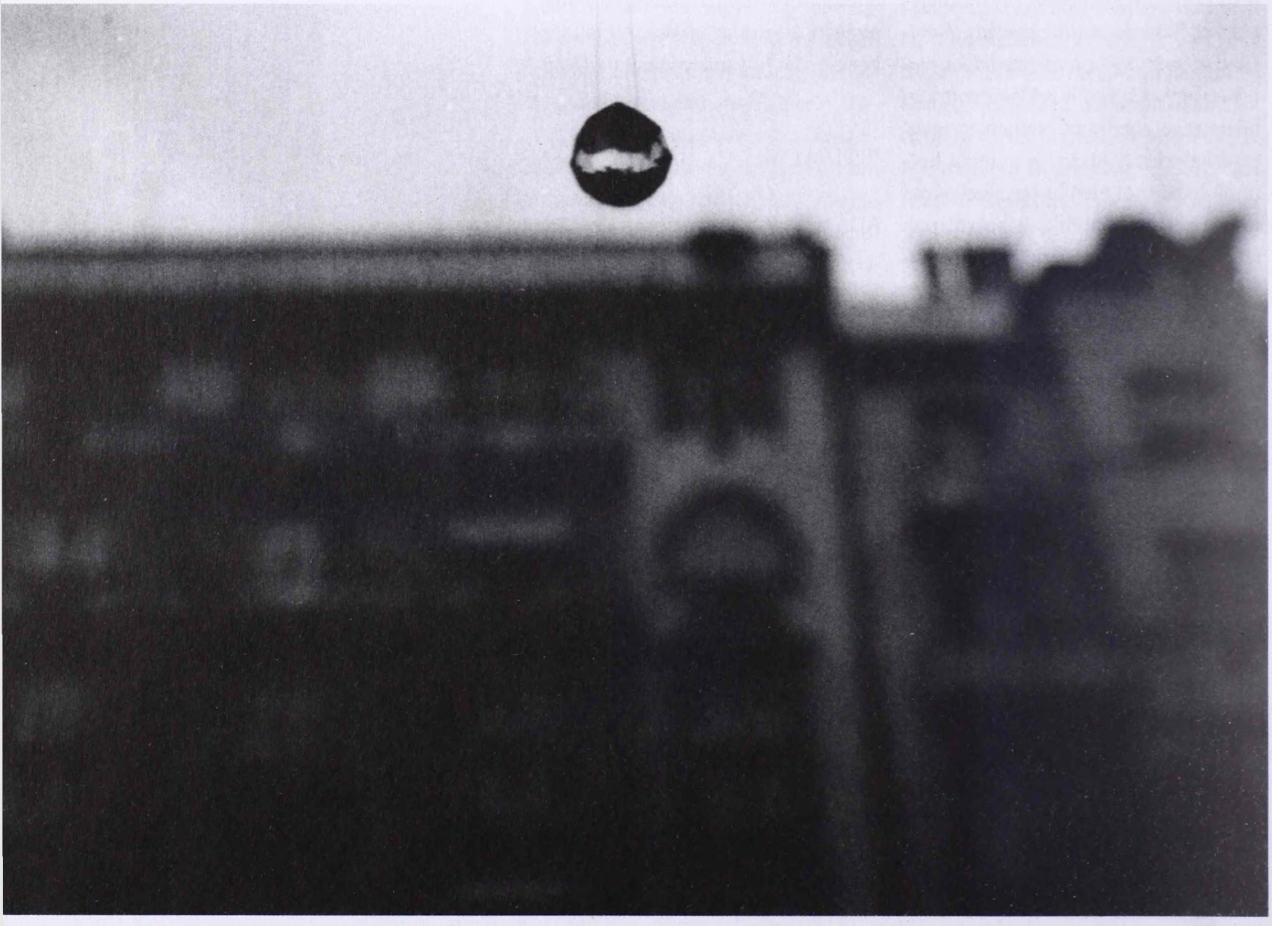
EVANS-PRITCHARD, D.: „How They See Us: Native American Images of Tourists". *Annals of Tourism Research*. 16. 1989:89–105.

FABIAN, J.: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York. Columbia University Press, 1983.

HOUSER, D. G.: „Gone to Market: How to Capture the Vibrancy and Emotion of the Marketplace". *Caribbean Travel and Life*. November-December 1990: 48–49.

LIGHTBODY, M. and T. Whealer: *Papua New Guinea: A Travel Survival Kit*. Berkeley. Lonely Planet Publications, 1985.

MACCANNEL, D.: *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York. Schocken Books, 1976.



MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

Hermann Bausinger

Interkulturális igények és kulturális identitás

Globalizáció: néhány éve ez a divatos jelszó egyre többször bukkan fel az újságok főcímein és cikkeiben, de a tudományos vizsgálódásokban is. A szó értelme evidensnek tűnik. Van egy világháló (ezt az internetes kifejezést általánosabb értelemben használom) a hálózatokból, ami lehetővé teszi, hogy kapcsolatba lépjünk emberekkel a világ más részein; a médiával a világ bejutott a nappalinkba; a gazdasági döntések minden országra vonatkoznak; a mobilitás megnövekedett, és már nem tartják kordában és nem ellenőrzik a határok és demarkációs vonalak; az interkontinentális forgalomban nemcsak emberek, hanem jelentések is részt vesznek és a helyi háborúkat és konfliktusokat csak nemzetközi erőfeszítéssel lehet elsimítani.

Néhány ember – a legkevésbé sem amerikaiak – lelkesen és töretlen optimizmussal beszél a globalizációról. Kifogásolják a hagyományos határokat és korlátozásokat; az identitásuk – ha van egyáltalán – lebegő és változó. Az egész világ tényleges koherenciája és összefüggése arra vezetett egy pár tudóst és filozófust, hogy mindennek ne csak a szabad áramlását, hanem erőszakolt cseréjét is propagálják. Modern világunkban, mondják, olyan nagy fokú a mobilitás, hogy egy szilárd és többé-kevésbé változatlan identitás csupán börtön, nem alkalmas a társadalom valódi szükségleteinek és igényeinek beteljesítésére. Vilém Flusser, a kommunikáció híres filozófusa az egy bizonyos helyhez való ragaszkodást, az érzést, hogy otthon vagyunk egy városban vagy régióban vagy országban, divatjamúlt hozzáállásnak tartja. A technikai fejlődés, jelentette ki, annyira hatékony volt, hogy az embernek nincs szüksége területi beágyazottságra, kötődésre bizonyos helyekhez. Hangsúlyozta, hogy ő mindenhol otthon érzi magát a világon – mindenhol, ahol jó barátai vannak.

Véleményem szerint még egy ennyire sarkított és szélsőséges kijelentést is nagyon komolyan kell vennünk. Számításba kell vennünk azonban az ezzel ellenkező hozzáállást és értékelést is. Sok ember számára a globalizáció elsősorban posztmodern szlogen. Természetesen nem vonják és nem is vonhatják kétségbe, hogy az új technikák közelebb hozták egymáshoz a világ különböző részeit, és hogy a politikai és gazdasági elképzeléseknek világméretű hatalmi rendszereket is figyelembe kell venniük – de a problémát ezekre a speciális területekre szűkítik le.

Az életünket, mondják, a mindennapi életet, a kommunikációnk és életünk triviális formáit még mindig nemzeti, regionális és helyi hagyományaink kovácsolják össze – itt van valódi identitásunk alapja. Az ebből adódó gondolat (ami nem teljesen helytelen) ez: kulturális identitás szemben a gazdasági és technikai globalizációval.

Ezeket az ellentétpárokat egy sematikus képletté alakíthatjuk:

globalizáció (+) – kulturális identitás (-)

globalizáció (-) – kulturális identitás (+)

Ezt a képletet könnyű megérteni és könnyű kezelni. És bár senki nem tagadná, hogy a komplexitás redukálása fontos célja a tudományos erőfeszítéseknek, meg kell vizsgálnunk, mit vágtunk le és tüntettünk el ezzel a redukálással – és én éppen ezt fogom tenni.

Mielőtt megvizsgálok néhány gyakorlati eseményt és fejleményt, megpróbálok központi fogalmaim, a globalizáció és a kulturális identitás egy kidolgozottabb nézetéhez elérkezni.

Ami a globalizációt illeti, tisztában kell lennünk azzal, hogy túlzó és túláltalánosító fogalom. Sok tendencia és folyamat, amit globálisnak neveznek, valójában nem érinti az egész Földet, csak néhány részét. A globálisnak nevezett folyamatok gyakran közbenső egységekre vonatkoznak, például az északi országokra, Európára, a nyugati világra (ami nem *a* világ, csak a világ egy része). Így hát helyesebb, ha nemzetek feletti vagy interkulturális szükségletekről, lépésekről és fejlődésről beszélünk.

Másodszor: a globalizáció úgy hangzik, mintha a diffúziónak egy természetes és semleges folyamata lenne, holott valójában mindig befolyás, hatalom és leginkább gazdagság kérdése. Amikor az észak-amerikaik optimistán beszélnek a világfaluról (úgy téve, mintha az egy világ egy nagy falu lenne vagy majd azzá válna), az a tény csábítja őket erre, hogy ez a világfalu egy amerikai falu, vagy az lenne. Vannak olyan, a globalizációnak megfelelő kritikus kifejezések, amik leleplezik ezt a hátteret: például amikor az emberek coca-kolonalizációról (összevonva a Coca-Colát a kolonalizációval) vagy McDonaldizációról beszélnek.

Harmadszor: az úgynevezett globalizációs folyamatok nem folytonosak és lineárisak. A globalizáció folyamata által és során a dolgok és jelentések módosulnak. Ez még a technikai folyamatokra is igaz. Egy Skandináviában üzembe helyezett gép vagy számítógép különbözik attól a géptől vagy számítógéptől, amit valahol Dél-Ázsiában vagy Latin-Amerikában helyeznek üzembe; nem anyagi összetételében, hanem jelentés és társadalmi státus stb. tekintetében. Hogy mondjak egy példát: az indiai mérnökök régóta azon munkálkodnak, hogy tisztítóberendezéseket állítsanak fel a Gangesz folyón, ami koli-bacilussal fertőzött, de ez igen nehéz munka: nem a technikai problémák, hanem az emberek miatt, akik fürdenek a szent vízben, és (ami tovább bonyolítja a dolgokat) rendszerint nem betegszenek meg.

Ez a példa azt szemlélteti, hogy nem működik az a szétválasztás, amelyben az egyik oldalra a gazdasági tendenciák kerülnek, a másikra pedig a kulturális fejlődés; a kulturális tapasztalatok összefonódnak másmilyenekkel: politikaiakkal, gazdaságiakkal, technikaiakkal.

És mi a helyzet a kultúrával és a kulturális identitással?

Az identitás fogalma szilárd és változatlan kötődések asszociációját hívja elő. Úgy tűnik, az archetípus a *személyazonossági igazolvány* (identity card), ami megmutatja és tanúsítja tulajdonosának kétségtelen azonosságát. A személyi igazolványok és útlevelek utalnak tulajdonosuk nemzetiségére – úgy tűnik, ez az identitásnak valamilyenfajta magja. Nos, ez a fogalom bürokratikus dimenziója. De a definíció ebben a dimenzióban sem olyan egyértelmű: Egy ember egy bizonyos helyen születik és egy másik helyen lakik – nemcsak egy dán, hanem Koppenhágából származó aalborgi dán, és aalborgi személyként jutlandi lakos.

Az osztrák szociológus, Manfred Prisching lépcsőzetes identitáspotenciálokról beszél. A statikusabb múltban az identitás koncentrikus körökben strukturálódott: család, szomszédság, falu vagy város, régió, nemzet. A mi összetettebb társadalmunkban az identitás komplex megalkotásával kell megküzdenünk, az egymással ütköző részleges identitások kombinálásával, mégpedig nemcsak bizonyos helyek identitáskínálatával, hanem csoportéval, osztályéval és koréval, amit azt jelenti, hogy az identitás sokkal dinamikusabb, rugalmasabb, és ki van téve a változásnak.

Még azt is mondhatjuk, hogy maga az identitás fogalma is ki van téve a változásnak. Mesélnek mifelénk egy kis történetet egy fuvarosról, aki minden másnap bekocsizott a szekerével a szomszéd városba. A lovai elég jól ismerték az utat, így hát a fuvaros elbólintgatott a bakon, és amikor már megtette az út felét, tartott egy kis szünetet és elaludt. Egy napon, amikor felébredt, a lovak nem voltak ott. Megdörzsölte a szemét, majd lassan és megfontoltan azt mondta: *Én vagyok az, vagy nem én vagyok az? Ha én vagyok az, ellopták a lovaimat; ha nem én vagyok, találtam egy szekeret.*

Ez egy nagyon árnyalt és filozofikus anekdota – anekdota az identitásról, az identitásválságról. Az identitás rendszerint csak van, része az ember életének, természetességének. De ki kell igazítani, ha egy új helyzet adódik új kihívással. Az olyan komplex társadalmakban, mint a miénk, nagy változatosságban találhatók specializált rendszerek, amikkel az embereknek boldogulniuk kell, és fel kell venniük egy attitűdöt a különböző kollektívumok és identitás-kínálat irányában – ennek eredménye egy komplex struktúra és egy plurális stratégia az identitás vagy identitások megmentésére és megvédésére.

Megismétlem: *struktúra* és *stratégia*. Minden ember kezeli és irányítja – tudatosan vagy öntudatlanul – az identitását; az identitás nem csupán az anyagi életkörülmények egyszerű funkciója. Egy ember élhet hosszú ideig egy távoli országban, aminek a megélhetését köszönheti, ahova tartozik, az identitása elsősorban mégis a szülőhazájához és régiójához ragaszkodhat – ez (vagy ez volt) a helyzet például az emigránsokkal. Számukra az identitás gyakran valóságos környezetük és mindennapi életük alternatívája és kompenzálása volt.

A kompenzálásnak e funkciója megmagyarázhatja, hogy az identitás – az identitás szó, valamint az az érzés, amit kifejez – miért vált ilyen kulcsfontosságúvá egy olyan időben, ami úgy tűnik, felszámol és tagad minden szűk hovatartozást, és ami úgy tűnik, felold minden odatartozási érzést a globalitás végtelen tengerében.

Van egy bizonyos szükségszerűség az identitáshorizontok tágulásában; ez azonban nem egy egyszerű átvitel a szűkből a nagyobb hűségekbe és identitásokba: a szélesebb orientáció igen gyakran a szűkebb kapcsolatok értéknövekedését vonja maga után. A 19. század nemzetépítő folyamata nem szűntette meg a különböző régiók és szülővárosok iránti szimpátiát: a Heimat, a szülőföld elképzelése ugyanakkor virágzott fel, ellensúlyozva a nemzeti mozgalmakat.

Manapság ehhez hasonló tendenciát fedezhetünk fel. A fejlődés nem egyforma minden embernél. Néhány ember „első osztályon utazgat szerte a világban, és megteremtette saját biztonságos tranzit tereit", mások pedig „állandóan mozognak, de biztonságosan le vannak horgonyozva" helyi és regionális identitásukban. Az emberek többsége számára kitágultak a horizontok, de ez nem értékelte le régi lojalitásaikat és identitásaikat. Ahogy Orvar Löfgren, a svéd etnológus megfogalmazta: „Globálisabb, regionálisabb, lokálisabb".

A lehetőség, hogy kilépjünk a világ nagyobb részeibe (vagy szó szerint, turizmussal, vagy átvitt értelemben, a média stb. által) különleges hírnevet és további vonzerőt adott az otthoni helyeknek. A politikai határok megszüntetése vagy legalábbis lebegtetése kiprovokálta a *kulturális határok* hangsúlyozását, a határok visszahelyezését a nyelv, a szokások és a folklór határaiként. A férfiak szabadon áramló mobilitása az otthoni helyek új elfogadásához, sőt magasztalásához vezetett, a kulturális származás és eredet reflexív újra-megerősítéséhez.

Ez meglehetősen harmonikusan és hízelgően hangzik: szeretjük az otthonunkat és hazánkat – és ettől a tapasztalattól képesek vagyunk arra, hogy magunkénak érezzük a világot. Valamint: birtokba vesszük az egész világot, ez pedig stabilizálja és felerősíti szűkebb identitásainkat, országunk, régiónk, városunk szeretetét.

Nos, az ilyen nagyvonalú érzések nem csak utópisztikusak, de nem is átlagosak. Az érzelmi visszavonulás a hazai helyre, származáshoz és eredethez, nagyon gyakran nem kompatibilis a nyitottsággal és toleranciával, hanem útban van az önelégült és képmutató kollektív elhatárolások és agressziók felé. Ez volt a rettenetes összecsapások hátterében Dél-Kelet és Kelet-Európában. De ami ott történt, az csupán egy patologikus verziója azoknak a fejleményeknek és tendenciáknak, amik folyamatos fenyegetést jelentenek a világ sok részén, Európát is beleértve.

Az etnológusok és folkloristák, akik hosszú ideig szeretettel dédelgették a régióhoz és országhoz való ragaszkodást, ebben a tekintetben azóta elvesztették a naivitásukat. Legalábbis az érzékenyebb tudósok figyelmeztető jelet hallanak, valahányszor csak az *etnikai* szó felbukkan, ami úgy tesz, mintha a tények ártatlan és világos leírását adná, természetes jellemvonások ábrázolását – az *etnicitás* azonban nem egy természetes minőség, hanem egy politikai és kulturális konstrukció.

Ha a *kulturális identitást* az *etnikai identitás* megfelelőjének tekintjük, úgy tűnik, azzal érzékenyen igazodunk az emberek alapvető érzelmeihez, gondolataihoz és értékeihez – de a valóságban ez egy meglehetősen veszélyes redukció. Tönkre teszi a horizontok szükséges tágulását, és összezavarja az interkulturális igényeket.

Hadd adjak néhány példát, amik megmutathatják, mennyire bonyolult és néha paradox módon jelentkezhet a kulturális identitás problémája egy globalizált világban. Először részletesebben foglalkozom a nemzetközi sport és annak nemzeti implikációinak problémájával.

Az 1994-es futball-világbajnokságot és az Olimpiai Játékokat az Egyesült Államokban rengeteg kritika követte, nemcsak a szervezés hiányosságai miatt, hanem magának a versenynek a gondolatával kapcsolatban is. A kritikusok kikezdhetetlen és megcáfolhatatlan statisztikai táblázatokkal álltak elő. Huszonnégy csapat vett részt a futball-világbajnokságon: 13 európai, 6 amerikai, csupán 3 afrikai, 1 ázsiai – és már csak egy maradt: Szaúd-Arábia, némileg két kontinens között. Ez nagyon egyenlőtlen eloszlás. Természetesen voltak selejtezők – de az volt a kritika lényege, hogy csak a nyugati fölényű sportokat rendezik nagy világeseményekké.

Hasonló számítás készült az Olimpiai Játékokra is. A több száz érmes mindegyikének 1948-tól (London) 1988-ig (Szöul) körülbelül 80%-a az USA-ból, a Szovjetunióból, Nagy Bri-

tanniából és a két német államból érkezett – azaz nagyon kevés nemzetből, ami a világ lakosságának körülbelül 10%-a. Azóta kicsit megváltoztak a dolgok: például Kína magas rangra emelkedett, és ott él a világ lakosságának körülbelül 15%-a.

Mindazonáltal még mindig *van* egyenlőtlenség. Hát, mondják az emberek Amerikában és Európában, a legügyesebb nyer, és úgy tűnik, itt van a legmagasabb szintű kompetencia. De elegendő ez a kijelentés? Tegyük fel, hogy a dán halászokat kihívnák, hogy vegyenek részt egy mászóversenyen a magas hegyekben; az ember azt mondaná, hogy ez nonszensz, és tisztességtelen verseny. És a kritikusok fenntartják, hogy hasonló a helyzet az egész világot érintő meghívással az Olimpiai Játékokra is.

Meg kell hagyni, a világon mindenütt léteznek a testgyakorlás bizonyos formái – de ezek nagyon különböznek a *sporttól:* sok nem-kompetitív, sok játékosabb, és sok vallási rítusok a részét képezi. A fizikai edzés és erőkifejtés ezen formái többet *és* kevesebbet képviselnek a mi sportunknál: nincsenek kidolgozott eszközök és felszerelések, amik olyan fontosak lettek a modern sportban.

Ez a hagyományos különbségek korrekt leírása. De bizonyos fokig a múlt leírása. A latin-amerikai, afrikai és keleti kultúrák úton vannak a modernebb államok és társadalmak felé. Ha csatlakoznak a modern sportversenyek eseményeihez, azt tekinthetjük hagyományos rítusaik elárulásának – de ez valójában a modernizációs folyamat része. A nyugati társadalmak ugyanezen a fejlődésen mentek keresztül: a modern sportot megelőzték a fizikai erő primitív demonstrációi, és a nagyon egyszerű játékok és versenyek. Senki nem követeli, hogy vegyék fel mondjuk a bajor ujjbirkózást vagy néptáncot az olimpiai számok listájára.

Rendben, mondják a kritikusok, de nálunk ez organikus fejlődés volt, nem a kolonializáció és beszivárgás aktusa. Én ebben nem vagyok annyira biztos. A sport az egész kontinensen angliai import volt, és súlyos viták és majdnem háborúk dúltak a hagyományosabb fizikai edzés (Németországban és Skandináviában főleg a torna) támogatói és a modern sportok propagandistái között. Németországban ez a háború – amit a tradicionalisták vezettek nacionalista felhangokkal – körülbelül 150 évig tartott, és nem is rendeződött századunk közepéig.

Tehát miért kéne megakadályoznunk, hogy más nemzetek és kultúrák hasonló utat járjanak be? Persze nincs jogunk rájuk kényszeríteni a modern sportot; de arra sincs jogunk, hogy a világ többi részét egy hatalmas skanzenné változtassuk, ahol az emberek csak régi hiedelmeik és hagyományaik szerint élhetnek. Arra a kérdésre, hogy való-e a sport az afrikai vagy ázsiai embereknek, nekik maguknak kell válaszolniuk. És elkezdtek nagyon lenyűgöző gyakorlati válaszokat adni – a statisztikusoknak igen hamar egy új problémát kell majd feltárniuk: hiányolni fogják az európai és amerikai dominanciát, ha a nyugati csapatok nem lesznek képesek javítani a kapacitásukat egzotikus importokkal. A legismertebb és legsikeresebb dán sportoló atlétikában Wilson Kipketer – aki nem viking származású.

A Kipketer úrra való utalás megmutatja, hogy a transzkulturális igények nemcsak export-problémát és külügyi kérdést jelentenek, amiben csak a Külügyminisztérium és esetleg néhány etnológus kompetens, hanem import-problémát is. Vannak *interkulturális* igények saját országunkon belül is.

A munkavállaló migránsok helyzete, akik meglehetős kisebbségeket alkotnak sok rendkívül indusztrializált európai országban, alkalmat szolgáltat arra, hogy közelebbről is szemügyre vegyük az etnicitás és kulturális identitás problémáját. Németországban – és amennyire tudom, más országokban is – a migránsokat hosszú ideig vendégmunkásoknak tekintették. Egy rövid idő után haza kellett térniük, és sok vendégmunkás maga is így gondolta. Hónapokig, sőt évekig egyetlen bőröndből éltek. Amikor nyilvánvalóvá vált, hogy sokuk nem fog visszatérni (legalábbis nem hamar), egy alternatívát hoztak a vitába: megpróbálhattak németté válni úgy, hogy alkalmazkodnak a német életmódhoz, beleértve a nyelvet, szokásokat, oktatást és a vallást is. Ez az amerikai olvasztótégely (melting-pot) elképzelés módosulása volt, bár az újonnan érkezetteket jogilag nem tekintették valódi emigránsoknak.

De éppúgy, ahogy ez az elgondolás kudarcot vallott Amerikában, ahol az emigráns csoportok szilárd menedékeket építettek etnikai kolóniák formájában, Németországban sem volt valódi esély a széleskörű asszimilációs folyamatra. Egyrészt azért, mert a német hatóságok nem hoztak semmilyen intézkedést, hogy megkönnyítsék az asszimilációt; másfelől azonban azért, mert a migráns dolgozóknak és családjuknak nagyobb szükségük volt saját kultúrájuk támogatására és megerősítésére, mint otthon. Szükségük volt honfitársaik szociális hálójára, szükségük volt megszokott és megbízható intézményekre, és szükségük volt a kulturális jelekre és szimbólumokra a közelség és intimitás érzéséhez.

Következésképpen a 80-as években a *kulturális identitás* fogalma tért hódított – nemcsak az érintettek körében, hanem a tudósokéban is, a szociológusok és antropológusok diskurzusai-

ban, akik érzékenyek voltak a problémára. Az volt az elképzelés, hogy a munkakörülményekhez és a mindennapi élet technikaibb és intézményesebb oldalához való alkalmazkodás szükségessége mellett a migránsoknak meg kell engedni, sőt, bátorítani kell őket arra, hogy megőrizzék saját kultúrájukat, hogy megmaradjanak a szilárd és hagyományos kulturális identitásokban, amiket magukkal hoztak. Ez liberális megoldásnak tűnik, és egy szigorú asszimilációs programmal összehasonlítva kétségtelenül haladás volt.

Azonban ez a program is nagyon hamar megkérdőjelezhetőnek bizonyult. Világossá vált, hogy a kulturális identitás tartalmát és szövetét a kisebbségeken belüli erős kisebbségek írták elő. Meglehetős keménységgel arra sürgették az embereket, hogy olyan szokásokhoz és hiedelmekhez térjenek vissza, amiket korábban már megszüntettek. Sok esetben egy kultúra repedéseit nagyon önkényesen azzal hidalták át, hogy az ország egyik felének kultúráját kiterjesztették az ország más részeinek lakóira; például a török identitást minden emberre alkalmazták, aki Törökországból jött, beleértve a kurdokat is, akiknek saját kultúrájuk van, és erőfeszítéseket tesznek azért, hogy elérjék a politikai függetlenség státuszát. És a kurdoknak is – hogy még bonyolultabb legyen a dolog –, akikre rendszerint egy etnikai egységként utalnak, vannak külön ágai, például a vallásuk vagy akár a nyelvük tekintetében: Kelet-Törökországban van egy Zazaki nevű kisebbségi csoport saját, zaza nyelvvel.

De még ahol az etnikai különbségek kevésbé nyilvánvalóak és kevésbé problematikusak voltak is, jelentős nehézségek adódtak a kulturális identitás megalkotásával és megerősítésével. Ezt az identitás-keretet az idősebb emberek elfogadták, akik számára egyfajta vigasztaló folytatása volt annak, amit otthon tapasztaltak. De ráerőltették a fiatalabb generációk tagjaira is, és legalábbis néhányuk elkezdte úgy érezni, hogy kulturális kalickában van. Sokuk Németországban nőtt fel, ami egyszerre idegen és ismerős a számukra. Nem akarnak egyszerűen csak németek lenni, de már nem is törökök, szicíliaiak vagy görögök, legalábbis nem azzal a mércével, amit a szüleik és nagyszüleik alkalmaznak ezekre a fogalmakra. Egy *köztes* helyzetben és hangulatban vannak. Néhányuknál ennek a közbenső helyzetnek sajnálatos fogyatékosságok a következményei, nyelvi képességeikkel és kapacitásukkal kezdve: néhányan egyáltalán nem kétnyelvűek, hanem mindkét nyelven fél-nyelvűek.

Másfelől azonban néhányuknak (és nemcsak keveseknek) sikerült megteremtenie egy új identitást, ami mindkét oldal elemeiből van összerakva és keverve, aminek néha nagyon lenyűgöző mozaik az eredménye. Néhány évvel ezelőtt a szülővárosomban költészeti versenyt tartottak a fiatal külföldi szerzőknek. Az egyik nyertes, egy fiatal török nő, ezzel a sorral kezdte a versét: „Fattyú vagyok...". Namármost a németben a *fattyúnak* negatív a konnotációja. De ő büszkén nevezte magát fattyúnak, megmutatva a kompetenciáját, hogy integrálja mindkét oldal elemeit és stimulusait, amivel az identitás egyéni konstrukciójára jutott, amit azonban osztanak más fiúk és lányok is, és így útban van a kollektív identitás felé.

Azoknak a fiatalabb embereknek a helyzete, akik messziről jönnek, de többé vagy kevésbé elszántak, hogy új, második otthonukban maradnak, okot ad arra, hogy emlékezetünkbe idézzük Salman Rushdie pozitív minősítését az emberekben és kultúrájukban lévő hibrid tendenciákról. Regénye, a „Sátáni versek" védelmében Salman Rushdie az emberek és kultúrák fúziójának, összeolvadásának és keveredésének elismeréséért szállt síkra:

A Sátáni Versek a hibriditást, tisztátlanságot, keveredést ünnepli, az átalakulást, ami az emberi lények, kultúrák, elképzelések, politikák, dalok új és váratlan kombinációiból keletkezik. Gyönyörködik a keresztezésben, és féli a Tiszta abszolutizmusát. Keverék, kotyvalék, ebből és abból is egy kicsi az, ahogy az új belép a világba. Ez a nagy lehetőség, amit a tömeges migráció ad a világnak.

Ez egy nagyon markáns vélemény és következtetés. Néhány évvel ezelőtt a *Tiszta abszolutizmusa* kifejezés valószínűleg csak különösnek és érthetetlennek hangzott volna. De ha Kelet- és különösen Dél-Kelet-Európa részeinek tisztogatási aktusaira gondolunk, ahol a tisztává tevés a lakosság „tisztátalan" része számára kiűzést, deportálást vagy halált jelent, Rushdie pozíciója sokkal ésszerűbbnek látszik, és új távlatot nyit meg az úgynevezett etnicitás és a kulturális identitás problémája számára.

A munkavállaló migránsok és gyermekeik jövőjéről szóló folytatódó vitában a politikusok és kultúrakutatók legnagyobb részt még mindig általános megoldásokra vár: szinte állóháború van az identitás és a köztes versenyzők között. De nem végződhet máshogy, csak döntetlennel. Mivel a valódi megoldás a két pozíció értelmes kiegyensúlyozása, vagy más szóval: a különböző identitáskonstrukciók toleráns elfogadása, minden ember *kulturális autonómiájának* elismerése.

A hangsúlyt az *interkulturális csere,* sőt a keverékek és hibriditás hasznosságára és szükségességére helyeztem. Belátom, hogy ez egy dialektikus pozíció – többször mint nem, ha az *identi-*

tás végszó elhangzik, az emberek egy nagyon szilárd és rögzített szubsztanciáról beszélnek és arra gondolnak, nem pedig egy képlékeny és megmunkálható minőségre, megváltoztatható konstrukcióra. Tudom azonban, hogy az a nézőpont, miszerint a férfiaknak nincs szükségük szilárd helyzetre és az orientáció rögzített vonalaira, és hogy képesek veszteségek nélkül alkalmazkodni változó szituációkhoz, és korlátozások nélkül új társak és barátok állnak a rendelkezésükre bárhol a világon, egy bizonyos fokig nagyvilági találmány, elitista hozzáállás. Még most is, még a mobil Európában is az

emberek többsége egy helyen él, egy faluban vagy városban, egy régióban és egy országban, és úgy gondolom, hogy tisztességes és elfogadható feltétel az, hogy ott otthon szeretnék érezni magukat, és hogy szomszédaikkal és honfitársaikkal legyenek közös normáik, értékeik, valamint kulturális objektivációik és hagyományaik. A különbségek csökkentése – ami egy bizonyos fokig elkerülhetetlen az „egy világban", amiben néhány évtizede élünk – nem teljes, és csak a modernitás kihívásaira adott válasz.

A modern életet az átlátszóság hiánya, irritáló többirányú nyomások és összetett struktúrák jellemzik. Az életmódok már nincsenek kijelölve és kikövezve, hanem ki kell dolgozni és számtalanszor újra meg kell nyitni őket. Ez döntésszabadságot jelent, de ugyanakkor bizonytalanságot is. És ez tápot ad az átlátszó alakzatok, a stabil társadalmi viszonyok és hálózatok iránti igénynek, de egy stabil és megbízható kulturális háttér iránt is. Elsősorban ez az igény váltja és termeli ki a szilárd *kulturális identitás* utáni vágyakozást és annak tudatát. A probléma és a feladat a transzkulturális igények és kulturális identitás összehangolása és összebékítése.

Vannak olyan területek, ahol elfogadhatatlanok a kulturális különbségek megszüntetésére irányuló tendenciák. Kettőt említek:

Az első a modern turizmus. A kulturális különbségek felfedezésével keletkezett: a korai utazóknak és turistáknak az volt a szándéka, hogy kapcsolatba kerüljenek furcsa emberekkel, és megismerjenek idegen tájakat, szokásokat és életmódokat. A turizmus azonban nemzetközi intézménnyé és iparággá vált, és mint ilyen, hajlamos kiegyenlíteni a kulturális különbségeket. Mostanra sok utazó a *kitaposott úton* jár (hogy idézzük egy amerikai könyv címét a modern turizmusról); szabványosított utakért fizetnek, és néhány napig vagy hétig a nemzetközi szállodák monoton fényűzésében élnek.

Néhány éve sok régió szembeszállt ezzel a kiegyenlítéssel, és hangsúlyozzák specifikus kulturális arculatukat – néha megkérdőjelezhetően a folklorizáció révén, de néha a tájak és hagyományok megőrzésének szilárd és józan módján. Ebben az esetben a turizmus számára gyakran elég pozitív az eredmény: minden szabványosító tendencia ellenére a turisták még mindig furcsa, sajátos és specifikus területeket keresnek.

A második példát, ami még a turizmusnál is befolyásosabb, a *média* és a sugárzott adások szolgáltatják. Kétségkívül létezik *média globalizmus*. A média-technológia olyan terület, ahol a globalizáció kétségtelenül történik, és ez nemcsak az ipari terjeszkedéshez való szabad technikai hozzáférés és rendelkezés dolga, hanem tartalom kérdése is: a hatalmas vállalatok ugyanazokat a híreket, történeteket és sorozatokat küldik a világ számos részébe. Nos természetesen van egy fajta ellensúly a tartalom megszűrése és átrendezése által a befogadók, a közönség révén. A média-tudósok azt állítják, hogy például az olyan amerikai sorozatokat, mint a *Dallas* és a *Dynasty* a közönség átalakítja német vagy dán vagy görög *Dallasszá* vagy *Dynastyvá*. Ez fontos utalás a passzív közönségek aktív potenciáljára. De egy kicsit alibi érvelésnek is tűnik, és amit a közönség előállít, az egy új változat – de még mindig egy amerikai film változata.

Az igaz, hogy még a média-globalizmust is viszonylagosságában kell szemlélni. Mindazonáltal a fogyasztókat mindenütt a világon (vagy majdnem mindenütt a világon) elárasztják a nagy termelőüzemek termékei, és ez nemcsak érthetővé, hanem dicséretessé is teszi azt, hogy a különböző országok legalább megpróbáljanak saját programmal előállni, és beleszorítsák a kulturális identitást egy nemzeti keretbe.

Tudatosság az egy világról, és az identitás szorosabb formáinak elismerése – ez nem ellentét, hanem a kölcsönös feltételek korrelációja. Valahányszor egy új és nagyobb egység jelent meg a horizonton, mindig csak akkor működött és járt sikerrel, ha figyelembe vette a létező kisebb egységeket. Nem vagyok különösen járatos a dán történelemben – ezért hadd forduljak a német történelemhez, ami erre nagyon meggyőző példákkal szolgál.

A 19. századig Németország több száz kisebb, néha apró területből állt, és ezek a kis államok csak a napóleoni reformok hatására tűntek el a térképről, és adták át a helyüket annak, amit Németországban *Länder*nek hívtak; nagy régióknak, mint Poroszország, Holstein, Mecklenburg, Württemberg. Az új egységek jól működtek és megnyerték az embereket ott, ahol a kormányok figyelembe vették a régi struktúrákat és lojalitásokat, mint a vallás, a hagyomány és más sa-

játos vonások. Nagy nehézségek voltak azonban ott, ahol a királyok és hercegek megpróbáltak egy egységes struktúrát adni az országuknak anélkül, hogy figyelembe vették volna a különböző területek történelmi arculatát. Mikor végül megtették a lépést egy német nemzet megalapítására, az a legelejétől működött. Ennek egyik oka a Franciaországgal szembeni ellenségeskedés és a katonai győzelem tapasztalata volt, ami összeforrasztotta Németország különböző részeit; egy másik azonban az a tény, hogy az alkotmány nagy befolyást és mindenek előtt kulturális ügyekben teljes kompetenciát tartott fenn a Länder számára.

Úgy vélem, nem csupán mechanikus kivetítés, ha ezt *Európá*ra alkalmazom. Néhány szenvedélyes és hirtelen politikus úgy gondol az új Európára, mint egyfajta olvasztótégelyre – ez volt az elképzelés és stratégia az Egyesült Államokban, ami még ott sem működött. De Európában nemcsak a különböző származású embereknek kell kijönniük egymással és lehetőleg „összenőniük", hanem különböző *nemzetállamok*nak is. Így hát az EEÁ optimista modellje másképpen néz ki: nem olvasztótégely, hanem egyfajta húsvéti kosár. Remélem, el tudják képzelni ezt a képet: van egy kosár szoros fonatokkal és egységes anyaggal, ami az intézményi kapcsolatok, politikai együttműködés és kölcsönös gazdasági kapcsolat hálózatát szimbolizálja – ez adja a mohos párnázatot annak, ami a kosárban van. A kosárban egy sor sima, színes húsvéti tojás van, mindegyik más színű; a változatosság vidám demonstrációja. Nem igazán szükséges értelmezni ezt a képet: a politikai és gazdasági hatalom koncentrációja (a kosár) védelmezi a kulturális különbözőséget (a tojásokat).

Kétségtelen, hogy a politika és a gazdaság törvényei mások, mint a kulturális kontextusok. Az Európa Tanács egyik népszerűsítő nyomtatványán van egy sematikus ábra, ami egy embert ábrázol, aki utazásra indul 50.000 márkával a zsebében, tizenkétszer kel át nemzeti határokon, és átváltja a pénzét a megfelelő nemzeti valutára. Európai utazása végén az ember körülbelül a felére, 25.000-re csökkenti a vagyonát anélkül, hogy bármit vett volna – jó érv az egyesített gazdaság és egy európai pénznem mellett. De más a helyzet a kulturális tőkével. Ez a határok átlépésével növekszik; növelik a találkozások, a tanulás, egy kitágult horizont érdekei.

Ez az állítás beleillik hasonlatunkba: a színes tojásokat meg kell őrizni; nem metaforikusan: a nemzeti kultúrákat (és ez nemcsak a művészeti teljesítményekre utal, hanem általában az életmódokra) el kell ismerni és tiszteletben kell tartani az Európai Unióban. Ugyanakkor tudatában kell lennünk annak (most rántottát fogok csinálni), hogy egy nemzeti kultúra inkább reduktív elképzelés, mintsem valóság. A valóságban különböző, néha akár antagonisztikus elemek összetett szövete, és minden nemzeti kultúra Európában (erre már próbáltam utalni) magában foglalja idegenek kis szigeteit, tartalmaz idegen elemeket, de az osztály, kor és nem specifikus arculatait is. Ha megnézünk egy elegáns fiatalembert, egy koppenhágai yuppie-t és egy farmer feleségét egy kis dán falucska magányában, érezhetjük a feszültséget az egyetlen nemzeti kultúra koncepciójában.

Egy világ és *több szűk identitás* – a kölcsönös feltételeket és egymástól függést hangsúlyoztam. Így végül szeretnék arra utalni, hogy a kulturális identitás egy nemzet számára veszélyben van, hogy hamis identitássá válik, ha nem haladja meg önmagát, és nem foglalja magába a tiszteletét annak és a felelősséget az iránt, ami ezen túl folyik. A potenciális globalizációnak vannak olyan elemei, amelyek világszerte fontosabbak az Olimpiai Játékoknál és a tévéműsorok hasonlóságánál.

Ha például az *emberi jog*okat vitára bocsátják, megakadályozzák a visszavonulást a nemzeti sajátosságokba és a specifikus nemzeti identitásba. Az emberi jogok és emberi méltóság koncepciója egy emberi identitásra törekszik minden kulturális különbségen túl és azok fölött. Nem akarok megelégedni egy érzelmes ráolvasással, de legalább megemlítem a problémákat.

Az egyik probléma abban a tényben rejlik, hogy maga az egyetemes emberi jogok elképzelése nem egyetemes, hanem nyugati elképzelés – ezen a véleményen volt Max Weber is. De a kultúrák konfrontációja a világméretű kommunikáción keresztül legalább egy bizonyos érzékenységet hozott létre az elképzelés aktualitása iránt a világ sok részén.

Itt van azonban a következő nagy probléma: az emberi jogok és emberi méltóság konkrét koncepciói nem egyetemesek, hanem az egyes kulturális nézőpontoktól függnek. Ennek egyik fontos emberi következménye az, hogy közelebb kell kerülnünk ezekhez a meghatározott nézőpontokhoz, valamint hogy az emberi jogokat nem lehet deklarálni, hanem hosszútávon tárgyalni kell róluk.

Ez nem azt jelenti, hogy például a nők kizárását a jogokból vagy a kegyetlen büntetéseket el kell fogadni mint a kulturális különbözőség kifejezéseit. Azt jelenti, hogy az emberi jogokat fenyegető kulturális struktúrákat gondoson elemezni kell.

Mindenesetre a kulturális különbözőség és etnikai sajátosság magasztalása nem elegendő. Úgy gondolom, hogy ebben a kontextusban még a *kultúra* fogalmát is (amit szilárd struktúraként képzelnek el) meg kell kérdőjelezni. Egyik kultúra sem sziget; mindig többirányú nyomások mezeje, hagyományos jellegek *és* új kihívásokra adott módosító válaszok összetett struktúrája. Hozzáteszem, hogy az sem elegendő, hogy etnológiai és filogenetikai meghátrálást tegyünk az ember állítólagos mélystruktúrájába és

Politika és térbeliség

ösztönök általi determináltságába, ami – ahogy több biológus és filozófus tartja – képtelenné teszi a folytonos békére és méltóságra. Az ember olyan lény, aki képes tanulni. Hozzáteszem azonban, hogy a tanulás ezen a területen fájdalmas és lassú folyamat.

Tisztában vagyok vele, hogy ez meglehetősen nehezen emészthető dolog. De ha nem sikerült egy átlátszóbb koncepcióra jutnom, az nemcsak (*nemcsak*!) az én hibám. Maguk a problémák nagyon bonyolultak – valójában megérnének egy egész szimpoziont. Remélem, úgy foglalják össze ezt az előadást, ahogy a diákok teszik ironikusan szemináriumaink után: *Még mindig össze vagyunk zavarodva, de magasabb szinten.*

Fordította: Varró Zsuzsa

Forrás: Hermann Bausinger 99(Eberhard-Karls-Universität, Ludwig-Uhland-Institut, Tübingen)

T. Kiss Tamás

A „szükséges tudás" változásai

...Régi mondás szerint: *a tudás hatalom.* Ehhez ma már azt is hozzátesszük, hogy *miféle hatalomé*? A szépre, a jobbra, a tisztességre, a segítőkészségre törekvőé? Vagy *valamiféle szörny, amely az elme igényét hivatott kielégíteni, s közben a lelki szükségletekre nincsen tekintettel – figyelmez-tet* egyik munkájában *Theodor Roszak.*[1] Esetleg még gonoszabb? A rafináltabbnál rafináltabb gyilkolás és pusztítás szülőanyja?[2]

Megtapasztalhattuk, hogy a XX. század második felétől *a tudás már tőkeként* van jelen és gyakorol hatást az emberiség életére. *Pierre Bourdieu*[3] kidolgozta ún. *tőkeelméletét,* amelyben az *anyagi tőkével* egyenrangúnak tartja és írja le a *kapcsolati tőkét* és a *kulturális tőkét.*

A XXI. század első évében pedig egyre gyakrabban esik szó a *tudástársadalom* megteremtéséről, amelyre *Varga Csaba*[4] stratégiakutató szerint a *tudásalapú gazdaság, tudásdemokrácia, tudáscsalád, tudáspolgár, tudásalapú gyakorlat, tudásparlament és tudásönkormányzat* lesz a jellemző.

A tudást megszerző és kamatoztató törekvés mindig ambivalens velejárója volt az emberiség fejlődésének, az egyes ember életének. *Valaminek a tudása bizonyosságot és biztonságot vagy legalábbis biztonságérzést adott az embernek, miközben állandó, szűnni nem akaró kételkedést és bizonytalanságot is eredményezett.* Filozófusok tucatjait foglalkoztatja az ókortól napjainkig az a *szimbolikus kör,* amely az ember tudástartományát hivatott kifejezni. A körön belüli világ a tudást, a kör kerülete pedig az ismeretlennel való érintkezést jelzi. Érzékeltetve az ember és az emberiség azon terrénumának alakulását, hogy miközben a körön belüli tudásvilág fokozatosan tágul, a kört övező ismeretlen, a bizonytalanság is mindinkább nagyobbodik.

A tudósok mellett a *művészek* is gyakorta foglalkoznak a tudás és az ember ellentmondásos kapcsolatával.

Fernando Pessoa portugál költő írja például egyik versében „Nem vagyok semmi. Sose leszek semmi. Nem is akarok lenni semmi. De azért a világ minden álma belém szorult." Hazánk nagy költője, *Vörösmarty Mihály,* közismert versében azt a kérdést teszi fel, hogy a tudás (könyvek) által ment-e előrébb a világ? És annak a meggyőződésének ad hangot, hogy igen! A tudás térhez kötöttségére utal a tragikus sorsú erdélyi *Szabédi László,* amikor versében vall: „hasonlítom magam kergült kerékhez, mely gyors iramban hasztalan szalad: hozzátapadva szilárd tengelyhez – bár menekülne – egy- helyben marad."[5]...

A *hétköznapokban* milyen és mekkora tudás birtokában lehet valaki valamiben biztos?...

Részletek a IV. Közművelődési Nyári Egyetemen (Szeged, 2002. július 1.) elhangzott előadásból.

Az *emberek túlnyomó többsége ma eljutott oda: biztos abban, hogy semmiben nem biztos!* A politika a média és az oktatási intézmények *befolyásoló, manipulációs, oktató-nevelő* tevékenysége, a *túlinformálásra épülő „terelő, elterelő hír-hadműveletek"* következményeként bekövetkezett *alulinformáltság,* az egyénre záporozó reklámkommunikáció *„őrző-védő szim-bolikus üzenetei",* az egyéni túlélési technikák *„Janus-arcúsága"* kedvező társadalmi talajt teremtett a rendszerváltoztató *Magyarországon* egy kevésbé kívánatos cselekvéssornak. *Csepeli György*[6] szociálpszichológus pontosan leírja és elemzi

azt a *„tudásfolyamatot",* melyet az egyén elbizonytalanodása, szorongása, majd félelme indukál. A félelem felerősíti a védekező reflexeket, melyek nemcsak cselekvésképtelenséget válthatnak ki, hanem támadói magatartáshoz, sőt agresszióhoz is vezethetnek.

A *tudás* lényege és életszerűvé válása ugyanakkor nem nélkülözheti a kételkedő magatartást, a gyanakvó szemléletmódot, a probléma megfogalmazását és minden ember személyiségében – ha különféle és különböző mértékben is – fellelhető kereső-kutató, megismerést eredményező kíváncsiságot sem.[7] *A kérdések meg- és újrafogalmazása az emberiség és az egyes ember életében, ősidők óta fontos jellemzőként, sőt az életminőség mind magasabb szintjére törekvő társadalmi és emberi magatartás mozgatójaként, motiválójaként volt jelen.* Az időről-időre felmerülő és hasonlónak tűnő, ám egymástól mégis különböző problémák azonban mindig új és még újabb, az ismerttől, a korábbiaktól másféle megválaszolást, megoldásokat kívánnak meg. *Thomas S. Kuhn*[8] ún. *paradigmaelmélete* szerint *egy új probléma megoldása mindig új gondolkodásmódot kíván meg, amely csak a régi módosításával, megváltoztatásával, esetleg lerombolásával érvényesülhet, ezért aligha lehet* mentes a konfliktusoktól...

Miért mondtam el mindezt? Mert szükségét éreztem annak, ha vázlatosan és jelzésszerűen is, de utaljak az előadás témáját övező probléma hol-udvarára... *A szakmánk gyakorlásához szükséges tudás kialakulásának és változásainak a története ugyanis nem más, mint adott időben létező társadalmi tér, horizontális és vertikális dimenzióiban zajló ellentmondásokkal teli folyamata.*

Előadásaimban és publikációimban már többször utaltam arra, hogy *a kulturális értékközvetítés tudásstruktúráját a strukturálatlanság jellemzi. Szent-Györgyi Albert* Szegeden[9] az 1970-es években a József Attila Tudományegyetem Klubjában tartott előadásában pontosan és számunkra is megszívlelendő módon fogalmazott, amikor arról beszélt, hogy *az életjelenségek alapját részint a strukturáltság (szív, máj, tüdő stb. működése,) részint a strukturálatlanság (vér, testnedvek stb.) alkotja. A strukturálatlanság lényege az, hogy nem alkot szilárd szerkezetet, mert például, ha ereinkben megalvadna a vér, akkor megszűnnénk létezni. A strukturált és a strukturálatlan organizációk együttműködése nélkül nem jöhet létre semmiféle életjelenség. Szerepcsere nem létezik.* A tapasztalatok és a kutatások azt támasztják alá, hogy szakmánk lényege a kulturális értékközvetítés, jellemzője az, hogy változékony és mozgékony, mert *a strukturálatlanság felel meg a kultúra természetének, a művelődés világának, az ember személyiségfejlődésének. A népművelő és a művelődésszervező tevékenysége is akkor válhat eredményessé, ha tudását és cselekvéseit nem a sémák vezetik. Kerüli a „csőlátást", még ha léteznek is szűkebb és tágabb nyílású csövek, mert ez a lényegen mit sem változtat.*

Amennyiben igaz, hogy a kulturális értékközvetítésre a strukturálatlanság a jellemző, akkor izgalmassá válik az a kérdés, hogy a közvetítőknek (népművelőknek, művelődésszervezőknek) koronként milyen szakmai tudás birtoklására volt-van szüksége? Fogalmazhatok úgy is, hogy ez a foglalkozás Magyarországon egy-egy adott társadalmi berendezkedés tükrében milyen tudásokat igényelt?

Megítélésem szerint a kérdés ma alapvetően *kétféle* szemléletmód alapján válaszolható meg. *Az egyik szemléletmódra a tradicionális, ökonzervatív álláspontokat sem nélkülöző gondolkodásmód a jellemző, a másik nézőpontot mindenkor a kor követelményeihez igazodó, szerveződő, tudásra törekvő* szakember képviseli.

Először az *első,* a tradicionálisnak mondott szemléletmódról kívánok szólni. Ezt a szemléletet *polihisztor néptanítói* jelenségnek hívom. Engedjék meg, hogy a kérdéskör kapcsán kitérhessek néhány olyan meggyökeresedett nézetre, amelyek közrejátszottak e jelenség elterjedésében és életben tartásában.

1. *A XIX. század második felétől mind a mai napig tartósított nézet és értékrend szerint az a jó népművelő és művelődésszervező, aki lelkes, sokoldalú és majdnem mindenhez ért. Afféle „polihisztor".* Kiválóan mutatta be és dokumentálta már az 1980-as években *Kiss István*[10] balástyai népművelő ezt az avíttá vált és tarthatatlan elvárást az 1980-as évek legelején megjelent könyvében. Korán elhunyt kollegám és barátom saját tapasztalatai (önfelmérés) alapján könyvet írt 1983-ban arról, hogy egy falusi népművelőnek 8 éven át a nap 24 órájában milyen tudásokra volt szüksége és hányféle tevékenységforma ellátására kényszerült. Akik ismerték *Kiss Istvánt,* azok igazolhatják, hogy adottságai alapján valóban sok területen nyújtott kimagasló teljesítményt, de mindig tagadta a polihisztor néptanítói modellt és az arra épülő mintakövetést.

A népművelő elé követelményként állított polihisztortudás gyökerei ahhoz a néptanítóval szemben megfogalmazott XIX. század végi elvárásokhoz nyúlnak vissza, melyet igazában a tanítói társadalom sem fogadott el. A néptanító polihisztorságát az *oktatási rendszerek* és a *kormányzatok* azonban annyira sikeresen kommunikálták és intézményesítették foglalkozás mítosszá, hogy még a XX. század végén is követendő szakmakultúraként fogalmazódott meg. Ennek következtében a XXI. század eleji *társadalom* a népművelőt és a művelődésszervezőt továbbra sem tekinti másnak, mint „sajátos néptanítónak,"[11], elsősorban a falu lelkes mindenesének, napszámosának, és „lámpásának", sőt a „kompromisszumok robotosának". *Kiss Tihamér* pszichológus, tanítóképző intézeti vezető tanár az 1960-as évek elején egyenesen pontokba szedi, hogy a népművelőnek milyen szakmai tudással (illetve képességekkel és készségekkel) kell rendelkeznie ahhoz, hogy – idézem – „magas fokú izzásban tartsák...". Például:

– *Világnézeti kiforrottság, eszmei ideológiai tisztánlátás.*

– *A kultúra iránti nagy vonzódás, magas fokú kulturális életre törekvés: a művelődés iránti intellektuális, érzelmi és akarati elkötelezettség.*

– *Szenvedélyességig fokozódó hivatástudat és állhatatos célratörés.*

– *Magas fokú szellemi igényesség és állandó művelődési vágy: tágulló világképalkotásra való törekvés: a tudásnak alkotó módon való hasznosítása közössége fejlesztése érdekében.*

– *Megalapozott önbizalom: lelkesedés és csoportját lelkesíteni tudás stb.*[12]

Amellett, hogy szívem szerint ennek az akadémikus rendszernek több elemével is egyetértek – annak strukturáló gondolatmenetét nem tudom elfogadni.

2. Az eddig elmondottakból következik a másik probléma, amelyről szólni szeretnék. *Mit is jelent valójában a polihisztorság?*

Amennyiben lényegre törő rövidséggel akarjuk definiálni ezt a görög eredetű kifejezést, akkor azt mondhatjuk, hogy „sokféle ismerettel bíró *tudós*", valamivel bővebben szólva „minden tudományban jártas, sokoldalú, *egyetemes tudós*"[13]. *Látható, hogy a hangsúly a teoretikus tudományos tevékenységen van és nem a „a sokféle cselekvési módok gyakorlati ismeretén".* Egyértelmű, hogy egyféle tudásszerkezetet kíván meg az egyik és másfélét a másik.

Például *Leonardo da Vinci* korában még jártas lehetett a teória birodalmában és a gyakorlat világában egyaránt, mert elméleti ismeretrendszere és praktikus tudása egységet alkothatott. (Bár hozzáteszem, hogy a sokoldalúsága nem lehetett jellemző korának valamennyi polgárára!) A XVIII. század végétől azonban látványosan kezd elválni egymástól a kétféle cselekvéshez szükséges tudás. Az 1900-as évek legelejétől pedig olyan új típusú integrálódási folyamatok indulnak meg, melyek a század végén a már említett *Thomas Khun*-féle új típusú paradigma modellhez vezettek. A polihisztorság változatlan értelmezése ma részint elfogadhatatlan, részint teljesen új megfogalmazást nyert és másféle dimenzióban ölt testet.

Számomra *egyrészt* kétségesnek tűnik, hogy a XIX. század végétől hangoztatott és mind a mai napig gyakorta meghivatkozott polihisztor néptanítói modell valaha is létezett a valóságban. *Karácsony Sándor,*[14] a szabadművelődés kimagasló alakja az 1940-es évek végén már a nyilvánosság előtt vonta kétségbe ennek a modellnek a mesterséges életben tartását és létjogosultságát. A tanítóképzők soha nem arról voltak híresek (ma még kevésbé), hogy a végzős hallgatók kimagasló teoretikus tudással rendelkeztek, hanem arról, hogy közérthetően tudtak részt venni (ma kevésbé) a helyi társadalom életében. Erről pedig aligha lehet azt állítani, hogy ez a képesség azonos egy polihisztor tudásával. *Másrészt* szükséges végre kimondani, hogy *a művelődésszervező tevékenységét le kell választani a „soha nem létező néptanítói modellkövetésről". A kulturális értékközvetítő munkavégzéséhez olyan minőségbiztosítási struktúra kialakítására van szükség, melyet nem az egyén „mindenből egy keveset" tudása, hanem komputer-jellegű paradigmikus gondolkodásmódja és személyközi kulturális kommunikációs képességének az integrációja alakít ki és határoz meg.* (Csupán zárójelben jegyzem meg, hogy az említett komputer-jellegű paradigmikus gondolkodásmód nem azonos a tipikus számítógép jelenséggel. A számítógépnek egyetlen önálló gondolata sem támad, bármennyire is működteti egyes „képességeit", semmivel sem tud többet annál, amit közvetlenül a „fejébe vertek". Memóriája megbízható és igénytelen: egyformán könnyen tanul összefüggő és összefüggéstelen információkat. Ezzel szemben az ember rendkívül lassú és nehézkes tanuló. Viszont működőképes programjai rendkívül stabilak: még ha évekig nem használjuk is őket, alig veszítenek használhatóságukból.) Az említett komputer jellegű *paradigmikus gondolkodásmód kialakításán azt értem, hogy alapvetően meg kell változnia az informatikáról való oktatásügyi gondolkodásmódnak. Az informatika nem maradhat meg egyszerű tantárgy ismeretanyagaként, hanem az egész oktatás új paradigmájává kell, hogy váljon.)*

Az elmondottakkal azt kívántam jelezni, hogy a népművelő és a művelődésszervező elé több mint 150 éve állított példa és modell olyan *mesterségesen fenntartott tudás-minta*, amely valójában nem létezett, legfeljebb létező-

nek kommunikálta, az önmagát nehezen megújítani képes tanítóképzés és a mindenkori kulturális igazgatás.

3. Az első szemléletmód kapcsán végül egy harmadik problémáról is szeretnék – ugyancsak röviden és lényegre törően – szólni.

Szakmánk és foglalkozásunk, de a hazai szakemberképzés „szülője" a XIX. századi néptanító, a „szülőszobája" az eötvösi népiskola, „nevelője" a klebelsbergi népoktatás volt. A népművelés – maradva a hasonlatnál – a „gyermekkorát" is ebben a szülői házban és környezetben élte, és „felcseperedésében" domináns szerepet töltöttek be a „szülők". A gyakorlat és a szakképzés elméleti bázisa alapvetően ennek az intézménynek a nevelő- és környezeti hatására alakult ki és nyugodtan hozzátehetjük, *ebben a struktúrában* formálódott. *Érthető, ha a kezdeti időszakban a népművelő szakmai tudásában a pedagógia centrális helyet foglalt el és meghatározó szerepet kapott.*

A tapasztalatok azonban azt támasztják alá, hogy *a pedagógia mint „szaktudomány" és a nevelésre törekvő gyakorlati praxis még napjainkban is őrizni kívánja a közművelődésben megszerzett pozícióit.* A munkavégzésben és a szakképzésben ugyanis *a neveléstudomány* továbbra is *szakmai tudáskritériumként* foglal helyet és arra törekszik, hogy tartsa meghatározó szerepét. (Megjegyezni *kívánom, hogy a munkáltató még ma is gyakorta pedagógiai felkészültséget, nevelni tudást vár el a művelődésszervező szakembertől. A szakmai tudás alapvető tőkéjének a neveléstudományt tartja.)*

Felnőttképzés

Mindez oda vezetett, hogy a mindennapokban nemcsak ellentmondásos, hanem gyakorta konfliktusos szakmai cselekvési helyzetek egész sora alakult ki. Már az 1970-es években nyilvánvalóvá vált, hogy a pedagogizált szerkezetek és törekvések a közművelődési tevékenységek számára szűknek bizonyultak és korlátokat jelentettek, mert a társadalmi mozgások és változások, az emberek élete nem „osztály-tanóra szerkezetben" zajlik.[15] *Az 1990-es évektől azonban nyilvánvalóvá vált, hogy sem az új típusú, konfliktusokkal terhelt világ újraszerveződési törekvései, sem a kulturális értékközvetítő szakemberek tevékenységei nem pedagógiai szerkezetű tudást igényelnek.*

A *másik* szemléletmód, amelyről szólni szeretnék az *a kor kihívásaira reagáló tudás.* Engedjék meg, hogy a kérdéskör kapcsán is kitérhessek néhány alapvetőnek tartott problémára.

1. Elsőként a tudásstruktúránk sajátos *újraszerveződését* szükséges megemlíteni. A *globalizálódás és az erőteljes integrációs törekvések* azt sejtetik, hogy a XXI. század a nagy szintézisek, tudás-integrálódások (egyesek még abban reménykednek, hogy mindez valamiféle konvergencia elve alapján valósul meg), *a homogenizálódás korszaka* lesz. Jelentősek azonban azok a folyamatok is, amelyek ezzel ellentétesek. Ide tartoznak nemcsak a *lokális tevékenységek,* hanem jelképesen fogalmazva *„az egyént övező egy milliméter sugarú körön belüli mikrovilág karbantartására"* irányuló törekvések. Mindezek az irányultságok ugyanakkor valamiféle – a globális és a lokális szavak összevonásával keletkező – glokalizálódási *tendenciát* is magukban hordoznak, másként fogalmazva *a jelenlegi tudásstruktúra olyan újraszerveződését, amely a különbözőségek egysége alapján valósul meg.*

Feltehetjük a kérdést. A kulturális értékközvetítés világában hol tartunk a szakmai tudásstruktúra átalakulásában? *A népművelő és/vagy művelődésszervező elnevezések körül kibontakozott vita jól szemlélteti a probléma lényegét.* A vitákban egyaránt tetten érhetőek az egymástól eltérő szemléletmódok, nézetek, értékrendszerek, a különböző munkakultúrák és szakismeretek.

A népművelő elnevezés és tevékenység körüli vita korántsem új keletű. Mondhatni, már a megszületése pillanatától a vitatkozás tárgyát képezte. Nem áll szándékomban hosszú történeti fejtegetésekbe bocsátkozni, ezért csak az 1970-es évekhez nyúlok vissza. Aki böngészi a *Népművelés* című folyóirat korabeli számait, azt tapasztalja, hogy a népművelő foglalkozás értelmezése már azokban az években is számos problémát vetett fel. *Az ún. fogalomváltó Országos Népművelési Konferenciát követően a közművelődés szellemisége és a népművelési tevékenységek között megmutatkozott ellentmondások elméleti és gyakorlati kérdésekben egyaránt jelentős feszültségeket indukáltak. Maróti Andor*[16] írásaiban érvekkel támasztotta alá és mások is gyakorta cikkeztek arról, hogy nem egyszerű „névtábla cseréről" van szó, hanem fogalom-, szemlélet és tevékenységszerkezet váltásról. A szerzők felhívták a figyelmet arra is, hogy az új struktúra kialakítása nemcsak a népművelő helyének, szerepének megváltozásával jár együtt, hanem másféle szakmai tudást is követel.

A korabeli politikai struktúra verbális világa ugyan hangoztatta a közművelődési szellem meghonosítását, ám mégis azokat a művelődési tevékenységeket preferálta, melyekre a „megszervezettség", a „megtervezettség", a „folyamatjelleg" vagy a „művelés-nevelés" egyirányúsítása volt a jellemző. Ebből az következett, hogy a szakmai közvélemény továbbra is ahhoz a politikailag és ideológiailag előidézett „zárt világhoz kényszerült alkalmazkodni", amely a népművelőnek azt az elhivatottság érzését erősítette, mely szerint ő „műveli a népet", a „nép pedig általa művelődik".

Azok a korabeli próbálkozások, melyek *népművelő helyett közművelőnek*

akarták nevezni a szakembert, nem volt egyéb, mint a *„nép"* szónak a *„köz"* szóra történő olyan lecserélése, amely sértő volt és azt sugallta, hogy így is, úgy is *„művelő"* tevékenységet kell ellátni, tehát *nincs szükség a tudásstruktúra lényeges megújítására.* Számos helyi és közösségi kezdeményezést, országos szinten indított korszerű kísérletet buktatott meg ez a mentalitás.[17]

Az 1980-as évek legvégén egyértelművé vált, hogy tarthatatlan a népet művelő művelt szakember szakemberképe. *Mankó Mária*[18] fogalmazza meg ezt a problémát egy konferencián, amikor arról beszél, hogy *„a képzés az általános műveltségelemeket elengedhetetlen háttérként szerepeltette a sikeres képzés feltételeként, sőt állandóan feltételezett gyarapodásához akarta igazítani a szakmai anyag oktatását. Ez egyrészt azt jelentette, hogy evidenciaként számol a szakanyag kijelölésénél a magas szintű általános műveltséggel, annak ellenére, hogy folyamatosan meggyőződhetett arról, hogy a magas szintű általános műveltség, mint olyan, a képzési folyamatba belépőknél inkább csak eszmény, mint valóság".* Hozzáteszem: ez ma még inkább igaz. A felsőoktatási intézményekbe jelentkezők általános műveltsége egyre több kívánnivalót hagy maga után. Jogos tehát az a kérdés, hogy az, aki komoly műveltségbeli hiányosságokkal rendelkezik, az milyen alapon akar másokat, a népet művelni!

A rendszerváltozás első évében, 1991-ben már elodázhatatlanná vált, hogy a népművelőnek váltania kell. A meglévő tudás felhasználható elemeivel együtt a korábbinál sok tekintetben másféle tudásstruktúra kialakítására van szükség.

A kulturális pluralizmust vállaló demokráciában a „művelés" helyett a *közvetítő szerepvállalás* kerül előtérbe, olyan emberre van igény, aki az értékek adás-vételében és feldolgozásában *szakszerűen és személyközpontúan képes közreműködni.* A fogyasztói magatartás felerősödése, a szórakoztatóipar gyors kiépülése, a kulturális szolgáltatások széles körű terjedése, a magaskultúra menedzselése *kooperálásra és együttmű-*

ködésre épülő szervezni tudást igényel. A szakembernek – jelképes értelemben – olyan *„feltételekkel rendelkező közösségi tér" szervezéséhez kell értenie,* ahol bárki megjelenhet, árusíthat és vásárolhat, esetleg szórakozhat vagy csupán nézelődhet, tapasztalatokat gyűjthet a maga léptéke és mértéke alapján. A művelődésszervező szakmai feladata nem több és nem kevesebb, mint az, hogy olyan körülményeket biztosítson, amely lehetővé teszi az egyén és a közösség Alkotmányban biztosított művelődéshez való jogának érvényesülését.

A népművelő helyett célszerűnek látszott bevezetni a művelődésszervező elnevezést. [19] Az új elnevezés valóban azt takarja és fejezi ki, amit jelöl, nem többet és nem kevesebbet. A művelődésszervező tisztában van azzal, kevés ahhoz, hogy művelje a népet, ám tisztességesen tudja vállalni az egyének és közösségek cselekvési lehetőségeihez szükséges feltételek megteremtését, az egyén és a közösség, a kulturális érték és a befogadó közti viszony megszervezését. A két világháború közti társadalomban és az ún. szocializmus időszakában a nép művelése korántsem partneri, hanem (ha másféle konstellációban is) egyirányú, ha úgy tetszik felülről szorgalmazott tevékenység. A közművelődés ezzel szemben olyan alulról induló szerves aktivitás, amely sokszínű, kevésbé szervezett, a szemlélő számára áttekinthetetlennek tűnő organizmus, és ugyanakkor számos helyi közösségfejlesztőt igénylő tevékenységek sokasága. *A közművelődés világa művelődésszervező tudásstruktúrájú szakembert igényel.* Bizonyítottnak látszik, hogy a két tevékenység, ha három évtized különbséggel is, de a rendszerváltozás után végül mégis egymásra talált. *Mindez egyúttal arra figyelmeztet, hogy a történelemben a szakmai tudásstruktúra váltására a gazdasági területeken mindig sokkal gyorsabban és hatékonyabban került sor, mint a társadalom világában!*

A művelődésszervező elnevezés és foglalkozás körüli viták még nem értek véget. A teljesség igénye nélkül. Vannak, akik ragaszkodnak az elnevezéshez, ám belátták, hogy „a népet vagy a közt művelni" legfeljebb *József Attila-i* tudással érdemes és „nem középiskolás fokon". Mások talán érzelmileg, nosztalgiából vagy több évtizednyi munkálkodásuk elnevezése miatt ragaszkodnak ahhoz, hogy ők ma és holnap is népművelők. Arra is történnek hivatkozások, hogy jelentős az a társadalmi réteg, amely hátrányos vagy halmozottan hátrányos helyzetben él és akiknek népművelőre van szüksége.

Politikai indíttatású megfogalmazások hangzanak el, amikor egyesek a rendszerváltozás számlájára írják a névváltozást.

Akadnak olyan nézetek, melyek ún. szakmai szempontok alapján próbálják szembeállítani a népművelőt a művelődésszervezővel. Szerintük a művelődésszervező nem más, mint „üzleti síkon tevékenykedő", aki elsősorban a szervezésre koncentrál, és technikai tudásával szemben áll a teljes személyiségével együtt érző személyközpontú munkavégzésre koncentráló népművelővel.

Olyan álláspontokkal is gyakorta találkozhatunk, melyek az ún. „harmadik utas" szemléletet vallják. Azokról van szó, akik a „kulturális értékközvetítő", vagy a „közművelődési szakember" stb. elnevezést képviselik és megpróbálják elmosni a határokat a foglalkozás megnevezése és a tevékenység között. Szükséges azonban megjegyezni, hogy a beosztás és a szakmai kompetencia között már a XX. század má-

sodik felétől markáns és lényeges eltérések mutatkoztak meg. Például a szakma képviselői által gyakorta példaként idézett orvosi foglalkozás lényegében megszűnt. Ismert a sebész, az urológus, az allergológus, a belgyógyász, az ideggyógyász stb. „jogosítvány", amely az egyén foglalkozási kompetenciájára utal. A társadalomban ma sokféle kulturális értékközvetítő létezik. A szakma gyakorlásához a művelődésszervező szak sem kíván népművelői polihisztorságra jogosító képesítést nyújtani, ám szakirányaival és moduljaival alapokat szeretne teremteni az egyén továbblépéséhez és fejlődéséhez.

Nem hiszek abban, hogy 2002-ben a különbségek keresésére kellene az energiákat fordítani. Elfogadom azt, hogy a különbség erősíti az önazonosságot. Azonban, ha továbbra is azt kutatjuk, hogy miben különbözik egymástól a népművelő és a művelődésszervező, akkor elmélyülhet a megosztottság, felerősödhet a kirekesztésre törekvő magatartás, de ami még ezeknél is veszélyesebb, ún. szekértáborok alakulhatnak ki, melyek kerékkötőivé válhatnak a szakmai fejlődésnek. *Azt gondolom, hogy a különbségekből és a felhalmozott szakmai tőkékből kell az elméleti és a gyakorlati szakembereknek közösen létrehozni azt az új tudásstruktúrát, amely segíti megteremteni a napjainkban elvárható szakmakultúrát. A modern kor azt kívánja, hogy a szakmai vita ne a különböző érdekek konfrontációját, hanem a különféle értékek kölcsönös elfogadására törekvő elrendezését szolgálja!*

A mondás szerint nevet megváltoztatni annyi, mint személyiséget váltani. Számomra a *Magyar Népművelők Egyesülete* akkor is a népművelés legnemesebb értékeit fogja őrizni és képviselni, ha a valósághoz alakul és nem ragaszkodik ahhoz, hogy a mai valóság alakuljon hozzá!

2) Mindinkább nyilvánvalóvá válik, hogy a kulturális értékközvetítésben közreműködő *szakember szakmai tudásában a tudás megszerzésének a tudása válik meghatározóvá.* Mindez azt a fajta *tanulást* feltételezi, melynek *célja* nem annyira a lajstromba szedett vagy kodifikált tudás megszerzése, hanem a tudás *eszközeiben* való jártasság tudása. Vagyis, ha a tudást *eszköznek* tartjuk, akkor arra szolgál, hogy mindenki megtanulja általa megérteni az őt körülvevő világot: legalább annyira, amennyi ahhoz szükséges, hogy méltó módon tudjon élni, képességeit ki tudja bontakoztatni, legyen korszerű kommunikációs struktúrája. Amennyiben ezt a tudást *célnak* tekintjük, akkor a tudás lényege a megértés, a megismerés és a felfedezés öröme.[20]

3) A harmadik problémafelvetést tulajdonképpen tekinthetjük az előző probléma továbbgondolásának is. A kérdésünk az, hogy *mi a tartalma és terrénuma ma a kulturális értékközvetítő általános és szakmai tudásának ?*

*Illyés Gyulá*tól egyszer megkérdezték, hogy szerinte mi jellemzi az általánosan művelt embert. A költő a kérdésre azt válaszolta, hogy az, aki a jót a rossztól, a hamisat az igaztól, a szépet a rúttól, a hazugságot az igazságtól árnyalatában is képes megkülönböztetni. *Hankiss Elemér* pedig azt felelte, hogy szerinte semmiképp nem tekinthető műveltnek az, aki ugyan kívülről ismeri *Shakespeare* összes művét, ugyanakkor (jobb esetben „csak") verbálisan „belerúg" szomszédjába, munkatársába.

Azt gondolom, hogy az ún. klasszikusnak tekintett (lexikális tudásra, művészetcentrizmusra épülő) *általános műveltség* mindinkább visszavonul a privát lét falai közé, az emberi kapcsolatokat mívesítő világba. A *specializálódó tudás* pedig saját tudományági falai közé zárkózva azt kockáztatja, hogy elveszíti érdeklődését az iránt, amit mások művelnek. A tudós polgár személyisége zárttá válhat, tudásszerkezete kevésbé befogadó, inkább kirekesztő.

Megítélésem szerint ma a kulturális értékközvetítő szakmai tudása aligha lehet más, mint a tudás megszerzéséhez és közvetítéséhez szükséges tudás!

A kívánatos, új típusú tudás terrénuma és mozgástere a nyilvánosság, szerkezete demokratikus, tartalma plurális és a jogállamiság alapján áll. Mindez azt vonja maga után, hogy a szakemberképzés jelenlegi filozófiája már egyre kevésbé felel meg az elvárásoknak. Tudomásul kell venni, hogy *a tantárgyakba zsúfolt ismeretek elsajátíttatása csupán az oktatás egyik alkotőeleme és nem is biztos, hogy a legfontosabb. A művelődésszervezőnek alapvetően a tudás megszerzésének a megtanulására és a tudás közvetítéséhez szükséges tudás elsajátítására van szüksége...*

... Megítélésem szerint napjaink *szakemberképzésében* zajló kívánatos *paradigmaváltás* lényege ebben foglalható össze. A *gyakorlat* terén pedig azt tartom a kívánatos tudásnak, melyet leginkább az a *brechti* szemlélet fejez ki a legjobban, amely így hangzik: *vizsgáljátok, szükségszerű-e a megszokott!...*

JEGYZETEK

1 Roszak, Theodor: Tudomány, ismeret, gnózis. A szörny és a titán. Filozófiai Figyelő, 3. 1981. 2–3. sz.

2 A tudomány eredményeit – főként a XX. században és a tudósok szándéka ellenére – a politika gyakorta változtatta pusztító eszközzé. Az atombomba feltalálása és alkalmazása, a vegyi és biológiai fegyverek, a tömegkommunikáció korlátlan befolyása, a géntechnológia vagy újabban a számítógépek mindenre és mindenkire kiterjedő ellenőrző-nyilvántartó hatalma az emberiség életében eddig még soha nem ismert félelmet és szorongást idézett elő.

3 Bourdieu, Pierre: Ökonomische Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. Soziale Welt, Sonderband 2., valamint: A társadalmi rétegződés komponensei. 156–177. o. Szerk.: Angelusz Róbert, Új Mandátum, Bp. 1999.

4 Varga Csaba: Tudásország, tudástársadalom, tudásrégió, tudáspolgár (Víziózázlat). Magyar jövőképek 2. Nemzeti Stratégia 2020-ig Könyvek. Kapu Könyv, Bp. 1998. 652–669. o. Szerkesztette: Varga Csaba és Tibori Tímea

5 Fernando Pessoa: Trafik című verséből részlet. Hespeditták kertje. Az ibériai világ költészete II. Portugál és gallego nyelvű költészet. Európa Kiadó, 1971. 272. o., Vörösmarty Mihály: Gondolatok a könyvtárban. Összes költeményei, Osiris Kiadó, Bp. 1998. 454–457. o., Szabédi László: Hasonlatok című verséből részlet. Enyém ez a történelem. Válogatott művek, Magvető Kiadó, Bp. 1980. 61. o.

6 Csepeli György: A hétköznapi élet anatómiája. Kossuth Kiadó, Bp. 1986.: A meghatározatlan állat. Bp. 1993.: A harcba küldött szavak – a rágalom szociálpszichológiája. Ahogyan I. Előadások a magyarországi személyközi kommunikációról. Marczibányi Téri Művelődési Központ, Bp. é.n. 102–109. o. Szerkesztette: Lipták Ildikó

7 Az emberiség történetében a valóság megismerésén nyugvó empirikus tapasztalatokra épülő törekvés mindig jelentős szerepet foglalt el. A Bibliában szereplő „hitetlen Tamás" esete a számos nagy földrajzi felfedezés ténye, a természettudományok (biológia, fizika, kémia, csillagászat, matematika, kibernetika stb.) számtalan konkrét eredménye aligha tekinthető másnak, mint a kérdésekre adott paradigmatikus válaszoknak.

8 Kuhn, S. Thomas: A tudományos forradalom szerkezete. Gondolat Kiadó, Bp. 1984. A Replika 1997. szeptemberi száma több szerző elemző tanulmányát közli Khun munkásságáról. A folyóiratban Forrai Gábor, Fehér Márta, Jakab Zoltán, Hronszky Imre, Martinás Katalin és Békés Vera írása foglalkozik Khun munkásságával, modellalkotásának kritikájával.

9 T. Kiss Tamás: Foglalkozás, szakma, hivatás. Kultúra és Közösség, 2002. II. sz. 110. o.

10 Kiss István: Tények, adatok egy falusi népművelő életéből. (8 éves önfelmérés adatai – tanulságok nélkül.) Népművelési Intézet, Bp. 1983. 206. o.

Felnőttképzés

11 A tanítóképzés szerkezete mind a mai napig a polihisztor-képzés eszméjét követi. A XXI. századi problémák (elektronika, kisebbségek, etnikumok, állampolgári ismeretek) nem vagy csupán csekély mértékben jelennek meg a képzésben. A Szent István Egyetem rektora például több előadásában is a vidékfejlesztő néptanító „lámpás szerepét„ hangsúlyozza.

12 Kiss Tihamér: A közművelődés pszichológiai alapjai. Tankönyvkiadó, Bp. 1975. (3. kiadás) 221–222. o. A tankönyv írója szerint a népművelőnek például „szenvedélyességig fokozódó hivatástudattal és állhatatos célratörésel, eszményi célra törő, a külső és belső akadályok leküzdésére elszánt, állhatatosan a célig kitartó, fejlett akarati tulajdonságokkal" stb. kell rendelkeznie. Lásd továbbá: Kiss Tihamér: A népművelő személyisége. Szegedi Nyári Egyetem 1977. 313. o. Kiss Tihamér nézetei „még akkor sem fogadhatóak el, ha mint kívánatos képet tekintjük – részben, mert a szakma jellegzetességeit nem követi, de a munkavégzés alanyán sem lát túl". Lásd: Eszik Zoltán – T.Kiss Tamás: A főiskolai népművelőképzés és a gyakorlat. (...a nevelés és a művelődés mindig cserefolyamat.) Baranyai Művelődés, 1981. 3.sz. 32–41. o.

13 Bakos Ferenc: Idegen szavak és kifejezések szótára. Akadémiai Kiadó, Bp. 1976. 665. o, Révai kis lexikona. Révai Irodalmi Intézet kiadása, Bp. 1936. Szerkesztette Csekei Varjú Elemér, 805. o.

14 Karácsony Sándor: A magyar észjárás. Magvető Kiadó, Bp. 1985. 98–99. o.

15 T. Kiss Tamás: A népnevelőtől a kulturális menedzserig. Fejezetek a népművelőképzés fejlődéstörténetéből. Új Mandátum Kiadó – Német Népfőiskolai Szövetség Nemzetközi Együttműködési Intézete, Bp. 2000. 142. o.
Annak ellenére, hogy a pedagógia mindinkább kiszorul a közművelődési tevékenységekből, a szakmai tudás elismerését hivatott tudományági besorolás továbbra is a neveléstudományhoz rendeli a területet. Példa erre a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karának nevelés- és művelődéstudományi doktori (PhD) programját sikeresen teljesítők és fokozatot szerzők titulusa.

16 Maróti Andor: A népművelés elméleti kérdéseiről I–II–III. Népművelés, 1964. 5.,6.,7.sz.

17 Megemlíthetjük az ún. „nyitott ház" kísérletet. Bizonyos mértékbe ide sorolom az ELTE-n megszüntetett népművelő képzést is !

18 Mankó Mária: Megújítási törekvések egy régi-új szakterületen. „Népnevelőtől" a kulturális menedzserig. Szerk: Fónai Mihály, Nyíregyháza, 1991. 38.o.

19 A művelődésszervező elnevezésről a Művelődési Minisztérium Művelődéstudomány és Felnőttképzési Oktatók Kollégiuma döntött egy hosszan tartó vitát követően 1991. január 16-án. Ezt követően Biszterszky Elemér közigazgatási államtitkár értesítette a felsőoktatási intézmények vezetőit, hogy a miniszter 1991. július 1-jei hatállyal „az eddig használt népművelés/közművelődés szak megnevezését művelődésszervező szak megnevezésre módosítja". (40734/1991. XII.) A Korm. 129/2001. (VII. 13.) Korm. rendelete intézkedik az egyetemi és a főiskolai művelődésszervező szak képesítési követelményeiről.

20 Európa kézikönyv az élethosszig tartó tanulásról. Magyar Népfőiskolai Társaság – SZIE JFK Társadalomelméleti, Közművelődési és Felnőttképzési Intézet, Bp. 2001. 23.o. Főszerkesztő: Sz. Tóth János

Florence Legendre

Diákok és tanulmányaik

(A magyar és a francia diákok attitűdjének különbségéről)

A magyar és a francia felsőoktatás között fennálló különbségek nem teszik lehetővé a rendszerszerű összehasonlítást. Célként csupán azt tűztük ki, hogy – figyelembe véve a két ország oktatási rendszerének sajátosságait – feltárjuk azokat az eltéréseket, amelyek az egyetemi hallgatóknak tanulmányaikkal szemben tanúsított attitűdjeiben mutatkoznak. Látni fogjuk azonban, hogy egyes differenciációs tényezők mindkét országban megtalálhatók.

Az adatok ismertetése előtt feltétlenül szükséges röviden felvázolni a vizsgált két felsőoktatási rendszer sémáját. Sematikusan három változó alapján lehet megkülönböztetni a francia és a magyar rendszert:

Bejutás

Míg Franciaországban minden érettségizettnek joga van belépni a felsőoktatási rendszerbe (a szelekcióra később, a sikerrel vagy sikertelenül letett vizsgák révén kerül sor), a magyar érettségizetteknek azonnal felvételi vizsgát kell tenniük. A francia rendszerre a tömegeket oktató egyetem jellemző, míg Magyarországon az egyetemre való bejutás – az utóbbi időkben történt, a hallgatóság létszámának növelését célzó változtatások ellenére is – szelektív maradt.

A tanulmányok felépítése

A magyar egyetemeken diploma csak öt év tanulmányi idő után szerezhető. A főiskolákon lehetséges 3-5 év tanulás után is diplomát szerezni. Az utóbbi munkaerőpiaci elismertsége és értéke azonban nem éri el az egyetemi diplomáét, ami érthetővé teszi a kétféle felsőfokú képzésben résztvevő diákok közötti erős differenciálódást.

Franciaországban közbenső felsőfokú diplomák is léteznek. Három ciklust különböztetünk meg:

– első ciklus: a hallgatók két év tanulás után megszerzik az Egyetemi Alapdiplomát [D.E.U.G.] – a Egyetemi Technológiai Intézetek [I.U.T.] az első ciklushoz tartoznak;

– második ciklus: a hallgatók a harmadik év után megszerezhetik az ún. licenciátust [licence], a negyedik után pedig a magiszteri diplomát [maîtrise].

– harmadik ciklus: az ötödik évet a Felsőbb Tanulmányok Diplomája [D.E.A.] vagy a Felsőfokú Szaktanulmányok Diplomája [D.E.S.S.] zárja. A D.E.A. tulajdonképpen bevezetés a doktori tanulmányokba, amelyek a szakterülettől függően néhány (2-5) évi kutatást jelentenek.

A felsőoktatás szerkezete

A felsőoktatás szerkezetét minden országban a nemzeti elit képzésének koncepciója határozza meg. Magyarországon az egyetemek képzik a felső-, a főiskolák a középvezetőket. Franciaországban megkülönböztetik a rendkívül szelektív Nagy Iskolákat (Grandes Écoles – ezek a XVIII-XIX. században jöttek létre), ahol az értelmiségi-közigazgatási elit képzése folyik, és az

egyetemeket, ahol a képzés nyitott, kevésbé szelektív, s célja középvezetők és tanárok képzése. Az egyetemi tömegoktatás (ideértve az egyetemi technológiai intézeteket is) ennek köszönhetően alakulhatott ki. Ennélfogva Franciaországban a Nagy Iskolák és az egyetemek hallgatói közötti különbség sokkal nagyobb, mint az, amely a magyarországi egyetemi és főiskolai diákság között figyelhető meg.

Célunk azon attitűdök leírása, amelyeket a két ország diákjai tanúsítanak tanulmányaik irányában, nem feledkezve el a bejutás lehetőségeiről, a képesítések munkaerőpiaci értékéről, a tanulmányok szerkezetéről, sőt hierarchiájáról sem. Míg Magyarország vonatkozásában a felsőoktatásban résztvevők összességét vesszük figyelembe, a sajátosan francia Nagy Iskolák elemzésétől eltekintünk.

A felhasznált adatok[1] alapján lehetséges – pályaválasztásukra és szakmai útjukra vonatkozó döntéseik tükrében – a diákok tanulmányi attitűdjeinek megragadása.

A felsőfokú tanulmányok elkezdésére vonatkozó döntés

A motivációkban, amelyek alapján a frissen érettségizettek beiratkoznak az egyetemre, több különböző logika összefonódása játszik szerepet[2]: az iskolai logika (az érettségizettek korábbi tanulmányaik alapján – néha jobb híján – azokat a szakokat választják, amelyekre a középiskolában felkészítették őket); a munkaerőpiac logikája, amely tekintetbe veszi a diplomák szubjektíve és objektíve kialakult hierarchiáját; s végül az egyéni logika, amelyben a diák hivatásvágya, intellektuális érdeklődése fejeződik ki a választott pálya iránt. Meg fogjuk látni, hogy a választott szaktól függően hol az egyik, hol a másik logika kap meghatározó szerepet a diákoknak tanulmányaikkal szemben tanúsított magatartásában.

Magyarországon

Egy 1994-es, a magyarországi bölcsészkari és közgazdasági képzésben résztvevő diákokat reprezentáló mintán elvégzett kutatás kimutatta, hogy a diákok attitűdjei tanulmányaik vonatkozásában a szaktól függően különböznek. A közgazdasági szakos hallgatók „utilitarista" beállítottságúak (előnyben részesítik a munkaerőpiac logikáját). A diploma megtérülése igen jelentős tényező volt az intézmény kiválasztásában: így vélekedik a közgazdasági hallgatók 60%-a (a bölcsészkari hallgatóknál ez az arány 38%). A későbbi jövedelem főleg a közgazdasági hallgatók esetében jut lényeges szerephez, akiknek 57%-a számolt be efféle megfontolásokról. A bölcsészkari hallgatók közül mindössze 7% állítja, hogy ez a tényező jelentősen befolyásolta a felsőoktatási intézmény kiválasztását.

A közgazdasági hallgatókkal ellentétben a bölcsészek inkább „intellektualista" motivációkra hivatkoznak (legnagyobb szerephez a hivatás jutott). Hatvankilenc százalékuk azt mondja, hogy az egyéniség kibontakoztatása igen fontos tényezője volt a szakválasztásnak (a közgazdasági hallgatóknál ez az arány 45%). A tanulmányok érdekessége is fontos szempont volt: ezt 83% említette (a közgazdasági hallgatók közül 55%).

A Hadas Miklós vezette 1988-as kutatás alapján a szakok közötti differenciáció már ekkor is létezett: a közgazdasági hallgatók a bölcsészeknél pragmatikusabbnak bizonyultak a szakválasztásban. Mindkét kutatás azt bizonyítja, hogy a diákok attitűdjei tanulmányaik vonatkozásában egyre utilitaristábbá válnak. Míg 1988-ban a közgazdasági hallgatók 60%-a vélte úgy, hogy a diploma jövedelmezősége csak kis szerepet játszott az intézmény kiválasztásában, 1994-ben már csak 11% mondta ugyanezt. A bölcsészhallgatók között is hasonló irányú a változás. Az ő körükben ez az arány 1988-ban 87, 1994-ben 22% volt.

Franciaországban

A felsőfokú tanulmányok kiválasztásában a legnagyobb súlyt a tanulmányok érdekessége kapja. Az inkább szakmai irányultságú tanulmányok esetében ez sokszor nem így van:

- a humán és társadalomtudományi szakok esetében a diákok 80%-a szerint ez volt a választás fő tényezője,
- az arány az irodalom- és nyelvszakos hallgatók esetében 75%,
- a jog- és közgazdasági hallgatók esetében 55%,
- az egyetemi technológiai intézetek hallgatói körében 58%.

Az alkalmazott jellegű tanulmányok (jog, gazdaságtan, technológiai intézetek) hallgatói közül 35% mondja, hogy tanulmányaik kiválasztásának legfőbb indítóoka a későbbi szakmai életút lehetősége volt.

A francia diákok attitűdjeit kétféleképpen lehet magyarázni:

- A francia egyetemek hallgatói a jelek szerint nem viseltetnek „utilitarista" attitűddel tanulmányaikkal szemben. A felsőfokú tanulmányok kiválasztásában mintha nem vennék figyelembe a munkaerőpiacon elérhető jövedelmezőséget. A tanulás nemcsak beruházásként jelenik meg, hanem életmódválasztásként is. Egy bizonyos életminőség elérésének szándéka jut itt szerephez. A tanulmányok hasznos

volta csak későbbi szakaszban merül fel. Ebből a szempontból nézve, a diákok a felnőtt életbe való belépést meghatározó döntéseket azért halasztják későbbre, hogy a lehető leghosszabb ideig élvezhessék a diáklét előnyeit.

A kutatás szerint egyébként a diákok 65%-a ki is mondja, hogy, a felnőtt élet mihamarabbi elkezdése (munkába állás, családalapítás) helyett a lehető leghosszabb ideig szeretne diák maradni.

- A második magyarázat szerint a diákok nem igazán fektetnek be tanulmányaikba, hiszen csak „jobb híján" választották azokat. Franciaországban – ahol nem érvényesül semmilyen kényszer – az első évfolyamra beiratkozott hallgatók 57%-a más szakot választott volna ahelyett, amelyen felsőfokú tanulmányait elkezdte[3]. Ezt az a tény is alátámasztja, hogy az 1994-ben az egyetemre újonnan beiratkozottak közül minden harmadik jelentkezést adott be előkészítő évfolyamra, technológiai intézetbe vagy Nagy Iskolába is.

Úgy tűnik, a középiskolák gazdasági és társadalomtudományi, valamint a harmadik szektorral kapcsolatos tudományos-technológiai ágazatain érettségizetteket különösen sújtja a kényszerű szakválasztás. Ennek ellenére az újonnan beiratkozottak 90%-a elégedett a választott szakkal.

A valóságban a két attitűd összefonódik. A diákok „nem csüggednek a balszerencsében", miközben lehetőleg kiélvezik a diákélet előnyeit.

Az, hogy Magyarországon a stratégiai célok – szaktól függetlenül – inkább jelen vannak a szakválasztás pillanatában, nem csak a gazdasági fejlődés hatásának, hanem a felsőoktatás szerkezetének is tulajdonítható. A bejutás korlátozott (nincs elég hely és egyre magasabb a tanulás költsége), valamint igen szelektív. Egyetemre tudatosan és határozott szándékkal jelentkeznek az érettségizettek. Nagyrészt a bejutás különbözősége magyarázza a magyar és francia diákok közötti különbségeket. Franciaországban a 18-22 éves fiatalok 35%-a jár egyetemre, s összesen 52%-a valamilyen felsőoktatási intézménybe. Magyarországon ugyanezen korosztálynak körülbelül 15%-a vesz részt a felsőoktatásban.

A szakok szerinti különbségek mind Franciaországban, mind Magyarországon jelen vannak. Igaz, a szakoknak a felsőoktatásban elfoglalt helye és munkaerőpiaci rangsora eltérő. Mindazonáltal ez a tisztán egyetemi differenciációs ismérv mindkét országban értékelhető. Ennek a változónak a megalapozottsága még nyilvánvalóbb, amikor a diákok szakmai terveit vizsgáljuk.

A tervek

A tervek kialakítása – akárcsak a felsőoktatási intézmény megválasztásában szerepet játszó motiváció – attól függ, hogy a diák hogyan egyezteti az oktatási rendszer külső és belső kényszereit. Kifejeződik benne az a szubjektív elképzelés is, ahogyan a diák ezeket a kényszereket leképezi magában. E folyamatban maga a szak strukturáló szerepet játszik.

Magyarországon

A rövid távú tervek

Az 1994-ben megkérdezett diákoknak több mint a fele a diploma megszerzése után további felsőfokú tanulmányokat tervez. Ezen diákok közül 40% egyidejűleg dolgozni is, 45% pedig csak tanulni kíván.

Leggyakrabban a főiskolák hallgatói kívánják – szaktól függetlenül – tanulmányaikat folytatni (56%-uk gazdasági, 61%-uk humán szakon; az egyetemeken ezek az arányok 43%, illetve 45%).

Ez a fajta intézmény nem kínál olyan diplomát, amelyet az egyetemek elismernének. Vagyis nem egyik intézményes szakaszát jelentik a tanulmányok folytatásának, mint ahogy ez Franciaországban előfordul. A főiskolai képzésnek kisebb a presztízse, mint az egyeteminek, amely a diákok számára az iskolai tőke felhalmozásának egyik lehetőségét jelenti. Tudván, hogy a felsőfokú diploma birtoklása nagyobb garanciát ígér a munkanélküliség ellen, s magasabb jövedelem elérését is jelentheti[4], vélhetjük úgy, hogy ez a stratégia összhangban van a diploma munkaerőpiaci elismertségének szubjektív megítélésével.

Az iskolai tőke felhalmozására irányuló szándék a választott szaktól is függ: a legalacsonyabb munkaerőpiaci megtérüléssel kecsegtető szakok (a tanári pályára felkészítő bölcsészkari szakok) hallgatói kívánnak a legkisebb arányban továbbtanulni. Ebben is alkalmazkodnak a munkaerőpiac sajátosságaihoz: a gazdasággal kapcsolatos tevékenységi körökben magasabbak a fizetések.[5]

Azon diákok, akik készek belépni a munkaerőpiacra, s ezzel együtt a felnőtt életbe, azok közül kerülnek ki, akiknek ütőkártya van a kezében (jelen esetben azok, akik egyetemi közgazdasági diplomát szereznek). A többiek azzal, hogy a iskolai bizonyítványok felhalmozásának stratégiáját választják, későbbre halasztják a munkába állás végzetes pillanatát. 1988-ban a megkérdezett bölcsész- és közgazdász-hallgatók úgy gondolták, hogy tanulmányaik végeztével megfelelő munkát találnak majd (23%-uk pontos elképzeléssel rendelkezett). Az 1994-es megkérdezetteknek már nem olyan sietős a munkába állás, mint volt a rendszervál-

tozás előtti időkben. Ez a tény a jövőt illető elképzelésekre vonatkozó általános bizonytalanság növekedéséhez köthető. Az aktív életbe való belépés elhalasztását ezek szerint az ország gazdasági helyzete váltotta volna ki, párhuzamosan a tanulmányokat folytatók számának emelkedésével: a fiatalok, diplomájuktól függetlenül, jobban ki vannak szolgáltatva a munkanélküliségnek[6]. Az aktív életbe való belépés elhalasztása azonban inkább a lehetőségek meghatározatlanságával magyarázható, bár – mint Franciaországban – szerephez jut a diáklét meghosszabbítására és kiélvezésére irányuló szándék is.

A hosszú távú tervek

Az 1994-ben megkérdezett diákok hatvankét százalékának vannak hosszú távú tervei (milyen állást kívánnak 30-40 éves korukban betölteni). A magyar diákok többsége, különösen a humán szakosok, képesek jövőjüket eltervezni, ami környezetük bizonyos stabilitásáról árulkodik. Az átmenet tehát – legalábbis a megkérdezett diákok esetében – nem bontotta meg oly mértékben a magyar társadalom struktúráját, hogy akadályt állítson a szakmai életút megtervezése elé. 1988-ban a bölcsész- és közgazdasági hallgatók 71 %-ának voltak hosszú távú tervei. Ebből a szempontból némi módosulás történt a rendszerváltozás óta. A diákok nehezebben tudják jövőjüket elképzelni. Ezt a megállapítást alátámasztják a tervek szubjektív megvalósíthatóságára vonatkozó kérdésre adott válaszok: a diákok optimizmusa 1994-ben 1988-hoz képest csökkent.

Felnőttképzés

Úgy tűnik, az átalakuló világban a magyar diákok jövőjükkel kapcsolatban egyre határozatlanabbak.

A szakok sajátosságai a hosszú távú tervek esetében is megfigyelhetők.

Bölcsész- és gazdasági szakon ugyanannyi diáknak vannak homályos szakmai elképzelései 30 éves korukra (17-17%). A tervekkel rendelkező közgazdasági hallgatók 66%-a saját szakmájában kíván dolgozni (gazdaságirányítás, menedzsment stb.). A bölcsészek 41%-a tanár kíván lenni, 37%-a mást szeretne csinálni. A tervek tartalmi elemzése azt mutatja, hogy a gazdasági szakon tanulókban több az ambíció és az optimizmus, mint a bölcsészekben, mind az elérhető státusz, mind a várt jövedelem vonatkozásában.

Az eltérés a számításba vett foglalkozások sajátosságaival magyarázható. A bölcsészek, akik főleg tanári pályára készülnek, nem olyan ambiciózusak, mint a gazdaságszakosok, de könnyebben terveznek hosszú távra (egyenes vonalú pályaív). A gazdasági szakok hallgatóinak szakmai életútja változatosabb, de bizonytalanabb is lesz. Ők inkább rövid távra terveznek.

Franciaországban

A franciaországi adatok szerint a diákok több mint fele nem rendelkezik pontos szakmai életút-tervvel:

- 40% a megcélzott diploma megszerzése után rögtön dolgozni akar,
- 12% közszolgálati pályára készül,
- 25% „valami mást" akar csinálni,
- 22% nem tudja.

A szakmai élettervek kidolgozottsága nincs arányban az egyetemi tanulmányok szakmai jellegével. Sőt inkább fordított a helyzet: az egyetemi technológiai intézetek hallgatói, valamint a jogásznak és gazdasági szakembernek készülők többségének nincsenek pontos elképzelései szakmai jövőjükről. A látszólag kevésbé szakmai irányultságú ágazatokban tanulóknak pontosabb elképzeléseik vannak szakmai életútjukról, mint az előbbieknek. Olyan szakokról van szó, amelyek tanári és közszolgálati pályára készítenek fel: a bölcsészkari hallgatók fele ilyen típusú pályára készül. Egyébként az olvasó jobban meg fogja érteni a technológiai intézetbe járók határozatlanságát, ha hangsúlyozzuk, hogy az utóbbi években a felvétel rendje ezekbe az intézetekbe jelentősen módosult. Közvélekedés szerint az itt folyó képzés színvonala magasabb, mint az első egyetemi ciklusé. Az eredetileg a munkaerőpiacra történő belépést segítő rövid idejű műszaki-szakmai képzés lassanként egyfajta „zsilippé" alakult át: a diploma birtokában megkerülhetők az Egyetemi Alapdiplomával járó nehézségek, s átjárás nyílik a második egyetemi ciklusba. Az ide beiratkozó fiatalok már nem a középfokú műszaki pályákra készülnek, hanem így kívánják kikerülni a tömegegyetemek tekervényes útvesztőit, amelyek különösen az első két év folyamán rejtegetnek sok veszélyt (a hallgatóknak körülbelül egyharmada az első ciklus vége előtt abbahagyja tanulmányait, vagyis nem szerez diplomát).

Következtetések

A hallgatói attitűdöket tanulmányaikkal szemben nagy mértékben befolyásolja az ország felsőoktatásának szerkezete és a választott szak (különösen a diplomák rangsora a munkaerőpiacokon). Úgy tűnik, a diákok – anélkül, hogy homogén csoportot alkotnának – mindkét országban szakjuktól függő attitűdöket alakítanak ki. A diákok tapasztalata tisztán iskolai kritériumok alapján strukturálódik és differenciálódik.

Franciaországban a felsőoktatásba való bejutás általános lehetősége „intellektualista" attitűdöt váltott ki a diákokban tanulmányaikkal kapcsolat-

ban, valamint azt a szándékot, hogy a lehető legtovább részesüljenek a diákélet áldásaiban. Magyarországon ellenben a felsőfokú tanulmányokhoz való hozzáférés nehézségei a diákokat kezdettől versenyhelyzetbe, azaz tanulmányi beruházásra kényszerítik, ami nagy mértékben hozzájárul az „utilitarista" beállítódás kialakulásához tanulmányaikkal kapcsolatban. Jogosan gondolhatjuk azt is, hogy ha már diákká váltak, amennyire lehet, élnek a diáklét előnyeivel.

Franciaországban egy kutatás kimutatta, hogy a szakokból adódó különbségek a tanulmányok során egyre mélyülnek. De láttuk, hogy a különbségek már az egyetemi szak kiválasztásakor is megvannak (az érettségizettek esetében). A felsőfokú tanulmányok során lejátszódó szocializációs folyamat olyan attitűd- és reprezentációs különbségeket fejleszt tovább, amelyek az érettségizettekben látensen már jelen voltak (a szakválasztást befolyásoló motivációk formájában). Ez a szakmai szocializációs folyamat a középfokú oktatás specializációjának a meghosszabbítása.

Fordította: Dévényi Levente

Felnőttképzés

JEGYZETEK

1 A magyarországi adatok két, 1988-as és 1994-es kérdőíves felmérésből származnak. Az első – melyet Hadas Miklós végzett a Budapesti Közgazdaság-tudományi Egyetem szociológiai intézetében – a magyar felsőoktatás minden ágazatát felölelő reprezentatív minta (N=2498) alapján készült. A másodikat mi magunk végeztük el a bölcsészkari és közgazdasági képzésben résztvevőket reprezentáló minta (N=1087) alapján. E kutatás eredményei megtalálhatók doktori disszertációnkban: Florence LEGENDRE, Étude socio-historique d'un marché universitaire. Le cas de la Hongrie (1948–1994) [Egy egyetemi piac társadalomtörténeti elemzése. Magyarország (1948–1994)], Paris, Université Paris VIII, 1997. november.
A felhasznált francia adatok főként a következő két publikációból származnak:
Olivier Galland, Marco Oberti, Les étudiants [A diákok], Paris, La Découverte, 1996.
George Felouzis, Nicolas Sembel, „La construction des projets à l'université. Le cas de quatre filières de l'université de masse" [Az egyetemi pályaalakítás. Négy lehetőség a tömegegyetemen], Formation emploi, no 58, avril–juin 1997.

2 DUBET François, „Dimensions et figures de l'expérience étudiante dans l'université de masse" [A hallgatói tapasztalat dimenziói és alapesetei a tömegegyetemeken], Revue française de sociologie, 1994, XXXV-4, pp. 511–532.

3 A kérdést a következőképpen fogalmazták meg: „Ha semmiféle tanulmányi vagy szelekciós probléma sem jelentkezett volna, melyik szakot választotta volna a legszívesebben ?", G. Canceil kutatása, „La première année à l'université" [Az első év az egyetemen], Données sociales 1996, INSEE, p. 80–85.

4 Lásd Linderné dr. Eperjesi Erzsébet, „Az ifjúság kereseti viszonyai, 1995", A gyermekek és az ifjúság helyzete. Tanulmányok, KSH, 1997/3. pp. 121–128.

5 Lásd Linderné dr. Eperjesi Erzsébet, id. mű.

6 Lásd VARGA Anna, „A fiatalok munkaerőpiaci helyzete", KSH, 1997, 64 p.

Daniel N. Sifuna

Afrikai oktatásfejlesztés: a kenyai kísérlet

Oktatás 1920 és 1945 között

Az Első Világháború vége jelentős fordulópontnak számított Afrikában a nyugati oktatás befogadása szempontjából. Számos lehetséges tényező van, mely feltehetőleg hozzájárult az ebben az időszakban viszonylag hirtelen végbement változáshoz.

A legsikeresebb stratégiának része volt az, hogy meggyőzzék a helyi vezetőket: fiaikat missziós iskolákba küldjék taníttatni. Ez az eljárásmód a vezetők fiai részére való iskolák alapításával kezdődött. Fokozatosan felszámolta a módszeres brit adminisztráció intézményét. A britek arra bíztatták az újdonsült vezetőket, hogy arra neveljék fiaikat: követhessék őket vezető pozíciójukban. A gyarmati képviselőknek azt is céljuk volt elérni, hogy ezek a tanult fiatalok segítsék iskolázatlan szüleiket az irányítás ügyeiben, hogy a gyarmati adminisztráció hatékonyan működjön. A vezetés földet adott a vezetőknek, és engedélyezte, hogy azon munkára kényszerítsen embereket. A vezetők a munkáért cserébe ingyen ételt adtak a munkásoknak, ami fontos dolog volt abban az időben, amikor Afrika súlyos éhínségeket élt át. A vezetők fizetett tisztviselők voltak egy olyan időszakban, amikor alig volt olyan afrikai, aki állandó jövedelemmel rendelkezett. Ezek a helyi köztisztviselők díjakat is szedtek, ami lehetővé tette számukra, hogy támogassák az iskolákat, fizessék a tanárokat, és rákényszerítsék a tanulókat arra, hogy járjanak iskolába. A vezetőknek felsőbb utasításoknak megfelelően kötelességük volt támogatni a misszionáriusok munkáját, azok oktatásért tett erőfeszítéseit.

A gyarmati éveket követően egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a hagyományos társadalom alig bírt már valamivel azon dolgok közül, melyek a fiatalok számára korábban vonzóak és kecsegtetőek voltak. Azzal, hogy a háború véget ért, a katonák elvesztették legfőbb céljukat. A fiatalság így a gyarmati társadalom nyújtotta lehetőségek felé fordult. Egyre jobban vonakodtak attól, hogy állatokat őrizzenek, és hogy farmokon dolgozzanak. Inkább azokat az újszerű kihívásokat választották, melyekkel a tantermekben találkozhattak. Az írás és olvasás varázslatos dolognak tűntek az olyan társadalmakban, ahol a babona oly elterjedt volt. Kecsegtető volt a ruházat, ingyen étel és az idegen földekről szóló elbűvölő történetek is, melyeket tanáraiktól hallottak. Ezek valóban nagy erővel bíró tényezők voltak. Úgy tekintettek a misszionáriusokra, mint akik hatalmas erők és a világ misztériumaira vonatkozó nagy bölcsességgel rendelkeznek. Az iskolás gyerekek hamarosan több varázslatos történetet ismertek, mint az öregek. A fiatalok úgy látták, hogy a misszionáriusok hatalma vallásukból és tudásukból fakad, és hamarosan felismerték, hogy ugyanilyen tanulással ők is szert tehetnek gazdasági és politikai hatalomra.

A brit igazgatás és a telepes-központú gazdaság kialakításával együtt járt az, hogy a telepesek igényelték és követelték a munkaerőt a farmjaikra. A nyilvántartott iskolalátogatás gyak-

ran védelmet nyújtott az embereknek ezekkel a követelésekkel szemben, mivel a misszionáriusok legtöbbször meg tudtak egyezni a területi bizottsággal, hogy a megfelelően regisztrált diákok felmentésben részesüljenek minden, de legalábbis a legtöbb olyan követeléssel szemben, mely munkára kötelezné őket. Ráadásul, mivel hozzáférésük volt a hivatalos adminisztrációhoz, a misszionáriusok meg tudták védeni diákjaikat attól, hogy a vezetők illegálisan munkára kényszerítsék őket. Mindezt látva nem meglepő, hogy a missziós iskola sok fiatal számára lehetőség volt arra, hogy meg-

meneküljön a telepesek által követelt hálátlan munka elől. Az Első Világháborúban kiadott, Carrier Corps-ra (Carrier Hadtest) vonatkozó utasítás miatt nagyon sok fiatal beiratkozott missziós iskolákba, hogy elkerüljék a bevonulást.

Az afrikai fejlődés legkiemelkedőbb módja volt az oktatás, mivel utat nyitott a munkaerőnek azokon az új szakterületeken, melyeket a gyarmati kormányzat és társult vállalatai hoztak létre. Ez különösen érvényes azokra a családokra, melyek birtokában kevés állat volt, mivel ebből eredően a hiány, amit az okozott a gazdaságnak, hogy gyermekeik nem álltak munkába, nem volt kritikus. Volt, ami ösztönözze ezeket a családokat, hogy más lehetőségeket is kipróbáljanak társadalmi és gazdasági céljaik elérésére. Ez a tényező tükröződött vissza az 1920-as és 30-as években, amikor egyes afrikaiak ragaszkodtak a követelésükhöz, miszerint jobb oktatásban szeretnének részesülni. Az írni és olvasni tudás nemcsak azt eredményezte, hogy fizetett álláshoz juthattak mint hivatalnokok az ügyintézésben, vagy raktárosok a nagyüzemi farmokon, hanem elismert státuszhoz is vezetett. A legfontosabb tényezők talán a fehér ember életmódjának ismerete, és az iskolában elsajátított nyelvtudás voltak.

A törzsi rendszer összeomlását, és egy nagy gazdasági átalakulást követően az afrikai közösségek érdekeltté váltak a nyugati oktatás befogadásában. Követelték, hogy mind a misszionárius, mind a gyarmati kormányzat biztosítson számukra több felszerelést és lehetőséget az oktatáshoz. Ahol vonakodva reagáltak a követeléseikre, ott független szervezeteket alakítottak, s a misszió és a kormány ernyőjén kívül eső iskolákat hoztak létre. A Local Native Council-ok (kb. Helyi Bennszülött Tanácsok) adókat szedtek, hogy azokból iskolákat indítsanak. Az oktatás nemcsak hogy segítette a gazdasági fejlődést, de a politikai vezetésben is hatékony eszköznek bizonyult.

Ez az időszak politikai és közjóléti szervezetek alakulását is meghatározta. A szervezők és vezetők nagyrészt a tanult afrikaiak kicsi, ám igen jelentős hányadából kerültek ki. Ezek a férfiak, Afrika politikai és gazdasági felemelkedését megtörő szigorú korlátozásoktól frusztráltan, a törzsi zárkózottságot támadták, mint Afrika általános előrehaladását gátló tényezőt.

Az oktatás elősegítette a törzsi korlátok leomlását csakúgy, mint a tanultak és az iskolázatlanok közötti szakadék létrejöttét. Mivel az oktatás nagyrészt a keresztény misszionáriusok kezében volt, ez a szakadék egybe kellett essen a keresztény és pogány közötti megoszlással. A magasan iskolázott afrikaiak számára az európai társadalom – olyan tulajdonságokkal és olyan civilizációval rendelkező – viszonyítási alapként szolgált, melyet ők példaként követtek. Európa felsőbbségét a szakszerű felsőoktatáson keresztül mozdították elő. A tanult afrikaiak igen ellentmondásos szerepet vállaltak magukra a politikai vezetésben. Az írástudatlan vagy pogány paraszt és munkás, akihez közelebb álltak a hagyományos szokások és vallás, gyanakvóvá vált a tanult afrikaiakkal szemben, akik arra törekedtek, hogy fekete európaiakká váljanak. Ezt a bizalmatlanságot mindig fokozta az a tény, hogy a művelt afrikaiak jó része fizetett hivatalnok, vagy a kolónia kormányának alkalmazottja volt, s így gyakran kellett végrehajtaniuk a kormány olyan intézkedéseit, melyek népszerűtlenek voltak.

Ezen ellentmondásosság ellenére a művelt afrikai elitnek politikai vezetőkként képviselnie kellett az analfabéta parasztok és munkások érdekeit. Ezek a rétegek egyébként nagy tiszteletben tartották a vezetőiket. Nagyra tartották az oktatást, s gyakran hoztak áldozatokat, hogy taníttathassák a gyerekeiket. A művelt réteg – bár nagy becsben tartotta és ápolta a nyugati értékeket – nem vesztette el teljesen kapcsolatát a paraszti társadalommal. A gyarmati kormányzat által folytatott diszkriminációs politika következében nehezen tehette volna. Bár az afrikai elit elfogadta az európai értékeket, és egy ideig úgy viselkedett, mintha a nyugati civilizáció legfőbb pártolója lenne, később kiderült, hogy ők a kormány folytatta politikák legszigorúbb kritikusai.

Afrikában a szervezett politikai ellenállás, mely közvetlenül az első világháború után alakult ki, tulajdonképpen a népesség által elszenvedett rendkívül kíméletlen körülményekre adott válaszból fakadt. Ezeket a sérelmeket – különösen Sir Edward Northey kormányzósága alatt – az egyre inkább telepes-párti kormánytól szenvedték el. Azzal, hogy a katonai rend 1919-ben európai letelepedéshez mozgósította a Nandi tartalékhadtest egy részét, a földbirtoklás biztonsága megszűnt, s ez egyre súlyosabb, kritikus kérdéssé vált. Egy másik sérelem

az útépítéssel foglalkozó tartalékseregnél való gyakori kényszermunka volt. Egy további, széles körben jelen levő sérelem a *kipande-rendszer* volt, melyet 1919-ben intézményesített be a politikai vezetés. A rendszer célja az volt, hogy megakadályozza az afrikai munkaerő áramlását a "White Highlands"-re. Negyedikként a kunyhó- és a fejadó 1920-ban tízről tizenhat shillingre emelkedett, ami súlyos anyagi terhet jelentett az afrikai népességnek. Ugyanebben az évben státuszuk Kelet-Afrikai Protektorátusról Kenyai Gyarmatra változott. A politikában otthon levő afrikaiak tudták, hogy ez bizonyosan azt jelenti: az ő érdekeiket még inkább figyelmen kívül fogják hagyni. Amikor 1921-ben az európai munkaadók egyharmadával csökkentették a munkabéreket, és egy gazdasági mélypont következtében mélyre zuhantak az árak, a körülmények elviselhetetlenné váltak. A helyi kormányzati tisztviselők cselekedetei nagymértékben hozzájárultak az afrikaiakban a kormányzattal szemben kialakult ellenérzések kialakulásához. A kormányzati vezetők gyakran könyörtelen módon végezték adminisztrációs feladataikat. Az afrikaiaknak a Carrier Hadtest tagjaként részt kellett venniük a háborúban, különben elvették és lemészárolták az állataikat. A Carrier Hadtest tagjai jól tudták hasznosítani tapasztalataikat a világ más tájain, hogy nyilvánosságra hozzák az afrikaiak sérelmeit.

Néhány politikai szervezet: Harry Thuku Kelet-Afrikai szövetsége (ez az Afrika népességét sújtó, 1921-ben egyre emelkedő anyagi terhek ellen való lázadásokat szervezte), a Young Kavirondo Association, a Kikuyu Central Association és a North Kavirondo Central Association oktatással kapcsolatos követelései között szerepelt az, hogy a kormány vegye ki az oktatást a Keresztény misszionáriusok kezéből, és hogy tegyék lehetővé a középiskolai oktatást az afrikaiak számára. Ezeket a mozgalmakat vagy elnyomták, vagy a misszionáriusok szivárogtak be azokba. Nekik lehetőségük volt az általuk mérsékeltnek nevezett irányba rendezni vagy befolyásolni a politikai célokat. 1924-ben a kormány Local Native Council-okat (Helyi Benszülött Tanács v. Bizottság) hozott létre, melyeket az afrikaiak érdekeit képviselő – már törvényesebb – szervekként tartottak számon.

A telepesek és az indiánok közötti, a politikai hatalomért folyó harc arra ösztönözte a londoni gyarmatügyi hivatalt, hogy végezzen vizsgálatot abban a kérdésben, kinek az érdekeit kellene előtérbe helyezni. A neves brit lap, a White Paper (Devonshire White Paper) az afrikai érdekek elsőbbségét hangsúlyozta. A White Paper lényegében ugyan semmilyen politikai változást nem eredményezett Kenyában, de egy későbbi riportsorozatban támogatta az afrikai elsőbbség eszméjét.

1931-ben egy országgyűlési Joint Select Committee-ről szóló beszámoló kizárja, hogy a közeljövőben egy európai befolyású kormányban reménykedhetnének. 1932-ben Lord Moyne vezetésével felülvizsgálták az adózást és a pénzügyeket, és megállapították, hogy az afrikaiak többet viselnek, mint a közterhek rájuk eső része, ugyanakkor sokkal kevesebbet kapnak, mint amennyit az esetleges kiadásaik kitesznek. Egy az európaiakat érintő jövedelemadó, és az afrikaiakat támogató speciális pénzalap azt álcázta, ahogyan az európaiak felsőbbségét azzal erősítették meg (és talán próbálták látszólag jogossá tenni), hogy adóztak az afrikai népnek. A telepesek azonban továbbra is számtalan módon növelték befolyásukat a gyarmat kormányzatában. Az afrikaiak elsőbbsége egészen az 1950-es évekig csupán elmélet maradt.

Oktatás 1945 és 1963 között

Láthattuk, hogy az első világháború politikai válságba sodorta az országot. Ugyanezt tette a második világháború is. Amikor a háború kitört, az 1930-as években alakult politikai szervezeteket törvényen kívül helyezték. Az afrikaiak immár kénytelenek voltak kényszermunkát végezni az európaiak farmjain, csakúgy, mint bevonulni a "King's African Rifles"-be (királyi lövészezred).

A második világháborúnak számtalan hatása volt: megtörte Afrika fejlődését, ugyanakkor erősítette az afrikaiak érzékenységét, vágyódásait és törekvéseit. A leszerelt afrikai katonák erős gazdasági és politikai tudatossággal tértek vissza. Általános politikai változásokat eredményezett Nagy-Britanniában, általánosságban véve éppúgy, mint a gyarmati igazgatásban. Azt beszélték, hogy „változások szele" lengi körül a kolóniákat, különösen azután, hogy India 1947-ben, majd Pakisztán 1948-ban elnyerte függetlenségét. A szocializmus reneszánszának (mely az 1945-ös brit választásokhoz kapcsolódik), valamint a gyarmatok igazgatását érintő változásoknak köszönhetően megnyílt az út a kolóniák előtt álló új lehetőségek felé. Kenyában azonban ezek a változások kevéssé voltak érezhetőek, ami azt a benyomást keltette, hogy a háború sokkal kevésbé érintette a gyarmatok életét, mint az anyaországét.

A második világháború vége felé Kenya saját közép- és felsőoktatása folyamatos fejlődésének lehetett szemtanú-

ja. A felsőoktatási intézmények eredményessége olyan mértékben nőtt, hogy – a korszak társadalmi-politikai rendszerének változásaival összefüggésben – nemzeti szinten kiemelkedett egy ún. művelt elit, amelynek kialakulása az őket „kitermelő" oktatás felépítésének és tartalmának megkérdőjelezéséhez vezetett. Egészen 1965-ig minden tanult afrikai Makererében részesült felsőoktatásban. Gyarmati nézőpontból a Kelet-Afrikában élő afrikaiak számára Makerere az ottani oktatási rendszer csúcsát jelentette. Mégis, a kialakult elit Makereréhez való hozzáállása vegyes volt. Bár Makererét

tanulási pályafutásuk csúcsának tekintették, azok, akiknek lehetőségük volt Makerere mellett külföldön is tanulni, pedzegetni kezdték annak mélyre ható zárkózottságát. Külföldi képzés keresésekor az afrikaiak gátakba ütköztek, kivéve, ha az adott képzés nem állt rendelkezésükre Kelet-Afrikában. Nem arról volt szó, hogy az afrikaiak nem hittek már Makererében, de meglehetősen gyanakvóvá váltak a kormány Makereréhez kapcsolódó motivációit illetően. Felvetették a kérdést, hogy ha Makerere éppen olyan jó intézmény, mint bármely másik főiskola, akkor az európai társadalom miért nem küldi oda saját gyermekeit. Makerere olyan afrikaiakat tanított, akiktől elzárták az érvényesülés lehetőségét a kenyai közszolgáltatás legmagasabb szintjein. Mindenesetre a legkiemelkedőbb nemzeti vezetők Makererében végeztek.

A kialakuló elit azon volt, hogy a politikai vezetést új stratégiával lássa el. Műveltségi hátterük révén teljesen tisztában voltak azokkal a gazdasági és társadalmi igazságtalanságokkal, melyeket a fennálló igazgatás az afrikaiakkal, különösen a tanult afrikaiakkal szemben elkövetett. Az elit-rétegnek mind a tartalékos hadtestekben, mind pedig a városokban szembesülnie kellett azzal, hogy a társadalom rétegződése nincs összefüggésben a tudással. Az afrikai negyedekben a legiskolázottabb afrikaiak együtt éltek a legalulisklázottabb afrikaiakkal. Az iskolákban pedig afrikaiak részére kialakított szállásokon laktak, melyek minősége általában rossz volt.

A nemzeti mozgalmak e frusztrált elit kialakulásával új fordulatot vettek. Céljuk immár nem csupán a társadalmi-politikai igazságtalanságok helyreigazítása volt, hanem a gyarmati rendszer megdöntése is. A helyi nemzeti mozgalmakkal szemben – melyeknek a gyarmatokon fennálló hatalommal való engedelmességi szerződések kidolgozásában ázsiai vagy akár európai misszionáriusokra kellett támaszkodniuk – a művelt afrikai elit nyíltan közelítette meg a kérdéseket. Írni-olvasni tudása, olvasottsága és nyelvtudása miatt az új vezetés más volt. A nacionalizmus előrehaladásával – melyben az összetartó és egységesítő erő a gyarmati hatalom jelenléte volt –, törzsi társadalmuk szószólóivá lettek. Az idősebbek gyakran kérték fel ezt az elit-réteget közreműködésre a helyi közigazgatási választásokon. Az elit hitte, hogy országos képviselőként működni joga és előírt kötelessége.

A második világháború tehát egy aktív politikai nacionalizmus új korszakát jelezte. A leszerelt katonák visszatérte fokozta az olyan – már egyébként is súlyos – problémákat, mint a külvárosi munkanélküliség vagy a tartalékhadtestben túlságosan feltorlódott tömegek. Ezek a tényezők elősegítették a nacionalista politikai szervezetek megalakulását. A legjelentősebb szervezet a Kenyai Afrikai Unió (KAU) volt, mely megpróbált nyíltan beszélni néhány, az afrikaiakat érintő nemzeti kérdésről.

A háborút követő években a legfontosabb politikai kérdés az volt, hogy vajon alkotmányos úton, vagy erőszakkal fogják elnyerni függetlenségüket. 1944 és 1952 között a Törvényhozó Tanácsban az afrikai képviselők száma egyről hatra emelkedett, ezeket a képviselőket azonban továbbra is a kormányzó nevezte ki, nem pedig választották őket. 1945 és az 1952-es *vészhelyzet* között a KAU békés módszereivel képtelen volt elérni a várt gazdasági és politikai reformokat, így a Mau Mau elleni küzdelem során már több erőszakos eszközt vetettek be önállóságukért. Bár e politikai felkelés előhada a Kikuyu volt, a Vész idején nyilvánvalóvá vált, hogy céljaik számos más etnikai csoport vezetői körében is támogatásra leltek.

India és más ázsiai országok függetlenné válása, valamint az Egyesült Nemzetek Szervezete 1945 után tartott nemzetközi fóruma rendkívül nagy hatással voltak a világ álláspontjára. A Kenyában élő afrikaiak sorsa nem függhetett többé pusztán a brit kormány és a telepesek egymás között folytatott, kétoldalú tárgyalásaitól. Nyugat-Afrikában az 1950-es években erősödő nacionalizmus és az afrikai nacionalisták Pán-Afrikaizmus melletti állásfoglalása további támogatást adott a „változás szelének" Kenyában. Többek között ezek az erők vezettek el a gazdasági és politikai rendszer átalakításához, ami 1963-ban a függetlenné váláshoz vezetett.

Az oktatás fejlődése 1970 és 1980 között

Az 1960-as években a kenyai oktatás fejlődése – szélesebb összefüggéseiben vizsgálva – az Egyesült Nemzetek Harmadik Világra kidolgozott fejlesztési stratégiáival összhangban zajlott. A Fejlődés Első Évtizedének nevezett 1960-as évek az oktatásra szánt anya-

gi és más erőforrások elosztásának megtervezésekor a magasan képzett emberi munkaerő termelésének fontosságát hangsúlyozta. A Fejlődés Első Évtizedének végére az oktatásban a mennyiséget tekintve ugyan lenyűgöző, ám általában véve nem túl kielégítő eredmények születtek. A munkanélküliség kérdése ezen országok legtöbbjében kritikus probléma volt, semmi esetre sem kizárólag Kenyát érintette. Ez ösztönözte az Egyesült Nemzetek Szervezetét arra, hogy kidolgozza a Fejlődés Második Évtizedének stratégiáját. Ebben nagyobb hangsúlyt fektettek a fejlődés társadalmi tényezőire, a társadalmi stabilitáshiányok csökkentésére, az oktatás és az elemi oktatás felépítésének átalakítására. Úgy tűnt, hogy az egyetemi és a közoktatás ügye központi kérdéssé válik, és hogy általános reformok vannak készülőben, melyek célja az oktatás demokratizálása. Az UNESCO 1970-ben tartott általános konferenciáján összeállítottak egy javaslatcsomagot, mely még nagyobb hangsúlyt fektetett egy hosszú távú oktatási reform, valamint egy újfajta stratégia szükségességére. Megalakítottak egy, az oktatás fejlődéséért felelős bizottságot, az International Commission on Educational Development-et (Nemzetközi Oktatásfejlesztési Bizottság), melynek beszámolója *Learning To Be* címmel előterjesztésre került az UNESCO 1972-ben megrendezett Általános Konferenciáján. Az elemi oktatást kísérletnek tekintették, mely során felmérhetik, hogy mire van szükség a népesség egy olyan jelentős részének esetében, akiknek még a legalapvetőbb oktatási lehetőségekhez sincsen hozzáférése. Ez kiegészítette a hivatalos oktatási rendszert, nem pedig ellenlábasa volt annak, és valóban az volt a célja, hogy egy hivatalos és gyakorlati, ráadásul alacsony költségű oktatási lehetőséget biztosítson azoknak, akikhez a hivatalos oktatás nem jutott el, vagy akik mellett már elhaladt.

A munkanélküliség kérdésével az International Labour Organization (Nemzetközi Munkaügyi Szervezet) foglalkozott. Az ILO World Employment Programme-ját (Munkaügyi Világprogram) 1969-ben bocsátották ki. Országonkénti próbamissziókat helyeztek kilátásba, hogy megvizsgálják a munkanélküliség okait különböző típusú problémákkal küzdő területeken. Beszámolóikban a küldöttségek átadtak egy-egy elemzést a vizsgált kormányoknak arról, hogyan áll a munkanélküliség kérdése az ő területükön, és egy javasolt megoldási programmal is előálltak. Ezek a feltárások útmutatást is tartalmaztak egyes nemzetközi szervezetek és donorvállalatok támogatás- és kereskedelem-politikájához, és javasolták a kutatómunkák elősegítését. Kenya is a vizsgált országok közé tartozott. A küldöttség beszámolója 1972-ben jelent meg.

Az ILO jelentése hangsúlyozta az elemi oktatás szükségességét az országban. Az iskolai tantervet közösségi munkákkal valamint a több embernek biztosítandó alapoktatásra fektetett hangsúllyal koordinálták volna. A beszámoló az iskolai rendszer átalakítását javasolta, mégpedig úgy, hogy az tartalmazzon egy 8-9 éves elemi oktatási szakaszt, amely fedné az általános iskola és a középiskola alsóbb osztályai nyújtotta oktatást; ez az oktatási szakasz egységes és költségmentes lenne. Fokozatosan emelkedett volna a tantervben a szakmaorientációs és szakmai előismereti tárgyak aránya; ez felkeltette volna a végzős diákok érdeklődését. A középiskolai tanterv pedig egy szakmai vonalat is magába foglalt volna.

1975-ben egy bizottság, amelyet Kenya oktatási céljainak és oktatási tevékenységének vizsgálatára kértek föl (az Oktatási Célok és Tevékenységek Nemzeti Bizottsága) megerősítette az ILO beszámolóját, amely az alapoktatásról és az oktatási rendszer átszervezéséről szólt. A kormány elfogadta a reformjavaslatokat, de annak függvényében sorolták be a feladatok közé, hogy az ehhez szükséges források mikor lesznek elérhetőek. Az ILO 1972-es beszámolójában szereplő javaslatok a pénzügyi megszorítások következtében mellőzést szenvedtek. Mindazonáltal némi haladást sikerült elérni egy kilencéves program megvalósításában, amikor 1979-ben egy új alapoktatási minisztériumot állítottak fel. A munkanélküliség kérdésében a bizottság szorgalmazta szakmai előkészítő tárgyak bevezetését a hivatalos iskolai tantervbe.

A munkaerő képzése még az 1970-es években is uralta az oktatási stratégiákat. Az 1970–74-es Fejlesztési Terv az oktatás jelentős kiterjesztését célozta meg az iskolai rendszer minden szintjén, és az ehhez kapcsolódó tervdokumentációk mindezt megerősítették. Az 1970-es Nairobi Egyetemi Törvény megalapította a Kenyatta Egyetemi Kollégiumot (Kenyatta University College). 1972-ben a kollégium felvette az első olyan diákokat, akik oktatói diplomát szerezhettek, amelyet már a Nairobi egyetem pedagógiai fakultása is lehetővé tett. Két magánegyetemet is alapítottak. A Seventh Day Adventist College (Baratonban, Nandi körzet), már Kelet-Afrikát volt hivatott szolgálni. 1980-ig 90 diákot vettek fel, és egy olyan oktatási tervet fogadtak el, amely a következő szakaszban minimum 2000 diák felvételét irányozta elő. 1970-ben Nairobiban létrehozták a United States International University-t itt 300 nappali és résztanulmányi idős diák tanul. A képzés bölcsész

és magiszteri diplomát biztosít, főként az üzleti tudományok terén. Az intézmény a kaliforniai San Diegói United States International University kihelyezett tagozata.

A kormány egy olyan ambiciózus programba is belefogott, amely a szakközépiskolai hálózat kiterjesztését célozta meg. A SIDA (Svéd Nemzetközi Fejlesztési Ügynökség) egy olyan tervet dolgozott ki, amely műhelyeket, eszközöket és kiegészítő szolgáltatásokat, laboratóriumokat és kollégiumokat szándékozott előteremteni mind a 13 szakközépiskolában, ezen felül Mombasában illetve Kitale-ban egy egy új szakközépiskolát is terveztek felállítani. A SIDE révén megvalósult műszaki és ipari oktatás teljes programjának segítése 1980-ban több mint 130.000.000 kenyai shillingre rúgott. A SIDA az ENSZ Nemzetközi Fejlesztési Ügynökségével (IDA) együttműködve még korábban, 1975-76-ban jelentős mennyiségű eszközt adott át számos szakközépiskolának. A Kanadai Nemzetközi Fejlesztési Ügynökség (CIDA) egy épületegyüttest, ösztöndíjrendszert és műszaki csomagot tartalmazó tervet dolgozott ki, amelynek költségvetése 150.000.000 shillinget tett ki, és fölajánlott egy 115.000.000 shillingnyi állami segélyt is. A Kenya Technical Teachers College épületegyüttest 1978-ban foglalhatták el a diákok. Jelentős mértékben fejlődött az Egerton Mezőgazdasági Főiskola, és egy második műszaki főiskolát is alapítottak Mombasában. A japán kormány Nairobi közelében létrehozta a Jomo Kenyatta Mezőgazdasági és Technológiai Főiskolát, amely az Egerton Főiskolával együtt három éves mezőgazdasági és technológiai, diplomát biztosító képzést kínált.

Az 1970-es évek elején az országot alapítványi kampányok foglalkoztatták, melyek technológiai „segítsd magad", ún. *harambee* intézmények megalapítását szorgalmazták. Ezeket az intézményeket a középiskolát befejező diákokat fenyegető munkanélküliség leküzdésére hozták létre. Nagy aggodalomra adott okot az, hogy a középiskolákban a diákok nem tudták elsajátítani azokat a jártasságokat, melyekre a munkaerőpiacon, különösképpen a műszaki élet területén szükség van. A technikai intézmények olyan képzést kínálnak, amely hasonlít az állami műszaki intézményekben folyó oktatáshoz, s ezek közül jó néhány már működik. A műszaki intézetek – a nem hivatalos oktatási intézetektől eltérően – drága bentlakásos iskolák, s az onnan kikerülő diákok fizetett alkalmazottak lesznek. Ha pedig önállóvá, függetlenné válnak, akkor kisvállalkozóként, vagy kézművesként, kisiparosként működnek. Néhányan egyetemi továbbtanulást terveznek.

Fordította: Tomory Ibolya

Forrás: Daniel N. Sifuna: Development of education in Africa – The Kenyan experience. Initiatives Ltd., Nairobi, Kenya, 1990.

Magyar-német együttműködés az európai partnerségben Konferencia Pécs 2002. szeptember 27–28.

Helyszín: Pécsi Tudományegyetem Természettudományi Kar Felnőttképzési és Emberi Erőforrás Fejlesztési Intézet

A nemzetközi és a magyar-német kapcsolatok múltja, jelene és jövője a magyarországi felnőttoktatásban. Az együttműködés lehetőségei az Európai Unióban

Tisztelt Partnereink, Kedves Kollégák!

A magyar felnőttoktatási szervezetek és az IIZ/DVV (Német Népfőiskolai Szövetség Nemzetközi Együttműködési Intézete) együttműködése a 70-es évek elején kezdődött. Az IIZ/DVV Budapesti Projektiroda 1991 óta működik Magyarországon. Az elmúlt 12 évben **Jakob Horn** majd **prof. (H) dr. Heribert Hinzen** vezetésével számos magyarországi partnerrel és különböző formákban törekedett arra, hogy támogassa a magyar felnőttoktatást és közművelődést.

Az IIZ/DVV kiemelt partnerei voltak Magyarországon: a Tudományos Ismeretterjesztő Társulat és egyesületei, a Magyar Népfőiskolai Társaság és a népfőiskolák, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, az Oktatási Minisztérium, a Magyar Művelődési Intézet és a művelődési házak, a Magyar Pedagógiai Társaság, az Oktatáskutató Intézet, az Országos Közoktatási Intézet, a Pécsi Tudományegyetem FEEFI, a Debreceni Egyetem Művelődéstudományi és Felnőttnevelési Tanszéke, az ELTE Tanárképző Főiskolai Kar, a Szent István Egyetem Jászberényi Főiskolai Kar Társadalomelméleti, Közművelődési és Felnőttképzési Intézete.

Az együttműködés kiemelt formái voltak: közös konferenciák, továbbképzési szemináriumok, felnőttoktatás-kutatással foglalkozó rendezvények, tanulmányutak és ösztöndíjak, infrastrukturális támogatások, magyar és idegen nyelvű szakkönyvek biztosítása, nyelvoktatás.

Az IIZ/DVV publikációs sorozatait széles szakmai körben hasznosították: Felnőttoktatás, továbbképzés és élethosszig tartó tanulás (FTE) – 27 kiadvány, Nemzetközi felnőttoktatás és együttműködés (NFE) – 8 kiadvány, Médiaanyagok az élethosszig tartó tanulásról (MÉT) – 4 kiadvány. Ezeket a kiadványokat a mindennapi gyakorlatban és a felsőoktatásban is használják.

Az együttműködés során számos személyes és intézmények közötti kapcsolat alakult ki, melyek garanciát jelentenek arra, hogy a kooperáció a jövőben is folytatódni fog. Ennek különösen nagy jelentősége lesz, amikor Magyarország belép az Európai Unióba, mert a közművelődés és felnőttoktatás területén is harmonizálnia kell az európai elvárásokat a gyakorlattal.

Az elmúlt 12 év tapasztalatainak kiértékelése és a jövőre vonatkozó tervek megvitatása céljából partnereinkkel együtt **nemzetközi konferenciát rendezünk Pécsett 2002. szeptember 27-28-án**, kapcsolódva a 2002 évi „A művelődés hete – A tanulás ünnepe" című rendezvénysorozathoz, mely egyben a magyar-német felnőttoktatási együttműködés eddigi szakaszának lezárását jelenti.

A konferencián szeretnénk számba venni az elért eredményeket és megvitatni a további magyar-német és európai együttműködés jövőbeni lehetőségeit.

Programtervezet

Szeptember 27.

10.30 Sajtótájékoztató
11.00 Megnyitó
11.10–11.30 Rita Süssmuth a DVV elnöke
Felnőttképzési kihívások az európai integráció és a globalizáció szemszögéből
11.30 – 12.00 Heribert Hinzen IIZ/DVV igazgató
A magyar-német együttműködés nemzetközi perspektívában, különös tekintettel az EFA és Confintea célkitűzésekre
12.00 – 12.30 Koltai Dénes PTE TTK FEEFI igazgató
Eredmények, célok és perspektívák a magyar-német felnőttoktatási és képzési együttműködésben az európai integráció folyamatának tükrében
12.30 – 13.00 Csizmár Gábor politikai államtitkár FMM
A minisztérium felnőttképzési tervei a törvény végrehajtásában
13.00 – 14.00 Ebéd a PRMKK-ban intézménylátogatással
14.00 – 14.30 Sz. Tóth János az EAEA alelnöke
Az Európai Felnőttképzési Szövetség szerepe és tevékenysége az európai felnőttképzési együttműködésben
14.30 – 19.00 Workshopok (16.30 – 17.00 kávészünet)
(egy-egy szakember bevezető vitaindítója, valamint mindegyik csoport moderátora összefoglalja a workshop vitáját és javaslatait)
A műhely vita célja: az együttműködési tapasztalatok alapján az együttműködés további célkitűzései és megvalósításuk módja.
20.00 Vacsora

Szeptember 28

10.00 – 11.30 Kerekasztal beszélgetés az Országos Felnőttképzési Tanács tagjaival
11.30 –13.00 Kerekasztal beszélgetés a Felnőttképzési Akkreditációs Testület tagjaival
13.00 – 13.30 Tájékoztató a Nemzeti Felnőttképzési Intézet céljairól és tevékenységéről
13.00 – 14.30 ebéd
14.30 – 15.30 Beszámolók a Workshopokról
15.30 –16.30 „A Tanulás Ünnepe" c. program ismertetése

Workshopok:

1. Alapkészségek fejlesztése – az iskolarendszerű felnőttoktatás problémái
2. A munka világa és a felnőttképzés
3. DVV szekció
4. Az aktív állampolgárképzés jövője – paradigmaváltás a közművelődésben
5. A tanulás értékelése és akkreditációja – minőségbiztosítás és felnőttoktatás
6. Tanulási tanácsadás és támogatási rendszerek a felnőttoktatásban
7. A felsőoktatás felnőttoktatási és képzési funkciói és feladatai
8. Célok, feladatok és perspektívák a felnőttoktatási kutatásokban
9. Nyelvi és informatikai oktatások felnőttképzési problémái
10. Az ifjúsági munka felértékelődése a felnőttoktatásban
11. A média szerepe a felnőttoktatásban
12. Az időskorúak tanulási lehetőségei
13. A felnőttoktatás és képzés jogi szabályozása, a tanuláshoz való jog kérdése
14. Hátrányos helyzet és felnőttoktatás
15. A felsőfokú szakképzés fejlesztésének kérdései
16. A népfőiskolák szerepe a magyarországi felnőttoktatásban és az EU kapcsolatok

Amennyiben a konferenciával kapcsolatban bármilyen információra van szüksége, kérjük vegye fel velünk a kapcsolatot az alábbi címen:

PTE TTK FEEFI Felnőttképzési Tanszék
7633 Pécs Szántó Kovács J. u. 1/b
Tel.: *06-72/251-444/2186*-os mellék; Fax: *06-72/251-100*;
e-mail: *adultedu@human.pte.hu*

A jelentkezési lap és a szállásigénylő nyomtatvány letölthető a konferencia honlapjáról:
http://www.feefi.pte.hu/dvv.html

Kérjük a Tisztelt Kollégákat, hogy a konferenciára delegáljanak fiatal szakembereket is!

Közreműködésükre feltétlenül számítunk és javaslataikat előre is köszönjük.

Üdvözlettel

Dr. Koltai Dénes
PTE Rektorhelyettes

Horváthné B. Mária
IIZ/DVV Budapesti Projektiroda

Fehérvári Marcell

A város metafizikája

„Az egész város egy rejtélyes labirintust alkot, amelyet teljesen áthat a misztérium, az élet misztériuma."
(A Valparaiso c. dokumentumfilmből)

Írásom kiindulópontjául az az élményem és felismerésem szolgált, hogy igazából nem értem a nagyvárost. Nem értem, miért érzem magam benne otthon. Nem tudtam mit kezdeni az egyén és nagyváros viszonyával. Meg akartam érteni ezt a kapcsolatot; a város jelentését: elsősorban primer, fizikai-térbeni létezésénél fogva.

A nagyvárosi lét térbeli élményéhez kapcsolódó képzeteket próbálom felfejteni. Olyan kérdésekre keresem a választ, mint: hogyan befolyásolja a városi tér az ember gondolkodását, látásmódját, térérzékelését, milyen képzetek társulnak egyes városi térbeli formációkhoz, alakzatokhoz, elemekhez? Hogyan segítenek ezek a képzetek saját világunk meghatározásában, és a városban való valós és virtuális közlekedésben? Hogyan határoz meg minket a tér, amiben élünk?

Ember és város viszonyát az individuum perspektívájából vizsgálom, eltekintek a közösségi kapcsolatok szerepének, a különféle társadalmi csoportokhoz fűződő viszony taglalásától, ami tovább árnyalná, ám jelen megközelítésben áttekinthetetlenné tenné a városi élettérről, annak tudatbeli leképzéséről felvázolt képet. A vizsgálódás során a szubjektumból kiindulva, introspektív módon veszem szemügyre a térbeli jelenségek érzékelésének és értelmezésének sorát. A városon mint entitáson belül kiemelten a tér szerepére, észlelésre, gondolkodásra gyakorolt hatására kérdezek rá.

Nélkülöztem egy olyan empirikus kutatás megvalósítását, mely lehetővé tette volna konkrét közösség tagjainak életén keresztül bemutatni az adott témát. Célom inkább az volt, hogy elméleti hipotézis formájában ragadjam meg a modern urbánus tér-percepció egyes specifikus vonásait, rávilágítsak a városi tér jelentésének sokszínűségére, a városi élettér és ember közti kommunikáció „nyelvi gazdagságára". Tettem mindezt antropológiai megközelítésből, metafizikai mélységektől sem riadva vissza.

A tanulmányban használt általános város-fogalomról

Milyen várost takar a címbeli modern nagyváros kifejezés? Elméleti jellegű dolgozatról lévén szó, a vizsgálat során a modern nagyváros jellegzetességeit magába sűrítő város-absztrakcióból[1] indultam ki. A kényszerű általánosítás azonban felveti azt a módszertani problémát, miszerint a megfigyelő-elemző saját (szubjektív) háttérismereteire, tapasztalataira támaszkodva, egy, az általa tipikusnak, autentikusnak gondolt nagyváros-képet alkot meg, és használ nyersanyagként. Ezért felmerül a kérdés, hogy milyen

is az a vizsgálatban kiindulásként használt „tipikus modern nagyváros"?

Az általam általánosnak vélt nagyváros-fogalom a modern nyugati kultúra által befolyásolt, (hétköznapi értelemben) deszakralizált, kozmopolita szemléleten átszűrődő kép. Létezik egy ikonszerű, általános nyugati nagyvárosfogalom, ami a világméretű gazdasági, politikai és kulturális áramlás következtében valamilyen formában mindenhol felbukkan, manifesztálódik, kultúrától, etnikumtól, vallási képzettől függetlenül mindenhova eljut a nyugati életmódot, világképet közvetítő anyagi és szellemi javakon keresztül. Ezt közvetítik, építik a filmek, a reklámok, a médiumok, ez a fajta életérzés, értékrendszer lengi be az egész nyugati kultúrát, ami nem más, mint a modern nyugati nagyváros magnetizmusának világméretűvé vált kisugárzása. A telekommunikáció során, az áruk, értékek áramlásában, mintha ilyen (absztrakt) városok között zajlanának az interakciók, sőt, *egy* „univerzális városban". A *modern nagyváros* egyet jelent az első világbeli nyugati urbanizációs mintával, a városok szerkezetét, az aktuális trendeket, életmódot, társadalmi rétegződést, bennszülöttek-bevándorlók arányát, multikulturalitását tekintve egyaránt.

A nagyváros térbeli élénksége, az érzékeket elárasztó ingerek tömege, feldolgozhatatlansága a misztikum paravánja mögé rejti a modern városi valóságot. Milyen térhez kapcsolódó képzetek szövik át ezt a valós/imaginárius mikrouniverzumot? Hogyan befolyásolják a városi ember gondolkodását, térfelfogását, milyen támpontot jelentenek önmeghatározásához? A következőkben ezekre a kérdésekre válaszolva fogom perspektívák sorát felvázolni.

A város mint entitás

A város részben autonóm, önálló funkcióval, céllal, feladattal rendelkező elemek – emberek, intézmények, épületek, utcák, övezetek stb. – viszonyrendszerének, kapcsolatrendszerének „szuperorganizmusa" (Herbert Girardet). Roppant komplexitása felfoghatatlan, feldolgozhatatlan, ezért oly misztikus, ezért szippant magába. Csak részeit, egységeit, térszeleteit, szubkulturális csoportjait érthetjük meg vagy figyelhetjük meg, egészében átfogni szinte lehetetlen.

A város nem csak egy fizikai tér, különféle embercsoportok „passzív" lakóhelye, tárgykomplexum vagy épített egész, hanem gondolkodásmód, egy világkép megjelenése, illetve a lakókban kialakuló világérzékelés és környezetfogalom meghatározó körülménye. A város a benne lakók számára egyfajta mikrovilág, amelyen belül realizálódik az absztrakt világ (médiumok közvetítette valóság), itt tapasztalja meg az állam tevékenységét, az időjárást, itt gyakorol rá hatást az értékek áramlása, szembesül a lét időiségével (de a hétköznapok sodrában fel is oldódik annak folytonosságában). A városi mikrokozmosz transzformátorként működik a városon kívüli nagyvilág és az egyéni tapasztalás között, továbbá háttér és energiatartalékként szolgál.

Ez a mikrokozmosz az emberi világ megtestesítője. Nem maga *az* emberi világ, de egy olyan jelentéssűrítő képződmény, mely magába foglalja mindazt, amit az emberi civilizáció létrehozott. Az emberi kultúra, a sokaság, az épített környezet, a társadalom, a társadalmi intézmények, az idő fogalmának, több generációt átfogó létének legmegragadhatóbb, audikusan és vizuálisan megjelenő komplex egysége. A városnál nagyobb egységek, mint pl. régió, ország, nemzet, kontinens nem tapasztalhatók meg a valós életben ilyen szuggesztív formában, s csak ritkán jelennek meg ténylegesen (empirikusan) átélhető tartalommal.

A város organizmusként, élő szervezetként való elképzelése (felfogása) a róla való beszédben is megmutatkozik, számos helyen egyes szám harmadik személyben említjük, megszemélyesítve a benne működő bonyolult összefüggések halmazát. Természete van, ingerekre, jelenségekre reagál, külső, belső hatásokra válaszol: befogad (eltűr, beépít) vagy kivet elemeket.

Mint normarendszer

A város már jobbára léptékével, struktúrájával is viszonyítási alapként, mértékként szolgál a benne szocializálódott, illetve szocializálódó egyén számára.

A városlakó szocializációja során folyamatosan interiorizálja a város arányait, méreteit, a távolságokat, terei kiterjedését. Azzal, hogy megismeri, birtokba veszi, átéli a városi tereket, egyúttal megtanul, normaként fogad el egy fizikai-vizuális léptéket, az élettér által meghatározott viszonyulást a térhez. Az így elsajátított városspecifikus arányrendszer (normarendszer) a továbbiakban elemi szinten befolyásolja a tér-percepciót: ebből kiindulva valami távoli vagy közeli, kicsi vagy nagy, komplex vagy átlátható, személyes vagy idegen lesz belőle. Tehát a város, mint normarendszer determinálja az egyén térészlelését, térfelfogását.

Az interiorizációs folyamat az *ismétlés, megerősítés* aktusára épül, melynek során az interiorizált jelenség az emlékezetbe vésődik. A továbbiakban a jelenséghez kapcsolódó élmények, észlelések értelmezése ezen az elsajátított

alapon történik. „A percepció lényeges eleme az emlékezés, illetve a régebbi stimulusok; más szóval, a *múlt* alapozza meg a jelen érzékelését." (Gibson) Az élmény – jelen esetben a nagyvárosi élmény – fragmentumai emlékként raktározódnak el. Ezen emlékek összessége képezi az adott jelenségre vonatkozó tapasztalatot, mely mindig egyfajta viszonyítási pontként szolgál az új élmények feldolgozásához.

A térérzékelés tapasztalatfüggő jelenség, kisvárosi térben mások a távolságok, az objektumok és terek kiterjedései, struktúrájuk, más a lépték is, vagy a horizontról alkotott fogalom (A. Gergely, 1996:14), mint nagyvárosban vagy nagyvárosi elővárosokban. Az, hogy az egyén milyen felépítésű, méretű településen érzi magát biztonságban, közlekedik benne otthonosan, attól függ, hogy milyenhez van szokva, hol nőtt fel, vagy mi volt számára a legmeghatározóbb; és ez dönti el a más településtípusokhoz való viszonyulását is.

A város nemcsak az informális csoportokon vagy intézményeken keresztül (pl. iskola, templom, egyesület) befolyásolja, formálja az egyén felfogását, gondolkodását, hanem fizikai attribútumai által: méreteivel, arányaival, kiterjedésével, egész szerkezetével, működésének tempójával *is*, „lélegzésével" egyformán hat a benne élő közösségek, egyének térfelfogására.

Ez a viszonyítási rendszer, mint norma és keret, hosszú távon meghatározhatja a gondolkodást, ami talán abban az esetben nem következik be, ha az egyén még gyermek vagy fiatal korában áttelepül addigi lakhelyéről egy eltérő attribútumokkal rendelkező helyre, kisebb vagy nagyobb léptékű lakó- és léttérbe. Életkori sajátosságainál fogva a fiatal szellem rendkívül nyitott az új hatásokra. Az eddigi interiorizációs folyamat, azaz a város léptékének normaként való elsajátítása ilyen esetben gyakorta megszakad, vagy más irányt vesz. Egy új folyamat kezdődhet, melyben a gondolkodás, az érzékelés, az emlékezet új viszonyítási pontokra helyeződik át, az új lépték új mozgásos és térátélési élményeket kínál, gazdagítja vagy elbizonytalanítja az egyént.

Hogyan lehet meghatározni azt a tárgykört, amiben ez a normarendszer alapként, kapaszkodóként, biztos bázisként funkcionál?

Az így kialakuló, városonként eltérő normarendszerek létezése ott érhető tetten, mikor például egy kis településen élő egyén egy nagyvárosban találja magát. Bekövetkezik a kulturális sokk jelensége, hirtelen áttekinthetetlenné válik az *egész*, felépítésében, elrendezésében túl nagynak, komplexnek, feldolgozhatatlannak és befogadhatatlannak tűnik. Ha el is igazodik a maga választott terében, mégis teherként nehezedik rá a város jelenléte, mert nincs róla átfogó képe. A bizonytalanság a félelem, közösséghiány, gyökértelenség érzését válthatja ki, azaz skizofrén jellegű zavarokat idézhet elő.

Mikor egy nagyvárosi ember kerül egy másik nagyvárosba, könnyen felismeri a fő strukturális elemeket, és könnyebben elképzeli a város térbeli felépítését, elemeit, útvonalait, személyes vagy kötött, nyilvános vagy privát tereit, és így könnyebben közlekedik benne. Az utcasarkok, terek nem lesznek sokkal idegenebbek számára, mint az „otthoniak".

Ha a nagyvárosi ember kistelepülésre kerül, elsajátított normarendszere alapján nem jelent nehézséget az új környezet feldolgozása. Azonban túlzott szimplifikáltsága radikális redukciót kíván meg a befogadótól. Ez a radikalizmus szintén kulturális sokként hat, nem feldolgozhatatlanságánál fogva, hanem az ingerhiány, a tempólassítás, a hiányérzetek miatt. Mintha mozgásában lenne korlátozva. Úgy érzi, kifejlődött készségeit nem tudja kiélni, nem állnak rendelkezésre azok a kötetlen terek, amelyekhez szokott, azok a tömegek, amelyek mozgó vagy tömbszerű védelmet nyújtottak, vagy azok a lehetőségek, amelyek olykor – bármilyet képzeltek is néha – a legkevesebb mozgást és közösségiség-élményt is körülveszik (A. Gergely). Hiányolja azt a komplexebb struktúrát, dinamizmust, sokszínűséget, ami egy nagyvárosban körülveszi, ezek együttesét, a világot jelentő mikrokozmoszt, mely nagy kiterjedésű zárt egységként a védettség érzetét kelti. A nagyvárosban „A csoportok és az életmódok sokféleségéből az egyén kiválaszthatja a számára legmegfelelőbbet – amit falusi környezetben nem tehet..." (Burgess, 1973:156). Nagyvárosi szempontból a falu nem kínál alternatívákat, az egyén nem élhet a választás lehetőségével, így végső soron korlátozva van szabadságában. Olyan településformáról van szó, amelyben leginkább egy domináns kulturális minta létezik, azaz egyetlen értékrendszert ismer el, és ennek megfelelően egyfajta ízlést szolgál ki.

A kódolt útvonalak, melyeket az egyén nap mint nap, vagy legalábbis nagyobb gyakorisággal bejár, biztonságot nyújtanak, biztos pontok. Az egyén jól ismeri azokat, így ezekben a terekben kevésbé kell meglepetésre, váratlan jelenségre számítania, olyanokra, melyek kizökkenthetnék a mindennapi életritmusából. Szilárd alapot jelentenek a cselekvés tervezéséhez, a térben való mozgáshoz, a privát tér kisajátításához. Ezért hat idegenebbnek, feltűnőbbnek és zavaróbbnak, ha ezeken az útvonalakon, vagy az útvonal által érintett helyeken történik változás, azaz módosul a vizuális arculat, így összeütközésbe ke-

rül a tudatalattiban elraktározott minta (kódolt kép) és a megváltozott valóság. Az emberek (pl. autósok) számára a leggyakrabban használt útvonal szinte a térképen kipontozható, el nem hagyható egyirányú mozgás, ha dugó van, beleszorulnak, mert eltérni, „kalandozni" nem mernek – egyszóval az ismert tér „maga a biztonság" (A. Gergely).

Adott útvonal megtételének *rituális ismétlése* az, ami személyes viszonyt alakít ki az egyén és a tér között, amennyiben a tér a közösségi identitás része, úgy a csoport összetartozását is erősíti.

Az útvonalakat az intézmények és az otthon rögzített elhelyezkedése (fix pontok), illetve az egyén életterének más állandó pontjai, térhasználati vagy mozgási irányai jelölik ki. Az intézmény és otthon közötti állandó távolság rendszerint szűkebb interiorizált aránnyá válik, amit szintén viszonyítási alapként használ a városlakó, akár magát a város méreteit, arányait, térbeli vagy képzelt dimenzióit, környezetével kialakult kapcsolatait. Utóbbiakat a város-város közötti megkülönböztetéskor, befogadáskor, a napi rendszerességgel megtett távot inkább a városon belüli távolságok, arányok meghatározásakor alkalmazza a kiegyensúlyozott, még romlatlan proxemikai érzékkel élő egyén. A viszonylagosság alapja mindig a bejárt, a térképen látott, fotók révén átélt, filmi dimenzióban „megtapasztalt" tértávolság.

Az interiorizált útvonalak részei a rendszeresen előforduló, újra fölismerhető embertársak is, ha nem is

tudjuk őket egyenként beazonosítani, általános vonások, jellegzetességek (öltözködési stílus, társadalmi rang, etnikum, kor és nem) rögzülnek, mely által elég nagy valószínűséggel rögtön felismerjük, ha valaki idegen jelenik meg a jól ismert környezetben. Ezt jobbára mozgása, térérzékelési rutinja, gesztuskészlete is elárulja, amennyiben ennek megfigyelésére idő adódik (A. Gergely).

A városi mikrokozmosz

„Könyvem a várossal kezdődik, amely – képletesen szólva – maga a világ volt..." (Mumford, 1985:9) – hangzik Lewis Mumford híres monográfiájának első mondata. A város viszonylag zárt világa mindig is szorosan kapcsolódott az univerzum ideájához. A város egy olyan mikrokozmosz, amiben az ember maga hívja életre a jelenségeket, és ha nem is maga szabja meg működésük törvényeit – sőt azt utólag kutatja –, abban biztos lehet, hogy a rendszer természetére egyedül ő gyakorol hatást. A város az emberi teremtőképesség monumentumaként emelkedik ki a civilizáció történetéből.

Hogy ezt a rendkívül koherens rendszert – amit nem is lát át egészében – mégis sikerült birtokba vennie, számos olyan rítust, képzetet teremtett, ami által mentális világába szervesen be tudta azt építeni. A város létrehozásával az embernek sikerült kézzelfoghatóvá tenni a teremtés misztikumát és a kozmosz felfoghatatlanságát azzal, hogy magát a világrendet képezte le benne: „A város, amely kezdetben a világmindenséget tükrözte, amely eszközként szolgált ahhoz, hogy lehozzák az eget a földre, idővel a jelképévé vált mindannak, ami lehetséges" (Mumford, 1985:37).[2] A civilizáció során a városban kialakuló magas fokú munkamegosztás, szervezettség, megnövekedett munkaerő-kapacitás olyan gazdasági, társadalmi tényezővé növelték, mely egyre hatékonyabban tudta szolgálatába állítani a természetet. Ez az egyre dominánsabb potenciál, mely a városban testesült meg, az ember hatalmát fejezte ki, az ember által teremtett univerzum koherenciáját, mindenhatóságába vetett hitét erősítette meg, uralmát sugallta.

A későbbiekben még látható lesz, hogy ez a képzet, törekvés hányféleképp jut kifejeződésre, és hogy milyen szorosan kötődik a mai városi ember tudatához is. A jelenség megértéséhez mindenképp ama a történelem-előtti szituációhoz kell viszonyulni, amit Hankiss Elemér fejt ki bővebben *Emberi kaland* című könyvében: a rideg, ismeretlen világba, a „kaotikus homogenitásba"[3] való belevetettség állapotához. Leegyszerűsítve az emberi kultúra kialakulását, a kultúrgenézis folyamatát: az ember kiszolgáltatott helyzete a káoszban volt az a félelmetes élmény, krízis-helyzet, egzisztenciális trauma, amiből a szimbólumteremtés, képzetalkotás, hiedelmek, rítusok megszületése – egy tulajdonképpeni világteremtés – segítette át egy biztonságot nyújtó, szilárd tudati egzisztenciába.

Ezeknek az emberi világot alkotó kulturális mintáknak egyik legtöbb elemét magába sűrítő tárolója, hordozója és forrása[4] a város. „...a megőrzőképesség a nagyváros egyik legfőbb értéke (...) az a képessége, hogy rétegről rétegre hozzáférhetővé teszi az emberiség történelmét és életrajzát..." (Mumford, 1985:519).[5] A *civilizálódás,* azaz a ráció és hit fejlődése, a tudásmennyiség bővülése, a társadalmi szerkezet árnyaltabbá válása, és *urbanizálódás,* mint a civilizáció vívmányainak adott helyen történő felhalmozódása következményeképp olyan nagyfokú lett fizikai és szimbolikus értelemben is a városi koncentráció, hogy a benne élő ember percepciójában nem is igen tud szabadulni egzisztenciájának alapjától, a város világától.

A mikrokozmosz egy virtuális (képzeleti, fantáziás, mitikus) teremtés

eredménye, olyan képzeletbeli konstruktum (képzetek halmaza), amit a város létezése által kiváltott feldolgozhatatlan hatások, benyomások, hangulatok hoznak létre. Ez az „univerzumteremtés" nélkülözi a hétköznapi racionalitást, hisz a hatások feldolgozhatatlansága, az *egész* elképzelhetetlensége, a komplexitás elgondolhatatlansága vezet hozzá, hogy képzeteket alkot az egyén magyarázatként a városi tapasztalatra. A tapasztalat tehát képzet formájában válaszol, átformál, megszüntet.

A *mikrokozmosz-tudat* létezését erősítik a társadalmi entitások (tömegszerű vagy identikus egységek), az esztétikailag koherens városrészek, vagy bármilyen *folytonosság,* ami a képzetet táplálni tudja, ami képes pl. hangulatot indukálni és falak közé zárni, hermetikusan elzárni úgy, hogy a képzetet ne rombolja le semmilyen disszonáns külső hatás. Az összefüggő betonfelületek, a zárt házsorok, az épületek utcafrontjának szabályozott vezérsíkja, az állandóan korlátozott horizont, a mindenhol jelen lévő zajok, a városlakók jellegzetes mentalitása, öltözete, beszédstílusa, a város dinamikája mind a folytonosság hatását fokozhatják. A folytonosság kiszámíthatóságot is jelent, és így biztonságot nyújtó érzés a városi létben.

A *nagyváros ideájának* sajátossága, hogy „fogalomkészletéből" hiányzik a *határ;* a városi mikrokozmosznak nincs határa, éppen ezért tud szilárd alapot jelenteni, mert létezése mindent átfogónak, végtelennek tűnik, mintha az maga lenne a világ. Ezt a képzetet táplálja az a tapasztalat is, hogy az egyén képtelen a nagyvárost akár csak vizuális egységként átlátni, másrészt nem tudja a különböző városi dimenziókat szétválasztani, és egy adott szempontból szemlélni, feldolgozni. Úgyhogy a városlakó egy valamennyire strukturált, de ennek ellenére egészében áttekinthetetlen rengetegben él. Mivel a városról nem lehet átfogó képet alkotni, határai nem ismerhetők fel, nem definiálhatók egyértelműen (sokszor vizuálisan sem, de legfőképpen más, absztrakt jelentésrétegeiben sem). Így a mindennapi tudatban a végtelen univerzum képzetét kelti.

Összevetve más mikrokozmoszokkal, talán egyértelműbb ez a „határtalanság". Például az *otthon* esetében könnyebben meghatározhatók a határok, és jelentései is összefoghatóbbak, mert kiterjedése a szubjektum, illetve kisebb informális közösségei léptékére szabott.

A személyes és közösségi térhasználatban, térérzékelésben számos valós és mentális határ figyelhető meg, melyek a tér képzeletbeli strukturálása és valós beélése során alakulnak ki, és jutnak szerephez. De az így megkülönböztetett részek, szegmentált területek, bármilyen is legyen hozzá az egyén és csoportjai viszonya, egy absztrakt városhoz tartoznak, egy ideához, ami áthatja egész városi létüket, annak minden dimenzióját, ezt a mélyen rögzült *egzisztenciális élményt* nevezem én *mikrokozmosz-tudatnak.*

A „határtalanságot" tovább erősíti a média, ami folyton a nagyvárosi életérzést, a hozzá kapcsolódó értékrendszert sugallja, mintha a nagyvárosi atmoszféra, a benne lakó egyén által megélt hangulat egyetemes lenne. Az „én városom" életmódját, ízlését, felfogását, termékeit és szolgáltatásait sugároznák szét az „egész világba",[6] közömbösen a földrajzi határokra.

A városi univerzum (univerzumképzet) attribútuma nemcsak térbeli, hanem időbeli végtelen kiterjedésének képzete is. Adott város már generációk óta létezhet, keletkezése ismeretlen, távoli múltba nyúlik vissza, nem megjelölhető pontba – ha egyáltalán értelmezhető ebben az összefüggésben a keletkezés fogalma. Életének korábbi szakaszai csak részben rekonstruálhatók, időben távolodva pedig még homályosabb a kép; a múlt-mozaik hiányos emlékeit a fantázia pótolja, tölti ki. Hogy hány generációnak fog még élettérként szolgálni, hogyan alakul át, nem tudható, tehát jövője szintén ismeretlen. Az időbeni város a végtelen múltból jön és a végtelen jövő felé tart.

A város múltjáról és jövőjéről, azaz időbeli létéről vannak empirikusan tapasztalható bizonyosságok vagy képzetek, az ember mégis – szűkebben – a városi idő állandó jelenében kényszerül élni, élettere az „örök létező" mítoszával veszi körül. Vajon milyen kapcsolat áll fenn a városi időiség ilyen felfogása és a szubjektum halhatatlanság-tudata között? Az a tény, hogy az individuum ennek az univerzumnak alkotója, befolyásolja-e időérzékenységét? Ha az egyén a városi mikrokozmoszt örökkévalónak képzeli el, és mivel ennek a világnak alkotóeleme, szerves részét képezi, ezért „halhatatlansága" léte fundamentumából adódik. Meglehet, ez a mítosz mindig is szorosan kapcsolódott a városi mikrokozmosz-tudathoz, előzményeit megtaláljuk pl. az ókori egyiptomi városban.[7] A világkép alapja az isteni tulajdonságokkal felruházott fáraó, az általa megtestesített isteni hatalom – az egyiptomiak ebből kiindulva határozták meg önmagukat. „Ha a fáraó halhatatlan, akkor végső fokon, azonosulás révén, az egész közösség is az" – vélték (Mumford, 1985:64). A modern nagyvárosi kontextusban ez az *azonosulás* azt jelenti, hogy a mindennapok sodrásában a városlakó *feloldódik* az „Örök Város" időbeli folytonosságában.

A mikrokozmosz-tudatban a nagyváros időben és térben végtelen kiter-

jedésű, ezért az individuum a városi életteret az univerzummal azonosítja – mindezt persze tudat alatt teszi. A határnak, mint fizikai vagy szimbolikus tértagoló elemnek nincs szerepe, pontosabban nem is értelmezhető a „városi mikrokozmosz", mint *idea*, imaginárius konstrukciójában. Ti. a végtelenség az univerzum lényegéhez tartozik, csak azáltal terjedhet ki mindenre, hogy az maga az *egész*, ha lehatárolt lenne, az egy külső nagyobb rend létezését feltételezné, egy makrouniverzumot, mely ismeretlenségével a lét bizonytalanságába sodorna a mindennapokban. A mikrokozmosz-tudat

tehát egzisztenciális védőhálóként funkcionál. Az így birtokolt tér egyben a végtelen szabadság lehetőségét ígéri (vö.: halhatatlanság), ugyanakkor az abszolút szabadság egzisztenciális dichotómiája következtében el is bizonytalanítana a belevetettség érzetével, ha a városi tudatot nem formálnák további képzetek, szabályok, szokások stb. Ez azonban már egy másik dolgozat tárgya.

A városi mikrokozmosz-tudat kulturális képződmény, melynek keletkezése nem egyetlen társadalmi csoporthoz, szubkultúrákhoz köthető, hanem valamiféle egyetemes emberi, kognitív és affektív alapú ontológiai gondolkodás eredménye. Azonban identitás-alapja mintákban, normákban hagyományozódik, viszont a klasszikus értelemben vett politikai szocializáció nem terjed ki erre, úgyhogy a város az emberi élet hátterében lévő tudatmódosító és szabályozóerőként van jelen, melynek hatását a társas viszonyok, közösségek, intézmények stb. természetesen tovább árnyalják és módosítják.

Az előzőeket kiegészítve, lényeges elmondani még azt, hogy ez a tudat (képzet, idea) nem csupán a nagyvárosi fizikai léttér és a városlakó élménye közötti kapocs, hanem ahogy az egyén a valós városnak is alkotóeleme, úgy a mikrokozmosz-tudatnak is szerves része, az emberhez „önmaga hordozójaként tartozik" (Assmann). A várost úgy gondolom el, hogy abban én is benne vagyok, mert a várost én gondolom el, és minden további észlelésnek és értelmezésnek ez a sarokköve, posztulátuma. Így tehát lehet saját „tulajdonom", énem kiterjesztése, virtuális valóságom metafizikai háttere, megismerési és átélési folyamatom szubjektív rendszere.

A tér tagolása

Az embernek alapvető törekvése, hogy rendet vigyen az őt körülvevő világba, fizikai, szimbolikus tértagolás, térbeélés által, ezzel mintegy univerzumot teremtve a káoszból, birtokba véve, kisajátítva, személyes tartalommal megtöltve azt.

Mielőtt áttekintenék néhány, a mai városban megtalálható térszervező elemet, megemlítenék egy olyat, mely korábban elválaszthatatlan volt a városi univerzumtól, ám néhány évszázaddal ezelőtt a civilizáció, illetve urbanizáció fejlődésével eltűnt.

A város biztonsággal, menedékkel, zárt mikrouniverzummal összefonódó jelentése kapcsán talán érdemes kitérni a premodern városok egy jellegzetes elemére, a városfalra, ami az ősvárosoktól kezdve egészen a XVIII–XIX. századig állt. Ezeknek az építményeknek nem egyszerűen katonai-védelmi feladatuk volt, hanem multifunkcionális (szakrális, közigazgatási, politikai, katonai, esztétikai, társadalmi-megkülönböztető) szerepet töltöttek be a város életében. Egyrészt kollektív szerkezetet biztosítottak egyértelműen elhatárolva a várost a vidéktől, egyúttal meghatározva a városlakó és kívülálló identitást. Összefogta, és az uralkodó hatalma alá vonta a városlakókat, azaz szimbolikusan kijelölte a királyi, vagy autoriter hatalom terét.

Az erődítési, védelmi, ellenőrzési, szimbolikus-hatalmi funkciókon kívül legalább ilyen fontos volt vallási-azonosulási, hiedelmekhez, mítoszokhoz kapcsolódó jelentése is, sőt, meglehet a fal ilyen szerepe minden másnál korábban jelent meg (Mumford, 1985:41). A városfal szellemi határvonalat képezve „megóvta a falakon belül élőket az őket körülvevő zűrzavartól és alaktalan rossztól", az emberi világ, az „univerzum"[8] körülkerítésével sikerült megvédeni azt a gonosz szellemektől és démonoktól. Ez egy olyan rituális aktus volt, mellyel a várost kiemelték a profánból, és szent hellyé avatták. Hogy megerősítsék e szent hely védelmét, elriasszák az árnyékvilágot (és az igazi betolakodókat) a fal kapuit monumentális, félelmet, tiszteletet keltő ábrázolásokkal díszítették.

Tehát a városfal eltűnésével a városi tér és mikrokozmosz egyik fontos szimbolikus, egyben fizikailag is létező mitikus védelme omlott le. De vajon mi védi meg ma az ember alkotta univerzumot a külső, idegen világgal szemben? Mi képezi ma a városi kozmoszt védő „szellemi határvonalat"? Mi váltotta fel ezt a modern nagyvárosokban?

Az ókorban már volt rá példa, hogy az ember korlátlan hatalmának képzete feleslegessé tette a városfalak nyújtotta védelmet. A Római Birodalom fénykorában „az ősi falakat málladozni hagyták, vagy figyelemre sem méltatva azokat a birodalom városainak továbbépítése során, gyakorta fal nélküli új városokat is emeltek. A birodalom idején a városok alapítása óta talán első ízben villanhatott fel a nyugati világ emberében egy pillanatra, vajon milyen is lenne egy teljesen nyitott

világban élni, amelyben mindenütt törvény és rend uralkodik..." (Mumford, 1985:198).

Napjainkra állandósult volna ez a képzet? A modern világfelfogás értelmezhető úgy is, hogy a mindent befogó expanzió, a korlátlan, mindenre kiterjedő emberi hatalom illúziójába ringat. Ezek szerint már annyira eluralkodott volna az ember mindenhatóságáról alkotott hite, hogy már nem tart külső fenyegetéstől? Nem fél az ismeretlen káosztól? Megtalálta helyét, vagy éppenséggel meghódította az egész világot?

A következőkben kiemelnék a városi tér strukturális elemei közül néhány olyan szignifikánst, amelyek – objektíve – lényeges szerepet játszhatnak a városon belüli eligazodásban, fix pontjait adják a valós és a fejünkben létező virtuális városnak, többek között orientáló, koordináló szerepükkel. Jelentőségük természetesen emberenként, csoportonként eltérő, más-más súlyozással szerepelnek az egyéni mentális térképeken, ahogy privát és közösségi emlékek, élmények, jelentések tapadnak hozzájuk.

(...)

ATTRIBÚTUMOK

A város sajátos élményét három alapvető *attribútummal* lehetne leírni, eszerint hatása *többszörösségéből,* masszív, *nehézkedő* állapotából és *perpetuum mobile,* örökmozgó létéből származik.

Többszörösség

Többszörösség fogalmán az egyént, mint mértékből kiinduló viszonylagosságot, arányt értek. A jelenség térben többszörös, azaz meghaladja az egyén fizikai kiterjedését, méreteit; időben többszörös, azaz meghaladja az egyén élethosszát vagy állandó jelenidejűségét. Illetve van egy nem tér- és időspecifikus észlelés: az individuum egyedi, „egyetlen és megismételhetetlen" identitásával szemben álló sokaság tapasztalata.

A többszörösség talán a város legsokkolóbb tulajdonsága. Mikor a városról mint normarendszerről beszéltem, méretei és arányai tudatbefolyásoló hatását taglaltam, itt hasonló összefüggésről van szó, de más megközelítésben. A többszörösséget vizsgálva az egyén perspektívájából, észlelő, érzékelő, értelmező cselekvéséből indulok ki. Mi az az alapvető élmény, amivel a nagyvárosban szembesül? Az, hogy szinte minden jelenség mértéke meghaladja az individuum „természet adta" léptékét. Az elsődleges – vizuálisan szembetűnő – többszörösség, pl.: az épületek méretei (méretarány), sűrűsége, egyes épületek és terek *monumentalitása.* De a nagyvárosra általában jellemző a felfokozott képi ingerek (illetve ezekhez kapcsolódó auditív hatások) jelenléte, a látványon belül a méretek, arányok, színek, kontúrok, távolságok, mozgások, tárgyak *sokfélesége,* tehát általában a képi elemek nagy száma és változékonysága. Mivel nem kapunk áttekintést fizikailag a városról, az utcák egymásutánisága, a csak részletekben előbukkanó horizont „fokozza a város nagyságáról nyert képzetet".[9]

A tér által meghatározott további élményszerű jelenségek a magas népességszám, népsűrűség, heterogenitás stb. Absztrakt dimenzióban, pl. az emberi, társadalmi tevékenységet polarizáló rengeteg intézmény, a szolgáltatások sokfélesége, az egyéni, közösségi kapcsolatok nagy száma. Ettől a felfokozott „abszurditástól", a mennyiség attribútumának radikális jelenlététől a város hatása ténylegesen *drámai.*

A város időbeli kiterjedése is többszörös, azaz létezése túlmutat az egyén élethosszán. Megmutatkozik ez a városépítészet ideáján keresztül is, „...minden nemzedék az általa eszményinek ítélt formákat és ábrázolásokat hagyhatta hátra: szentélyeket, templomokat, palotákat, szobrokat, képmásokat, feliratokat, olyan faragott és festett beszámolókat a falakon és oszlopokon, melyek kielégítették az ember ősi vágyát, hogy halhatatlan legyen, s hogy jelen legyen a következő nemzedék tudatában" (Mumford, 1985:74).

Az idő jelenléte ennél autentikusabb formában is érzékelhető, mégpedig a pusztuló házak lehetséges üzenetében. Az épületek állagromlása – különösen történelmi városrészekben, ahol a szimbolikus-történelmi tartalom növeli az épület, hely jelentőségét – a városi térben különös hatásával folyton az idő múlására emlékeztet, annyira, hogy látványuk szinte személyesen érint meg azzal, ahogy saját halandóságunkra figyelmeztet.

Fontos megkülönböztetni a restaurált, *újjászületett* régi épületeket, tereket, városrészeket, melyek archaikussága nem ennyire szuggesztív, inkább csak szimbolikus-történelmi jelentésük válik dominánssá. Az eredeti kivitelükben álló épületek archaikussága kézzelfoghatóbb. Nemcsak egyszerűen múltat, hanem távolabbi múltat idéznek, olyat, aminek „kezdetét" egyes generációk nem is ismerik, így ezek az épületek, mintegy az idő monumentumaiként nehézkednek ránk a városi jelenben.

Paradox módon azzal, hogy az omladozó épület esztétikai jelentést kap (vö.: múlandóság jelképei), a pusztulás folyamata is átalakul, absztrakt értelemben kimerevedik, megáll. Nem a foszlás folyamata, hanem az adott pillanatban rögzített – örökkévalónak tűnő – látvány lesz fontos, ezáltal válik az objektum ikonná.[10]

Emellett létezik még a város térbeli elemeinek időbeli, szimbolikus-történelmi megkülönböztetésének intézményes formája, a reprezentatív *emlékhelyek,* amik szignifikánsan ki vannak emelve a sokaságból. Ezek a városlakók egyes csoportjai számára identitást meghatározó jelentéssel bírnak, mondanivalójuk, tartalmuk tudatosul az emberekben, ellentétben a fent leírt „névtelen" épületekkel és terekkel.

A városban jelen van a jövő is bizonyos értelemben: a jelen és múlt viszonyának észlelése előrevetíti a lét folytonosságát a jövő felé az idő-kontinuumban. Az egyén az adott élettér,

környezet – makro-szinten: város – adottságainak figyelembevételével vetíti előre tervezhetően létét a jövőbe. Az idő többszörössége azt is jelenti – vulgárisan fogalmazva –, hogy a város túléli az egyént, sőt még ki tudja, hány generációt.

Összefoglalva tehát az időbeli többszörösséget, az idősíkok árnyalt rétegeinek párhuzamos, egymásra épülő jelenléte jellemzi a várost. Egy fantáziát valósít meg, az időutazás vágyát, nosztalgiát a meg nem élt korokba azzal, hogy materializált formában, eredetiben ott hagy a régi időkből egy szeletet, egyben arra figyelmeztetve, hogy az örök jelen tapasztalata csupán kényszerű érzékcsalódás. A városi lét időisége a *létezők* állagromlásának és a *lehetségességek* konstruálásának egymást átható folyamata, a múlt (pusztulás) és a jövő (re- és megkonstruált) építménye egyaránt (A. Gergely).

Míg kistelepülési környezetben a fizikai méretek, kiterjedések, a kapcsolati háló mérete átláthatóvá tette az egyéni életteret, addig a nagyvárosban ennek befoghatósága, feldolgozhatósága a biztonságérzet elvesztésével fenyeget.[11] A mikrokozmosz-tudatnak ezért különösen nagy kognitív és egzisztenciális funkciója van: az egyén számára a már áttekinthetetlen fizikai, intézményes struktúrák, kapcsolat- és viszonyrendszerek összességét egy rendet, logikát, értelmezési alapot jelentő képzetbe sűríti, ezzel a város-szövevény szabályozottsága, összefüggésrendszere az *Én* számára is felfoghatóvá válik. Minél komplexebbé kezd válni egy város – növekszik, polarizálódik, szegmentálódik, strukturálódik stb. –, úgy egyre fontosabb lesz a város ideájának integráló szerepe a városlakó tudatában. Az idea, képzet a valóság komplexitásának növekedésével arányosan absztraktabbá válik, lévén az individuum egyre kevesebb biztos információval, ismerettel rendelkezik a valódi környezetről, ezt az információs űrt pedig a képzelet tölti ki. Ennek következtében nagyobb szerepe lesz a jelzéseknek, rítusoknak, képzeteknek, szokásoknak, rutinoknak a mindennapokban való közlekedésben, hogy eligazodjunk az elemek sokaságában, legyőzzük azok többszörösségét.

A város számos érzékre ható ingerek tömegével egy többrétegű textúrát alkot, megbonthatatlan sűrű szövetet, melyben az elemek sokfélesége mégis értelmezhető – vagy legalábbis elfogadható –, a mikrokozmosz-tudat ezért egy hatalmas kontextust is jelent.

Nehézkedés

A város, helyéből elmozdíthatatlannak, rengetege megváltoztathatatlannak tűnik; egyes részei ugyan változnak, de valamiféle alapstruktúra, arculat állandó marad.

Egészében a város a kiterjedt *fizikai tömeg* látványát nyújtja, ahogy rendíthetetlenül áll, kiszorítva magának a helyet a természeti környezetből. Nehézkedése oly masszív, koherens és olyan nagy területre terjed ki, hogy akár távoli perspektívából, akár belülről, képes az önálló univerzum képzetét kelteni.[12] A *nehézkedés* szorosan kapcsolódik a többszörösséghez; nehézkedése csak az épületek, utak, terek nagy száma, sűrűsége által lehet ilyen látványos. Az elemek szoros egymásutánisága, *tömörsége* megbonthatatlan textúrának tetszik, ahogy az épületek egymásra vagy szorosan egymás mellett helyezkednek el, az utcák szélességében az aszfalt faltól falig terjed, az utak pedig egymásba kapcsolódnak, így szinte az egész város egy hatalmas összefüggő felületet alkot. És ez a tömör tömeg óriási nyomást fejt ki, és mindezt „időben" teszi, azaz már régóta nehézkedik, és sokáig fog még nehézkedni.

A nehézkedésnek alapvető szerepe van a városi mikrokozmosz-tudat állandó megerősítésében, biztosítva arról az egyént, hogy világképe szilárd, örökkévaló, fix pontokra épült. „Még látszólagos időtállósága, az, hogy megszentelt épületei nem parasztviskók módjára omladoztak, ez is csak tovább közelítette a várost ahhoz az örök mintához, melyet az embernek a világmindenségről alkotott egyre bővülő tudata olyan vonzóvá tett" (Mumford, 1985:73).

Perpetuum mobile[13]

A város különböző rendszerek rétegződéséből, relációjából áll össze, és mindegyik legalább egy dependenciális kapcsolatban áll egy másikkal. Ezért bármilyen elemi cselekvés mozgásba hoz legalább egy másik rendszert is. Ez a mozgás adja a város dinamikáját. Minél strukturáltabb egy város hálója – amit az elemek számának növekedése, ergo a kapcsolatok növekedése okoz –, annál több mozgás jöhet létre adott időben, ami fokozza a dinamikát. A rendszerek közötti kölcsönhatást persze a köztük lévő átvitel minősége tovább árnyalja.

A város legtöbb rendszerében jelen van – egyetlen öntudattal rendelkező elemként – az ember. Az ő döntései a „végső mozgatók", a fő, elemi indukátorok, és mivel az emberi lét cselekvések sorából áll, míg ember van a városban, a mozgás állandó és folytonos.

A mozgás jellemzője tartama is. Az örökmozgó állapot mint időbeli folyamat azt jelenti, hogy a kezdőpont és végpont egyaránt nem értelmezhető. Ha pedig időbeli folytonossága korlátlan, akkor ez az attribútum, az adott rendszer *örökkévaló* létének képzetét erősíti.[14]

„A mozgás kifejezheti a mozdulatok rögzített és változatlan rendjét is, s e rend éppenséggel azt célozhatja, hogy rutinmozgásként irányítson egy állandó szituáció" (Burgess, 1973:157). Ez a szituáció a városi lét, ami mozgások sokaságát jelenti. „A rutin mozgás tipikus kifejezése a munka." A munka, azaz általános értelemben véve a *cselekvés* mint mozgás tartja fenn a várost. Az egyén úgy lehet egy rendszer, a város – azaz egy rend és értelem által működő világ, kozmosz – szerves része, ha törvényei szerint él, cselekvést hajt végre, azaz munkát végez. Az egyén az örökkévalóság (a városi örökkévalóság) képzetében a mindennapok, azaz a *tevékeny lét* során oldódik fel.

A városban az elemek közötti összefüggések és törvényszerűségek, a köztük létrejövő kölcsönhatások, viszonyok adnak értelmet egymásnak (önmagában semmi nem értelmezhető, csak valamilyen kontextusban). A kölcsönhatás a mozgás, azaz valamilyen cselekvés következményeként jön létre.

A város nehézkedéséhez és perpetuum mobile-érzetéhez elpusztíthatatlan volta is hozzájárul. Történjen bármi egy várossal, legyen szó a legsúlyosabb csapásról, soha nem hal meg. Elnéptelenedhet, de valakik mindig maradnak ott, az „elüldözöttek" körül is mindig vannak visszatérők. Elpusztíthatatlan. Mumford néhány legendás városrombolás áttekintése után hozzáteszi: „Az együttműködés és az érzelmi kapcsolat pozitív erői azonban újra arra késztették az embereket, hogy visszatérjenek az elpusztított városok helyére..." (Mumford, 1985:58). És ha ember van, akkor van mozgatóerő, amitől él, működik a város.

A városi mikrokozmosz-képzet percepcióra, értelmezésre ható integráló szerepe az, hogy bármennyire nyomasztó a város többszörössége, sokfélesége, az ingerek sokaságának feldolgozhatatlansága, nem a káosz érzése uralkodik el az egyénen; tudatában ott van a megnyugtató képzet, hogy minden egyes jelenség valamiféle rendszerbe kapcsolódik, olyan világ része, melyben rend és értelem uralkodik.

AZ ÉPÜLETEK METAFIZIKÁJA

A város mint tömeg

Az ember és városi környezet kölcsönhatásának Canetti holisztikus szemléletű monográfiájában[15] alapvető szerepe van. A tömeg primer viselkedésének bemutatása kifejezetten térspecifikus szemléletű, vagy legalábbis azt ilyen környezetben ábrázolja. Város a tömeg jelenségétől elválaszthatatlan, a *tömeg* a város sztereotípiája. Bár az emberek kritikus számban való előfordulására itt van a legnagyobb esély, nem feltételezik egymást kölcsönösen.[16] A következőkben arra szeretnék rávilágítani, hogy nemcsak a városok utcáin és zárt tereiben találkozhatunk az emberek tömegjellegű csoportulásaival, hanem a város – mint térbeli képződmény és emberi aggregátum –, maga is ezzel definiálható tömegjelenség.

Szemügyre véve a város térbeli elrendeződését, látható, hogy orientáltsága, tájolása koncentrikus, egy origó felé tart. A központhoz közelebb egyre sűrűbb lesz az épületek és emberek sokasága, a rendelkezésre álló tér szűke miatt az épületek már csak felfelé terjeszkedhetnek, torlődnak. Legyen bármilyen nyomasztó ez a zsúfoltság, elviselhetetlen a forgalom, a légszennyezettség, a zaj, a kavalkád, az emberek (az építési vállalkozók, a szórakozni vágyók, az alamizsnáért könyörgők, az autóval „valahova" sietők stb.) mégis a centrum fele törekszenek. Úgy tűnik, céljuk az a pont, „ahol legsűrűbb a sokaság" (Canetti, 1991:14),[17] azaz a legszűkebb értelemben vett belváros. Ezt az irányt sugallják a főutcák, sugárutak, körutak, ahogy a központból sugárszerűen futnak ki.

A város ezen jellegzetességei többnyire megfelelnek a Canetti-féle tömeg- modellnek. A városi népesség és fizikai környezete nemcsak a szóhasználatban alkot *tömeget,* hanem ténylegesen, *egészében* is egy definiálható egységet alkot, ami leírható úgy, mint természettel rendelkező, *tömegszerű entitás.* Canetti szerint, a *sűrű* tömeg eszményi esetében mindenki egyforma lesz, feloldódik a tömegben. A máskor szegregáló különbségek időlegesen megszűnnek, jelentőségüket vesztik, ezzel mindenki egyenlővé válik a többivel. (Persze, a résztvevők önmagukban tudatában vannak egyediségüknek, másoktól megkülönböztető sajátosságaiknak.) A belvárosban, a főutcára jellemző sokféleség jellemzésénél elhangzott, hogy olyan városi térről van szó, amely nagy jelentőséggel bír mindenki számára, ezért a legtöbb ember birtokolni kívánja. Az adott térhez való hasonló viszony az, amitől homogénnek nevezhető absztrakt értelemben ez a tömeg, mindenki sajátjának érzi, használni akarja, mindenki szá-

mára ugyanolyan fontos. De egyenlők abban az értelemben is, hogy egyaránt egy város polgárai, kívülről nézve egyenrangú polgárai ugyanannak a városnak, és ugyanolyan igényt tartanak arra, hogy itt éljenek, mint bárki más. Az egyenlőség állapota híján nem is beszélhetnénk tömegről: „Tömeggé ez az egyenlőség tesz".

„Ilyenkor hirtelen mintegy *egyetlen testben* zajlik minden". A test a lüktető város, melynek ütőerei a körutak, sugárutak, találkozóhelyek, csomópontok, kereszteződések. Az egyén ebbe az áramba akar bekapcsolódni, melylyel fizikailag átélhetővé válik a „rendszerbe tartozom" élménye, megismételve a korábbiakat, miszerint a (mikro)kozmoszban – tehát rend, értelem által áthatott világban – való lét tudata a legalapvetőbb egzisztenciális igénye az embernek. Csak így érezheti azon képzetét szilárdnak, biztosítottnak, hogy létezésének értelme van.

„A tömeg első és legfőbb tulajdonsága az a törekvése, hogy növekedjék." A várost mindig is vonzó, magnetikus ereje jellemezte, ami folyton arra késztette a falusi embereket, hogy elvándoroljanak addigi élőhelyükről, és a városban telepedjenek le.[18] A XX. századra ez a tendencia drasztikusan felgyorsult és óriási méreteket öltött, ami jelenleg globálisan az egyik legégetőbb problémát jelenti a civilizáció számára. A legkülönfélébb embercsoportok a fizikai, életmódbeli, identitásbeli kihívások ellenére, a jobb megélhetés reményében folyamatosan áramlanak a nagyvárosokba,[19] ezzel egyre inkább fenyegetve az Edward T. Hall által „kiborulás"-nak nevezett jelenséggel, amit ő már a hetvenes években vészjóslóan emlegetett.[20] Tehát a városok telhetetlenek, mohóságuk nem ismer határt, egyre több és több embert fogadnak be, ezzel kiszolgálva a tömeg igényét a növekedésre. Megelőző korokban a várfal sem jelentett fizikai gátat a terjeszkedéshez, növekedéshez, a körülkerített várost a vármezőn egyre szélesebb lakógyűrű fogta körbe.[21]

A tömeg feltűnő tulajdonsága, hogy *pusztít,* felszámolja a növekedését, terjeszkedését korlátozó határokat, útjában álló korlátokat. „A tömeg legszívesebben házakat és tárgyakat pusztít el." Ha a belvárosban már nincs üres ingatlan az új irodák, üzletek, lakások építéséhez, a betelepülők „elraktározásához", akkor a régi épületek bontásával, esetleg egész negyedek lerombolásával biztosítanak helyet az új térfoglalóknak, hogy még több, nagyobb, magasabb, még több ember befogadására alkalmas épületeket építsenek. Ha a belváros már lakhatatlannak bizonyul, akkor a város környékén lévő megmaradt természet lerombolásával új lakóövezeteket hozhatnak létre. Tehát kétség nem fér hozzá, hogy a pusztítás szenvedélye a városnak mint tömegnek is sajátja.

A város mint tömeg, úgynevezett *nyílt tömeg,*[22] azaz „szabadon átengedi magát növekedési ösztönének", „nem érzi vagy látja világosan, hogy *mekkorára* nőhet. (...) Mérete nincs megszabva: végtelenné akar nőni, és ami ehhez szükséges, az még több, és még több ember". A végtelen növekedés víziója materializálódik a hatalmas konurbációk kialakulásában, amikor a városok terjeszkedésükkel a vonzáskörzetükben lévő településeket is bekebelezik. A város a térbeli dimenzión túl, gazdasági, politikai hatalmának kiterjesztésével, továbbá a média birtoklásával minden eddiginél távolabbra nyúlik ki. Univerzális tömeg képzetét dédelgeti, ahogy kultúráját, életmódját sugározza szét más településekre, országokra, földrészekre.[23] Ez az erőfeszítése több szimbolikus hatásnál, valóban függő helyzetbe hozza a városon kívüli populációt, társadalmakat, szinte bekapcsolva azokat a fizikai város életébe: „...a város nemcsak a modern ember lakó- és munkahelye, hanem egyben a gazdasági, politikai és kulturális életet ösztönző és ellenőrző központ is, amely vonzáskörében tartja a világ legtávolabbi pontjait is. Ily módon egyetlen kozmosszá formálja a világ különböző tájait, embereit és tevékenységeit" (Wirth, 1973:42). A város ezzel elérte, hogy sikerült gigantikus méretű – virtuális – tömeget létrehoznia.

Canetti tömeg-definíciójának van még egy kritériuma: a tömegnek mindig *célja van.* A cél a város által nyújtott javakban való részesülés, ami lehetővé teszi a jobb életszínvonalat, nagyobb esélyt biztosítva a fennmaradásra. A város a kényelmes élet, a biztonságos léttér mítoszával befolyása alá von.

A városba áramló emberek, az új letelepedők, amellett, hogy táplálják a tömeget, egyben fenyegetik is annak létét, hisz az egyre közelebb kerül a kiborulás pillanatához, ami jelenlegi koherenciájának, méretének felbomlását jelenti. A kritikus ponton a lakosság egy része kiköltözhet a városból, tömegesen hagyhatja el a sűrű sokaságot. A város, hogy megakadályozza a széthullást, biztosítsa a tartósságot, azaz megóvja lakóit tömeg-identitásuk gyöngülésétől, számos erőfeszítést tesz. Elsősorban intézményeken keresztül konszolidálja a fennálló állapotot, ez az a sokféle erőforrás és rendelkezésre álló különböző szolgáltatás, ami miatt annyival előnyösebb városban lakni. A kötődést szokásokon, életformákon, jó megélhetési lehetőségek ígéretén, a biztonságot nyújtó mikrouniverzum képzetén keresztül tartósítja. Folyamatosan törekszik az általa sugallt kulturális minta, értékrendszer, áruskála befolyásának, hatásának megerősítésére, amit nagyrészt a médián keresztül ér el.

A városi tér szakrális jellege

Elias Canetti *Tömeg és hatalom*[24] című munkájában számos, úgynevezett tömegszimbólumról beszél. Ezek metaforák, bizonyos természeti[25] jelenségekben a tömeg jellemzőit véli felfedezni, alakjuk vagy viselkedésük az emberi tömeg képzetét kelti. Úgy gondolom, hogy bár számos megkötéssel, de a város is – mint térbeli, esztétikai jelenség – egy ilyen tömegszimbólum, ami elsősorban abból az attribútumából következik, amit többszörösnek neveztem. A városi tér *tömeghatását* az épületek és más városi fizikai elemek sűrű elhelyezkedése, sokfélesége, kiterjedése, zárt egészt alkotó együttese, formációja hozza létre. Természetesen a terek, épületek önmagukban nem értelmezhetők, mindig mögé képzeljük az emberek csoportját; értelmük, jelentésük elválaszthatatlan az embertől. A város ezért tekinthető sajátos tömegszimbólumnak.

Kilépve az ajtón, a városi épületek tömegként fordulnak a szemlélő felé, minden épület egyedi, ugyanakkor egy sokaságot alkot, az *épületek tömegét.* Ebben a viszonyban van valami személyes – eltekintve a hozzájuk kapcsolódó privát és közösségi élményektől, emlékektől, funkcióktól –, önmagának a látványnak van szakrális jellege, szinte felélednek az épületek és terek. A pusztával összevetve ez a zárt és sűrű antropomorfizált tömeg biztonságot nyújt, védettséget, menedéket jelent, ezért a máshollét hiányérzetet vált ki, és a ragaszkodásban erősít meg. Ugyanakkor ez a tömeg lehet nyomasztó, elnyomó, leigázó, korlátozó is, ezzel elvándorlásra, menekülésre késztetve a városlakót.

A város sajátos tömegszimbólum, mert nem természeti jelenség, az emberi tömeg hozza létre. A tömegszerű hatást tovább erősíti a tényleges emberi tömeg, akár valóságos, akár az épületek mögé gondolt jelenléte.

Budapest

Természetes és épített környezet

A „feldolgozhatatlanban" való közlekedés élménye több mint sokkszerű, például a vizuális ingerek által kiváltott hatás, annak megtapasztalása, hogy az épület mérete többszörösöm, és ezeknek a hatalmas óriásoknak tömege vesz körül, magába zár. Ez az élmény lehetne akár rémisztő és félelmetes is, azonban a tudat máshogy reagál, válaszként képzeteket alkotott, meglévő ismereteihez, emlékeihez próbálja idomítani az értelmezést.

Bár az épületek nem természeti elemek, nem egy misztikus teremtés, fejlődés eredményei, hanem az ember által létrehozott tárgyak – tehát eredetük ismert –, mégis önálló életet élnek, létezésük elszakad ettől a ténytől az emberi tudatban. Nem véletlen, hogyha elképzelünk, felidézünk egy várost, vagy városrészt, először mint épületek tömege jelenik meg előttünk, majd csak ezt követően tűnnek fel benne az emberek. Az épületek szuggesztív jelenlétének következménye, hogy szinte személyiségként vannak jelen, elvonatkoztatunk attól, hogy emberi alkotások, és különleges jelentéssel ruházzuk fel őket, ezzel valójában szakrális jelleget kapnak, mint statikus monolitok,[26] nagyméretű bálványokhoz, ülő Buddhákhoz hasonlatosak.

Azt gondolom, hogy ilyen értelemben az épületek közel kerülnek a természetes, autonóm léthez. Ennek következménye, hogy természetes és épített környezet nem határolódik el élesen, hisz a természetet is valamiféle *egész* személyiséggel ruházzuk fel („élő természet", Földanya), megszemélyesítődnek, akár az épületek. Hogyan fogalmazható meg mégis a két minőség közti különbség? A lényegi különbség az, hogy az épületek és terek a városi lét univerzumának szerves alkotóelemei, egy *ismertebb* világ részei, míg az örök rejtélyes és kifürkészhetetlen természet az urbánus viszonyok között eltávolodott az ember mindennapjaitól, így világképétől is.

A szentély

Canetti az erdő mint tömegszimbólum jellemzésében ezt írja: „...az erdő az áhítat példaképe... Az erdő a templomi érzés eleje: a templom majd oszlopok és pillérek között Isten elé állít" (Canetti, 1991:85); ezt továbbgondolva talán nem hat túlzó költői hasonlatként, ha azt mondom, az épületek rendezett egymásutániságának – az épületek erdejének – szintén van némi templomi jellege. A többszintes épületek oszlopcsarnokhoz hasonlóan sorakoznak, azonos irányba néznek, egyfelé vezetnek, orientálva a járókelő tekintetét. Az utca maga az irány. A házak falai úgy határolják el a szabad kilátást az ég felé, úgy szűkítik le a perspektívát, ahogy a katedrális tekintélyt, hatalmat, mindenhatóságot sugalló, égbeszökő falai veszik körül a bent tartózkodó hívőt. A falak kiterjedésének észlelése, az az élmény, hogy az egyén méretének többszöröse, drámai, a döbbenetes hatás megilletődöttséget és áhítatot vált ki. A városban ezt az effektust csak fokozzák a szűk[27] utcák, ahol a mozgástér (azaz a mozgásszabadság) csökken. Az épület magasságához képest keskeny utca megsokszorozza a vertikalitás hatását, az emberi tekintetet függőleges irányba vonzza.

Akár az épület tetejét keressük tekintetünkkel az utcán, akár a katedrális

falának végét nézzük, akár a lombok feletti eget kémleljük, vagy az utca végét fürkésszük, ösztönös cselekvésünk arra irányul, hogy behatároljuk, definiáljuk a teret, fogalmat alkossunk a többszörösség mértékéről. Vajon értelmezhető-e ez úgy is, hogy az adott környezetből való kitörés alternatívájában, elméleti lehetőségében akarunk megbizonyosodni? Mert a menekülés a túlélés feltétele (Virilio), ebben az értelemben pedig a térmeghatározás végső soron a lét kritériuma. Ugyanis egy zárt tér, bár biztonságot nyújt az idegen világ kizárásával, ugyanakkor korlátoz is mozgásunkban. Hogyan

oldható fel ez a dichotómia és látszólagos önellentmondás?

A Canettitől idézett erdőleírás így folytatódik: „Aki erdőbe lép, védve érzi magát, de sem csúcson nincs, ahol az erdő följebb-följebb nő, sem a legnagyobb sűrűség helyén. Ám épp ez a sűrűség védelmezi, ott fönt" (Canetti, 1991:85). Ettől lenne otthonos a város rengetegében élni? Az épületek, utcák és emberek sűrűje ugyanezt a hatást váltaná ki, eltakarja, láthatatlanná teszi a külvilágot? Azzal, hogy perspektívánkban csak egy ismert világ – mikrokozmosz – tárul elénk, és így nem kell tartanunk az ismeretlen fenyegetésétől, biztonságban érezhetjük magunkat.

Visszatérve a templom–város párhuzamhoz, szemügyre véve egy belvárosi utca összképét, az épületfalak mellett feltűnnek más szakrális alkotóelemek is: a kandeláberek és táblák templomi-gyertyatartószerű égbeszökő irányukkal, melyek végén ott világítanak a „halogéngyertyák", a zászlórudak, amiken szent jelképek lobognak. A különféle felületeken reklámok, cégtáblák, közlekedési táblák formájában feltűnő ikonok vesznek körül lépten-nyomon, a nagy hirdetőfelületek, óriásplakátok, mint profán freskók feszülnek a „katedrálisok" falaira. Az épületek és más köztéri tárgyak együttesének, magának a városi tér összhatásának is templomi enteriőr jellege van, ebben egyik legfontosabb eszköz a folytonosság, a szabályos közökben, távolságban sorakozó lámpaoszlopok zsinórja, az egyhangú vertikalitás ereje, általában a vizuális elemek sűrűsége és zárt egysége.

Budapest

A városépítészet nagyon is tudatosan használta a város szentélyszerű, templomi hatását eszközként, az ősvárostól egészen a középkorig. Számos ókori város kialakításában a szakrális szempont (kozmikus leképzés a tájolásban, utcarendszerben stb.) az elsők között szerepelt. A nyugati városokban megjelenő gótikus építészet jellegzetessége, hogy templomi motívumokat alkalmaz más épületeknél is, kiváltképp uralkodók palotáin, vagy a városi életben magas társadalmi státusszal, szimbolikus politikai jelentéssel rendelkező épületeken. Az isteni vagy világi hatalmat jelképező épületeket „...tudatosan úgy tervezik, hogy lenyűgözze a szemlélőt, és áhítatos tiszteletet keltsen benne (...) költséget nem kímélve emelték azokat a templomokat és palotákat, amelyeknek puszta tömege és magasba ívelő vonala az egész város fölött uralkodott" (Mumford, 1985:69). A várost úgy alakítják ki, hogy a fedett, zárt, szűk utcák rengetege mögül feltárulkozó, már önmagában is lenyűgöző építészeti remekként pompázó templom, a váratlanság eszközével a csodálat, áhítat és alázat hatását váltsa ki. Hasonló megfontolásból alakították ki az egyiptomi folyosószerű közlekedőjáratokat is. Ezek néhány, csak az ég felé nyitott szűk udvarából, a kilátás a szabad tér felé egyetlen képre korlátozódott, a hirtelen fényességben elénk tárulkozó piramis látványára.

A térrendezésben, városépítészetben megnyilvánuló monumentalizmus mindenkor a hatalom megnyilvánulásának egyik formája volt, a potencia szimbóluma, ami nemcsak egy uralkodót, diktátort jelképezhet, hanem egy világképet, vallást (Mekka), egy térség gazdasági erejét (Szingapúr) stb., illetve mindezt egyben is (ókori Egyiptom, Róma). A barokk stílusú városrendezési koncepció a terek kiemelésével, sugárutak kialakításával kifejezetten az adott épületegyüttes vagy obeliszk minél drámaibb vizuális, esztétikai hatására törekedett, így még hangsúlyosabbá válhattak a hatalom építészeti megnyilvánulásai.

A fenti művészet- (és politika-) történeti előzményeket összevetve a modern nagyvárosi rengeteg templomi jellegével, azt lehet megállapítani, hogy függetlenül a várostervezői szándéktól, mellőzi-e vagy sem, a város lényegéhez tartozik szakrális hatása, jellege.

Bár a világ deszakralizációjával, a profán felfogás dominánssá válásával a városrendezésből eltűnt a szakrális szempont, egyes épületek tervezésénél még a modern időkben is az ihlet forrását jelentette, és jelenti. Számos épület, funkciójától függetlenül, a katedrális monumentalitásával akarja kifejezni mondanivalóját. Vitzthum és Burns építészek bankok és templomok tervezésében jeleskedtek. Ez a párhuzam elsőre talán meghökkentő, de összehasonlítva a két épülettípus szimbolikáját, látható, hogy mindkettő egyfajta potenciált, hatalmat hivatott kifejezni: a bank pénzügyi stabilitást, tőkeerőt, a templom az isteni hatalom mindenhatóságát kívánja sugallni, az építészetben pedig megtalálták azokat az elemeket, melyek mindkét kontextusban működnek, relevánsan fejezik ki az adott tartalmat.

A városi térérzékelés változása

A város terjedését a tömegkommunikációs rendszerek és a közlekedés fejlettségének mértéke teszi lehetővé (Mumford, 1985:68). Vajon megfigyelhető-e a városi térbeli kötöttségek, a tér szerepének csökkenése olyan technológiai, társadalmi trendek következményeként, mint a telekommunikáció és közlekedés fejlődése, valamint az információs és mobil társadalom térhódítása? Átalakítja-e ez a városhoz, mint élettérhez fűződő viszonyunkat, a városról alkotott képünket?

A modern várost egyszerre jellemzi a tér tágulása és szűkülése. A közlekedési eszközök fejlettsége, a tömegközlekedési- és úthálózat kiterjedése egyre nagyobb területen, relatíve rövid időtartamú utazást tesz lehetővé, a telekommunikációs eszközöknek köszönhetően pedig bármekkora távolságot át tudunk hidalni a másodperc töredéke alatt, a helyek, a különböző térbeli pontok közelebb kerülnek egymáshoz – időben. Az egységnyi idő alatt megtehető távolság növekedése csökkenti az adott tér méretéről alkotott elképzelést, tehát az egyén a városi tér szűkülését észleli. A befogható tér növekedése azt a képzetet erősíti, mintha az átélt, beélt, birtokolt lét-tér ténylegesen azonos lenne a világgal (városuniverzum), magába foglalva minden térbeli pontot.

Azonban ezzel párhuzamosan megfigyelhető egy másik tendencia is. A városi explózió következtében – mely során a nagyváros, fizikai és absztrakt értelemben szinte megállíthatatlanul növekszik, terjeszkedik, „tágul" –, egyre átláthatatlanabbá, definiálhatatlanabbá válik a városi élettér. Az ember és környezet (város) viszonyának meghatározásához rendelkezésre álló információmennyiség növekedése az egyén tudatában egy mindinkább absztraktabb város-kép kialakulásához vezet.

„A képekkel elárasztott világban a látvány csak a részletekre vonatkozik" (Batár, 1999), így a városról alkotott koncepció a valóság fragmentumainak utólag összeillesztett egysége. Paul Virilio töredékszemléletről beszél: „az egység (a folytonosság egységének képzete) áthelyeződött a töredékre, a rendezetlenségre. A töredék visszakapja autonómiáját (...)" (Virilio, 1993:35) – ami azonban képtelenségnek tűnik, hisz az ember az adott jelenség elgondolásában mindig a teljességre törekedett, bármennyire is képzet, illúzió volt ez a teljesség. „Az egyes ember és az egyes társadalmak egyensúlyra törekvései, az állandóan változó természeti, művi és társadalmi környezettel való mitikus *egység*, egyben racionális *egészség* vágya a legrégebbi idők óta része az emberiség kultúrájának" (Vidor, 1979:5–6, kiemelés az eredetiben). A mikrokozmosz-tudat, vagyis az átlátható, beélhető univerzumban való lét érzete egzisztenciális szükségszerűség, más szóval az egyén tudatában élő virtuális kép *egész* lesz, ha az csekély mértékben is fogja a valóságot tükrözni, mert azt erősen redukálva tudja csak feldolgozni.

„Új befogadói stratégiák születnek az érzékek túlterhelése, a jelek és képek keveredésének hatására (...)" (Fejér, 1997:11). Mivel az ember befogadó, feldolgozó képessége nem fejlődik az ingermennyiség növekedésével együtt, ezért eszközévé a leegyszerűsítés, szelektálás válik. A kényszerű felületességből, redukcióból következik egyes információk, jelentések feletti „elsuhanás". Tehát a modern városlakó látszólagos érzéketlensége, közömbössége nem más, mint fokozott kontroll az ingerek, élmények felett, hogy fenntartsa a tudatában leképzett világkép koherenciáját, melyben így nagy szerep jut a képzeletnek.

De nemcsak a tudatunk formálja át a valóságot – és ez jelentősen árnyalja az egész percepciós folyamatot –, hanem, mivel a valóságról hozzánk érkező információ jelentős része is közvetített, így az természeténél fogva is manipulált, ferdített, átalakított.

Hogy a nagyvárosban az információs társadalomnak a mindennapi élet jellegére, az élet szervezésére gyakorolt hatása milyen új szokások, minták kialakulásával jár, és ezek hogyan módosítják a térhasználatot, térfelfogást, térátélést, kisajátítást, már egy másik tanulmány tárgya. További aspektusként merül fel a „másodlagos valóság" (kibertér) és a valós városi tér párhuzamos létezése közti kölcsönhatás.

Összegzés

A szuggesztív – elsősorban vizuális – élmények egész dolgozaton végigvonuló jelenléte a tárgyalt jelenségek fizikai közelségére utal; közvetlen szubjektív tapasztalásukra, ezen ingerek feldolgozásának kényszerérzetére.

Amíg az ember valamitől „biztonságos" távolságra van, nem fenyegeti a szembesülés veszélyérzete, amit a váratlantól való állandó félelem táplál. Azonban, ha például egy szűk térben közel kerül egy jelenséghez, meg kell azt figyelnie, definiálnia kell, hogy megértse saját helyzetét, az Én és a jelenség közti viszonyt, az Én jelentését az új kontextusban.

A természetközeli létet, életmódot szinte mindig idealizálva, paradicsomi állapotként említik, ám antropológiailag egy sokkal veszélyesebb helyzetről van szó, ahol nap mint nap szembe kell nézni a természettel, meg kell vele küzdeni, nemcsak fizikai, hanem

szellemi és mentális értelemben is, mert nem áll rendelkezésre olyan, a valóságban is létező zárt, biztonságos világ, ahova az egyén elrejtőzhet előle, kizárva azt privát univerzumából. Erről az élményről és küzdelemről szól az emberiségnek az a dimenziója, ami embercsoportok ősi rítusainak, mítoszainak, szimbólumainak, hiedelmeinek sorát hozta létre, és éppenséggel a kulturális antropológia kutatásainak fókuszát képzi.

A városi ember képes volt olyan összefüggő, koherens, nagy kiterjedésű zárt világot, mikrouniverzumot alkotni, melyben anyagi, szellemi javak, hiedelmek, mítoszok, képzetek stb. felhalmozásával végleg kirekesztette az idegen, fenyegető külvilágot, sőt jelenleg már ennek az idegen világnak a bekebelezése folyik.

E dolgozat ezen a térfoglaláson, univerzumteremtésen belül azzal foglalkozott, hogy hogyan veszi birtokba a városlakó az épített környezetet a városi térbeli formációk, elemek érzékelése és értelmezése során születő képzetek által. Részben érintve azt is, hogy miként hatja át egymást a (város)építészet és az emberi képzeletvilág. Továbbá, a modern nagyváros komplexitására adott válaszként milyen képzetek születnek a városi térről és objektumairól, hogyan segíti mindez a városban való valós és virtuális közlekedést a mindennapok során, illetve milyen tér-percepciós tudati hatásokat vált ki ember és város viszonya?

Ezek a mitikus képzetek elválaszthatatlanok a modern nagyvárosi ember „deszakralizált" világától is. A képzetek, hiedelmek, szimbólumok változatlanul fontos szerepet játszanak abban, hogy az egyén eligazodjon a világban, strukturálja életterét, egyes jelenségeket kiemeljen, elhatároljon, személyes jelentéssel ruházzon fel, ezzel szignifikánsan megkülönböztesse másoktól; megalkossa a városi mikrokozmoszt.

A kifejtett elméletet tovább árnyalná annak vizsgálata – és ez egyben további kutatások tárgya is lehetne –, hogy hogyan módosul az elmélet kultúraspecifikus környezetben? Az egyes kultúrák, városi csoportok, szubkultúrák a város térbeli érzékelésére vonatkozóan milyen eltérő kulturális mintákkal, mitikus képzetekkel rendelkeznek? Valamint: változik-e a leírt kép egy olyan kertvárosi vagy külvárosi ember tudatában, aki a kommunális szolgáltatások igénybevétele és/vagy munkája miatt „bemegy a belvárosba", összevetve azzal a belvárosban élővel, akinek élettere szinte kizárólag a centrumra korlátozódik? Vajon a szegregátumok mikrouniverzumában milyen szerepe van a városközpontnak, a nagyobb egységhez tartozásnak? Mit jelent a külvárosban élve a belváros és fordítva?

Az empirikus kutatások alapján lehetővé válna a fenti értelmezések relevanciájának, érvényességi kritériumának megállapítása. Mert mindez persze már a városi tér egy további lehetséges olvasata.

JEGYZETEK

1 A való világról alkotott ilyenfajta általánosított, sűrített kép leginkább a művészet és média interpretációiban érhető tetten: az egyértelmű közlés, vagy utalás érdekében a legkarakteresebb jegyeket emeli ki, szükségszerűen sematizál, általánosít, redukál.

2 A Mumford-monográfiában még számos helyen találkozhatunk a város univerzum-metaforájával: 41., 51., 53–54., 71., 73., 133., 165., 199., 265., 518–519. oldalak.

3 Mircea Eliade, 1999.

4 Lásd még Wirth, 1973, 41. oldal.

5 Mumford a város, mint entitás két legfontosabb tulajdonságának „mágnes" és „tartály" funkcióját tartja.

6 Ez a képzet már csak azért is téves, mert valószínűleg az egyén világképe sem teljesen az adott város autentikus létezéséből ered, hanem azoknak a metropoliszoknak a hatása, amelyek a legjelentősebb szereplői a világgazdaságnak és legnagyobb befolyással vannak a médiára.

7 Mumford, 1985, 64., 85. oldal.

8 Mumford ebben a vonatkozásban „a mindenséget magába záró fal" hasonlatot használja. (i. m. 71. oldal.)

9 Mumford idézi Leon Battista Alberti építészt. Mumford, 1985:291.

10 Vö.: Roland Barthes gondolatával, miszerint a mítosz kimereviti a világot (idézi Virilio, 1993).

11 A városi sokféleség, heterogenitás városlakókra gyakorolt szociológiai hatásáról, a kialakított mechanizmusokról lásd pl. Wirth, 1973.

12 Vö.: az urbanisztika „bolygóváros" kifejezésének szimbolikájával: a történelmi város és az azt körülvevő, alközpontokat alkotó kertvárosok szerkezete a Naprendszer metaforájában jelenik meg. Tehát kívülről nézve, a város egészében a környezetétől elváló, autonóm, szinte önfenntartó rendszer.

13 Gausa spanyol építész szemlélete szerint a teljes, a véges, a befejezett, a rögzített a múlté. A város folytonos mozgása, alakulása, formálódása következtében a „folyamatban" látja az új város lényegét (Batár, 1999).
Manuel Castells az információs város kapcsán a „város-mint-folyamatról" beszél (Pintér, 1999).

14 Vö.: a mikrokozmosz-tudat fejezetben írtakkal.

15 Canetti, 1991.

16 Lásd például a csatateret, a törzsi gyülekezőhelyet, melyek várostól független sereglet helyszínei.

17 A következő idézetek forrása: Canetti, 1991:14–16.

18 Lásd Mumford.

19 A 2000. évi népszámlálás szerint New York City elérte a nyolcmilliós lélekszámot.

20 Lásd Hall, 1975.

21 Kivételt jelentenek a kora ókori görög városok, ahol a kolonizációs politikával sikerült kontrollálni a települések terjeszkedését: amikor a város lélekszáma elérte az 5000 főt, a fiatal nemzedék elvándorolt, és új várost alapított.

22 A zárt tömeg lényege, hogy meghatározza azt a teret, ameddig mérete terjedni fog. Ha megtölti az adott teret, lemond a további növekedésről, és határokat vonva maga köré – hogy védve legyen a külső bomlasztó hatásoktól –, inkább annak hosszabb távú fenntartására törekszik.

23 A telekommunikációs technológiák által, a földrajzi határokon átlépő, az egész világra kiterjedő befolyással rendelkező városokról beszél pl. Virilio.

24 Canetti, 1992..

25 Kivétel ez alól a „kincs", amit szintén tömegszimbólumként említ.

26 A Műcsarnokban 2000. tavaszán rendezett kiállításon (Kortárs építészet), egy installációban a város úgy jelent meg, mint óriási monolitikus kőépítmények tömege, s egy biciklivel lehetett benne közlekedni, ténylegesen tekerve a pedált, gyorsulva virtuálisan is, térbeli irányokat tartva-forogva is szabályozható volt a látvány, s. a házak maguk hatalmas betűkből álltak; egy holland képzőművész „Olvasható Város"-a volt.

27 Hogy mi a szűk, azt az utcaszélesség és az épületek magasságának aránya együttesen határozza meg. Azaz a toronyházak árnyékában a hatsávos út is a bezártság érzetét keltheti.

IRODALOM

ASSMANN, Jan: A kulturális emlékezet. Budapest: Atlantisz, 1999.

BAGI Andrea: Térelváltozások – Beregszász 1991–1999. Budapest: MTA PTI, 2000, kézirat, kiadás előtt.

BURGESS, W. E.: A városfejlődés: hipotézisek egy kutatási javaslathoz. In: Szelényi, 1973, 147–160. o.

CANETTI, Elias: Tömeg és hatalom. Budapest: Európa, 1991.

ELIADE, Mircea: A szent és a profán. Budapest: Európa, 1999.

FEJÉR Balázs: Az LSD kultusza. Egy budapesti kulturális színpad krónikája. Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek 48. 1997.

A. GERGELY András: Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában. Budapest: MTA PTI, 1996.

HALL, Edward T.: Rejtett dimenziók. Budapest: Gondolat, 1975.

HANKISS Elemér: Az emberi kaland. 2. kiad. Budapest: Helikon, 1998.

KÁRPÁTI Andrea (szerk.): Bevezetés a vizuális kommunikáció tanításához. Budapest: NT, 1995.

MUMFORD, Lewis: 1985. A város a történelemben. Budapest: Gondolat, 1985.

NIEDERMÜLLER Péter: A város: kultúra, mítosz, imaginció. =Mozgó Világ, 5. sz., 5–17. p.1994.

NIEDERMÜLLER Péter: Az életmód mint a mindennapi élet stratégiája. In: Hoppál Mihály – Szecskő Tamás (szerk.): Életmód-modellek és minták. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Bp. 360–373. p. 1984.

OLSEN, Donald J.: A nagyváros, mint műalkotás. In: Gyáni Gábor (szerk.): Történelmi Figyelő 3. Változás és folytonosság. KLTE, Debrecen. 61–80. p. 1992.

PINTÉR Róbert: A hivatali Web-oldaltól az intelligens város átfogó programjáig. Kézirat, Információs Társadalom és Trendkutató Központ. 1999.

SZELÉNYI Iván (szerk.): Városszociológia. KJK, Bp. 1973.

VIDOR Ferenc (szerk.): Urbanisztika. Gondolat, Bp. 1979.

VIRILIO, Paul–LOTRINGER, Sylvère: Tiszta háború. Balassi – BAE, Bp. 1993.

WILHELM Gábor Egy európai ház. In: A. Gergely András – Fejős Zoltán (szerk.) Tanulmányok a nemzet antropológiájáról. /Tanulmányok Hofer Tamás 70. születésnapjára/. Új Mandátum, Bp. 2002.

WIRTH, Louis: Az urbanizmus, mint életmód. In: Szelényi 1973, 41–63. p. 1973.

ELEKTRONIKUS FORRÁS

BATÁR Attila A hagyományos városról a regionális városig. 1999. http://www.c3.hu/~eufuzetek/1/7-batar.shtml

GIRARDET, Herbert: Cities as superorganisms. http://www.oneworld.org/guides/thecity/

TILLMANN J. A. Ezredvégi beszélgetés Paul Virilioval. =BOCS Fordító, 64. sz. 1999.

Rab Árpád

Szörény

Szocializáció és politikai szocializáció

Munkámban egy nemrég megjelent tanulmánykötet[1] egyik cikkéről írok bővített recenziót. Témaválasztásom oka egyrészt a tanulmánykötet frissessége, másrészt fontossága. A tanulmányokat a francia szakirodalomból fordították, a kötetet a szerkesztők (Szabó Ildikó és Csákó Mihály) Annick Percheronnak ajánlották, a kötet is meghatározó szinten az ő tanulmányaiból áll.

A kötet tanulmányai két nagyobb csoportra vannak felosztva:

- Mi a politikai szocializáció?
- A politikai szocializáció jelenségei.

Én az első csoport tanulmányai közül választottam; azt a cikket, mely talán leginkább az alapfogalmakkal, a politikai szocializáció mibenlétével foglalkozik, s szerzője Annick Percheron.

Annick Percheron: Szocializáció és politikai szocializáció

(fordította Szabó Ildikó)

Ebben a tanulmányában a szerző két alapproblémát vet fel:

- a politikai szocializáció specifikusságának problémája
- a politikai szocializáció, mint jelenség lényegének kialakulási ideje.

Az állampolgárok nevelése, a gyermekek politikai szocializációja, s ennek problémái már az ókor óta kiváltságos helyet foglalnak el a politikai elméletekben, állapítja meg Annick Percheron – az újdonság pl. Platón *Köztársaságá*hoz képest az, hogy manapság empirikusan kutatják a politikai szocializáció jelenségeit.

Van-e egyáltalán tisztán politikai szocializáció?

Legelső probléma a kutatások során sokszor magának a kutatás tárgyának pontos meghatározása, így van ez ebben az esetben is. Nehéz a kutatási területet körülhatárolni, illetve a fogalmat tisztázni. Mindezen feladatok megkönnyítésére a szerző négy elméletet mutat be, először két szélsőséget, ezután pedig két olyan elméletet, melyek a két szélsőség összebékítését próbálják meg.

a.) Amerikai funkcionalisták a politika értelmezését leszűkítik, társadalmi interakciók speciális esetének tekintik. A társadalmi kapcsolatok összességének lényegét az erőviszonyokkal, a hatalom gyakorlásához tartozó státuszokkal és szerepekkel, valamint a

1. Annick Percheron: Szocializáció és politikai szocializáció. In: *A politikai szocializáció. Válogatás a francia nyelvterület szakirodalmából.* Szerk: Szabó Ildikó és Csákó Mihály, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1999.

döntéshozatallal kapcsolatos problémák alkotják. Ebből kiindulva a politika fogalmát alkalmazhatjuk a családra, iskolára vagy egy politikai rendszerre – mert mind részt vesznek a döntéshozatalban, és céljuk, hogy csökkentsék tagjaik közötti feszültséget. E felfogás szerint nincs is politikai szocializáció, hanem csak „társadalmi szocializáció" van. A politika specifikusságának hiánya csökkenti a politikai szocializáció iránti érdeklődést.

b.) Mások szerint viszont pont ellenkezőleg, csak politikai szocializáció van, s ez a szocializáció minden más formáját magába fogadja. Itt a politika egy bizonyos gazdasági és társadalmi helyzet lefordítása az egyén által, s ez az elsődleges; megelőz minden mást, családi, iskolai tanulást, Ödipusz-komplexust stb. A családi invesztáláshoz képest a társadalmi az elsődleges, azé a társadalmi mezőé, melyben megmerítkezik a szülő, a gyerek, és a család, mint egész. Ezzel a gondolattal azt kell elfogadnunk, hogy voltaképpen semmi sem meghatározó, mert minden meg van határozva induló ingerként. Ezzel arra ítéljük magunkat, hogy a továbbiakban nem kell kutatnunk semmit, hanem megelégedhetünk a tények puszta lejegyzésével.

c.) A harmadik elmélet képviselői az „alapszocializációt" és a politikai szocializációt két különböző, egymást követő jelenségsorra osztják. Az alapszocializáció mindenekelőtt arra kényszeríti a gyermeket, hogy elsajátítson egy kultúrát, és egy adott társadalom tagjává váljon; később a politikai szocializáció arra ösztönzi, hogy tudatára ébredjen politikai világának, megítélje, megbecsülje és megértse a politikai eseményeket.

d.) A negyedik álláspont képviselői különböző szocializáció módokat különböztetnek meg az egyes társadalomtípusok szerint. Coleman szerint a politikai szocializáció első szakaszai mindenütt azonosak, bármilyen öszszetett is a politikai rendszer, és lényegében lappangó, diffúz folyamatok alkotják őket. A legkezdetlegesebb rendszerek meg is maradnak ezen a szinten, az ipari társadalmakban pedig második politikai szocializáció bontakozhat ki.

A társadalmi tanulás jelenségeit tanulmányozó kutatónak az egész társadalmi mezőt figyelembe kell vennie, állapítja meg a szerző. A politikai kutatónak természetesen a politikai mező jellegzetesebb területeire kell figyelni, de nagyon fontos, hogy nem szabad elsiklania a társadalmi tanulás más elemei felett, mellett, hanem azokat is messzemenően figyelembe kell vennie.

Ha le akarjuk írni a politikai szocializációt, akkor három területet lehet kimetszeni a társadalmi valóságból:

- kitüntetett zóna a politika, a politikai élet tényeinek összessége. A társadalom minden új tagjának meg kell tanulnia a saját politikai rendszerében élni, meg kell tanulnia a rendszert is, a normákat, szabályok és hatalmi struktúrák összességét, illetve meg kell ismernie a hatalmi szerepek betöltőit. A rendszer különböző szintjei nem azonos jelentőségűek. A közösségi érdekek teljes vagy részleges elfogadása, illetve a normák és játékszabályok elfogadása/betartása a legfontosabb elemek. Ezektől függ a politikai rendszer tartóssága is.

- a második zóna a gazdasági és társadalmi környezet. Ez túlmutat a rendszer intézményes aspektusain. Ezen belül is három fő terület van, az egyik a család. Minden családi környezet társadalmilag, gazdaságilag és kulturálisan meghatározott helyet foglal el, s ez a pozíció kondicionálja a gyermek politikai észleléseinek mezejét. Ha meg akarunk érteni bizonyos politikai hatalommal kapcsolatos reakciókat, sokszor a családon belüli kapcsolattípusokat kell megismernünk. Következő fontos terület az iskola, baráti társaság, itt a gyermek kialakít bizonyos attitűdöket az autoritások iránt. Harmadik terület a gyermek személyes tapasztalatvilága, pl. egy politikus ismerős, vagy film, meghatározó esemény stb.

Mindezek következtében, tudatában nem szabad túl szorosan értelmeznünk a „politikai" kifejezést akkor, amikor szocializációról akarunk beszélni. A szocializáció Annick Percheron megfogalmazása szerint akkor „politikai", amikor magyarázatot nyújt bizonyos attitűdök kialakulására, bizonyos magatartásformák keletkezésére, bizonyos politikai szerepek eljátszására való hajlamra. Három különböző politikai szocializációs forma lehetséges:

- Technikai képzés – ismeretanyag megszerzése. Érdekesség és fontos, hogy nincsen semleges szocializáció, hanem az ismeretszerzés megelőzheti az attitűdöket, de fordítva is igaz lehet a jelenség.

- Alkalmazás és tapasztalás általi szocializáció – konfrontáció az elmélet és a gyakorlat között; ez fogja megerősíteni, vagy gyengíteni az attitűdök erősségét.

- Politikai nyelvezet elsajátítása.

Ezek a formák a gyakorlatban összefonódnak, egyszerre jelentkeznek. A kutatási stratégiák ennek megfelelően attól függően súlyoznak, hogy melyik problémakör van előtérben.

A politikai szocializáció ideje

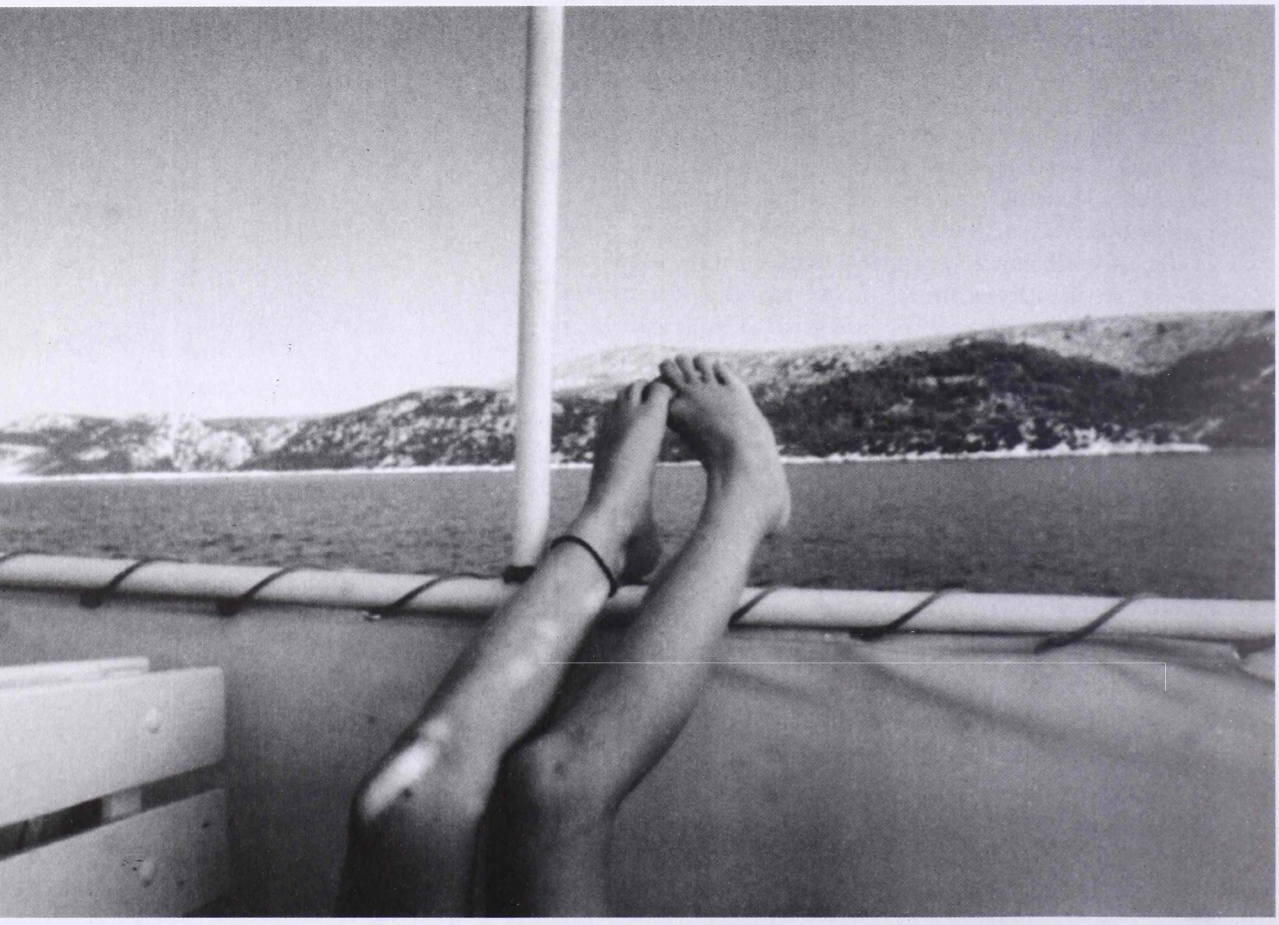
Ha meg akarjuk határozni a politikai

szocializáció idejét egy ember életében, egy olyan összetett kérdéssel találjuk magunkat szembe, mely jól mutatja a folyamatok sajátosságait is. A folyamat úgy válik egyre bonyolultabbá, hogy kezdetben a gyermek, később a felnőtt egyre inkább saját maga válik észlelései szervezőjévé. A politikai szocializáció kezdete nagyon korai; mielőtt iskolába megy, a gyermek már elkezd kifejleszteni bizonyos ismereteket és vonzódásokat: pl. ismeri és szereti országa jelképét, megismer bizonyos tilalmakat stb. A teljes szocializáció nem fejeződik be a gyermekkorral, sőt, a felnőtt ilyen tapasztalatai meghatározóbbak lehetnek ezeknél – azonban ez nem kisebbíti a gyermekkori politikai szocializáció fontosságát. A felnőtt teljesen tudatában van azoknak az értékeknek, amiket szerez vagy éppen elveszít; náluk a tanulás (pl. egy bevándorló, aki teljesen új környezetbe, társadalomba, kultúrába, politikai környezetbe kerül, mindent újra tanul, már-már reszocializál) sajátosabb, közvetlenebb, gyakran brutálisabb.

A gyermekkori politikai szocializáció elsődleges minden máshoz képest, terepként és keretként szolgál minden későbbi szocializáció számára. Ez adja meg fontosságát.

Azt is figyelembe kell venni, hogy az első szocializáció hatása és tartalma különösen ellenálló. A lélek hajlékony korában berögzült dolgok makacsul megrögződnek. (pl. a koreai háború után elvégzett „agymosási kísérletek" azt bizonyították, hogy a gyermekkorban elsajátított tartalmak elpusztíthatatlanok).

A gyermekkori politikai szocializáció sajátos értékét koraisága, minden más tapasztalatot megelőző elsőbbsége adja.



Tony Simoes da Silva

A gyarmatosítás Afrikában

A politikatudós Pal Ahluwalia műve fontos intervenció a poszt-koloniális elmélet, és annak felhasználása terén a mai, poszt-koloniális Afrikában. Bár a könyv elsősorban az afrikanista olvasótábornak szól, de szélesebb közönséget is megcéloz: általában azokat, akik a poszt-koloniális tudományos kutatással foglalkoznak. Ebben a könyvben Ahluwalia új módját javasolja az európai gyarmati jelenlét vizsgálatának Afrikában. Sajátos módon úgy érvel, hogy a poszt-koloniális elmélet interdiszciplinaritása egymaga képes megkerülni az afrikanista tanulmányokon belüli tendenciát, hogy elemezzék Afrika múltját az eredet és a valódi kiindulási pont keresésével. Achile Mbembe-t idézve, miszerint „a poszt-koloniális 'téma' nemcsak egy egyszerű identitást mozgósít, hanem különböző cseppfolyós identitásokat, melyeket természetükből fakadóan állandóan felül kell vizsgálni, hogy elérjük a maximális hatékonyságot, ahogy és amikor az kívánatos", Ahluwalia hozzájárul a poszt-koloniális elmélettel ragozott kritikai gyakorlathoz, hogy magyarázza a mai Afrika komplexitását. Ahogy mondja, néha némileg leegyszerűsítve, „ez az, ahol a poszt-kolonializmus szemléltető" vagy hasznos.

Ahluwalia a tanulmányt a poszt-koloniális elmélet és diskurzus fejlődésének felvázolásával kezdi: „A 'poszt-koloniális', 'poszt-kolonialitás' és a 'poszt-kolonizáció' fogalmak mind a nagyvárosban, mind a periférián reakciót váltanak ki. Mindkét területen sok vita és elégedetlenség van azzal a móddal kapcsolatban, ahogy a kifejezés bekerült a koloniális és poszt-koloniális diskurzus szótárába". És valóban, még ha úgy tűnik is, hogy egy zavarba ejtő elmozdulást tükröz a *poszt-koloniális* fogalom sajátos megnyilvánulása, és hatásai között, amit a fogalom előidézett: poszt-kolonializmus, poszt- kolonialitás és más többszörös összetételek. Hasonlóan, a poszt-koloniális elmélet és a poszt-koloniális diskurzus egymás szinonimáiként bukkant fel – egy vitás pont, amit a szerzőnek tisztáznia kell. A döntő az érvelésében az a szemlélet, hogy a poszt-koloniális elméletet „úgy jellemezték, mint ami ismeretelméletileg le van kötelezve a poszt-strukturalizmusnak és a posztmodernizmusnak". Számára „az ilyen olvasat befeketíti a poszt-koloniális elmélet hitelességét, és alárendeltté és teoretikusan sebezhetővé teszi azzal, hogy egy szintre helyezi a poszt-strukturalizmussal és a posztmodernizmussal". Könyvének célja, hogy „tisztázza és megmagyarázza a poszt-kolonializmus és más 'poszt' jelenségek közötti megkülönböztetés szükségességét".

Ha fontos felismerni, hogy a poszt-kolonializmus mára világosan eltávolodott a poszt-strukturalizmustól, nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mindkét mozgalmat mélyen érinti az identitáspolitika. A feminizmus nem lett kevésbé hatásos ellenálló elmélet csak azért, mert a posztmodernizmushoz tartozik. Az identitás Afrikában és bárhol máshol *szintén* a nyelvi szerkezet és kultúra eredménye – még ha egyet is értünk azzal, hogy nem *kizá-*

rólag az. Ez nem azt jelenti, hogy a poszt-kolonializmus *ugyanaz,* mint a poszt-strukturalizmus vagy a posztmodernizmus, ahogy Ahluwalia ékesszólóan érvel erről a megkülönböztetésről a Bevezetésben. De Edward Said, ahogy Ahluwalia elismeri, Foucault munkájából indult ki, és kevésbé távolodott el tőle, mint azt ő állítja (itt és a fent ismertetett munkákban). Homi Bhabha szintén kertelés nélkül megmondja, hogy tartozik Jacques Lacan-nak, és Gayatri Spivak írásai nem is állhatnának közelebb Jacques Derrida munkáihoz. De ahogy sok poszt-koloniális elméleti szakember, ők is tökéletesen könnyedén veszik a „kölcsönzést", méltányolva ezt a kölcsönt, és újragondolva ezt a saját szükségleteik és céljaik szerint. Ahogy a szerző Maryse Condé-t idézve megjegyzi, a poszt-kolonializmus hangnemében vagy politikai céljában ez aligha egyedülálló.

Ahluwalia joggal állapítja meg, hogy az olyan fogalmak, mint a hibriditás, melyet a poszt-koloniális tanulmányokban Bhabha javasolt, mindig lényeges volt az afrikai identitás alakulásában: „... az afrikai kontextusban a többszörös identitás a társadalom része". Igen, bár ilyen megfogalmazásban nehéz felismerni, hogy ezek az identitások milyen mértékben különböznek a Michael Jackson vagy Madonna-féléktől, ami megtalálható a nyugati szupermarketekben. Továbbá, a hibriditás kétségkívül nem egyszerűen „a kolonizáció eredménye". Az afrikai identitások soknyelvű jellege pontosan illusztrálja, hogy Afrika nem az európai invázió kizárólagos terméke. Egyet kell értenünk Mudimbe (1988) véleményével 'Afrika feltalálásáról', de ez nem törli az emberek fizikai valóságát valós életekkel és törekvésekkel.

Ahluwalia meglehetősen meggyőzően érvel, hogy a negritűd a gyújtópontja egy afrikai 'ellenállás-elméletnek' – habár a naiv negritűd visszatekintve jelenhet meg. A rendkívüli az, hogy Césaire-nak és Senghor-nak az 1920-as évekig kellett visszanyúlni, ezért tudatában voltak a faji megerősítés gyötrő erejének. Ha az ötvék egy végletekig leegyszerűsített, gyenge álláspont volt, akkor hasznos ezt Toni Morrison, Ngugi Wa Thiong'o vagy Edward Kamau Brathwaite későbbi munkái mentén elhelyezni. Césaire és Senghor néhány kritikájában látható egy kezdődő formája az általános cáfolatnak mindarról, amire távolról is hatottak a gyarmati jelenléttel kapcsolatos eszmék. Az elfogadása annak, hogy „a negritűdnek nem sikerült megfelelnie a szenegáli emberek elvárásainak", ahogy azt a szerző megjegyzi. Az egyik legélesebb kritika felvet egy kérdést: minek nem sikerült még megfelelnie az afrikai emberek elvárásainak? Ha kevesebb, mint egy fél kormányzati periódus alatt egy olyan politikus, mint Thabo Mbeki képes tönkretenni mindazt a jót, amit elődei fáradtságos munkával évtizedekig felépítettek, akkor felmerül a kérdés, hogy vajon ami jó az afrikai értelmiségieknek és politikusoknak, az szintén jó-e az afrikai embereknek. Mindenesetre, ahogy Ahluwalia jó érzékkel megjegyzi, bölcs dolog különbséget tenni Césaire és Senghor helyzete között.

Ezzel szemben az a próbálkozás, ahogy Edward Said érdeklődött Afrika iránt, amikor sok munkája olyan kevés bizonyítékát mutatja ennek a hajlamnak – bár Conrad-ot elsősorban mint a nagy modern nyugati írót olvassák, és nem mint olyan művészt, akinek munkája a legjobban tükrözi az afrikai hajlításokat, mely bűnrészes abban, ahogy az európaiak (félre)magyarázzák Afrikát – felveti az egyik okát annak, hogy a mű miért egy kissé túl normatív. Ahogy itt olvasható, a poszt-kolonializmus egyfajta csodaszere lesz annak, amivel Ahluwalia annyira óv minket más teoretikus megközelítésektől. A poszt-kolonializmus, itt szorosan kapcsolódva Saidhoz, aligha egy állandóan a Nyugat által elhajlított sablon. Ahogy maga a szerző megjegyzi, az a tény, hogy ritkán fordul elő, hogy ne sikerülne egy szobában lévő két ember között élénk nézeteltérést gerjeszteni, részben indokolja a tényt, hogy a poszt-kolonializmus potenciálisan legalább annyira hatékony kritikai gyakorlat. Bár kevésbé hajlékony teoretikus megközelítés volt, a poszt-kolonializmus mára a többi teoretikus modell útját járja. Az afrikanisták és az afrikai értelmiségiek el fogják veszíteni funkciójukat, ha nem ragadják meg a poszt-kolonializmusból azt, amit hasznosnak vélnek, a többit pedig nem mellőzik. Ahluwalia Césaire-t idézve rámutat, hogy „... minden doktrína haszontalan, hacsak nem gondoljuk át még egyszer magunk, és nem a saját szükségleteinknek megfelelően alkalmazzuk". A 'saidi kapcsolat' eredményeképpen az egész munkán végigvonul egy aggódó feszültség azért, hogy Afrika csak az afrikanisták számára és miatt létezik, rámutatva, hogy az utóbbinak Afrika nélkül nem lenne semmi haszna.

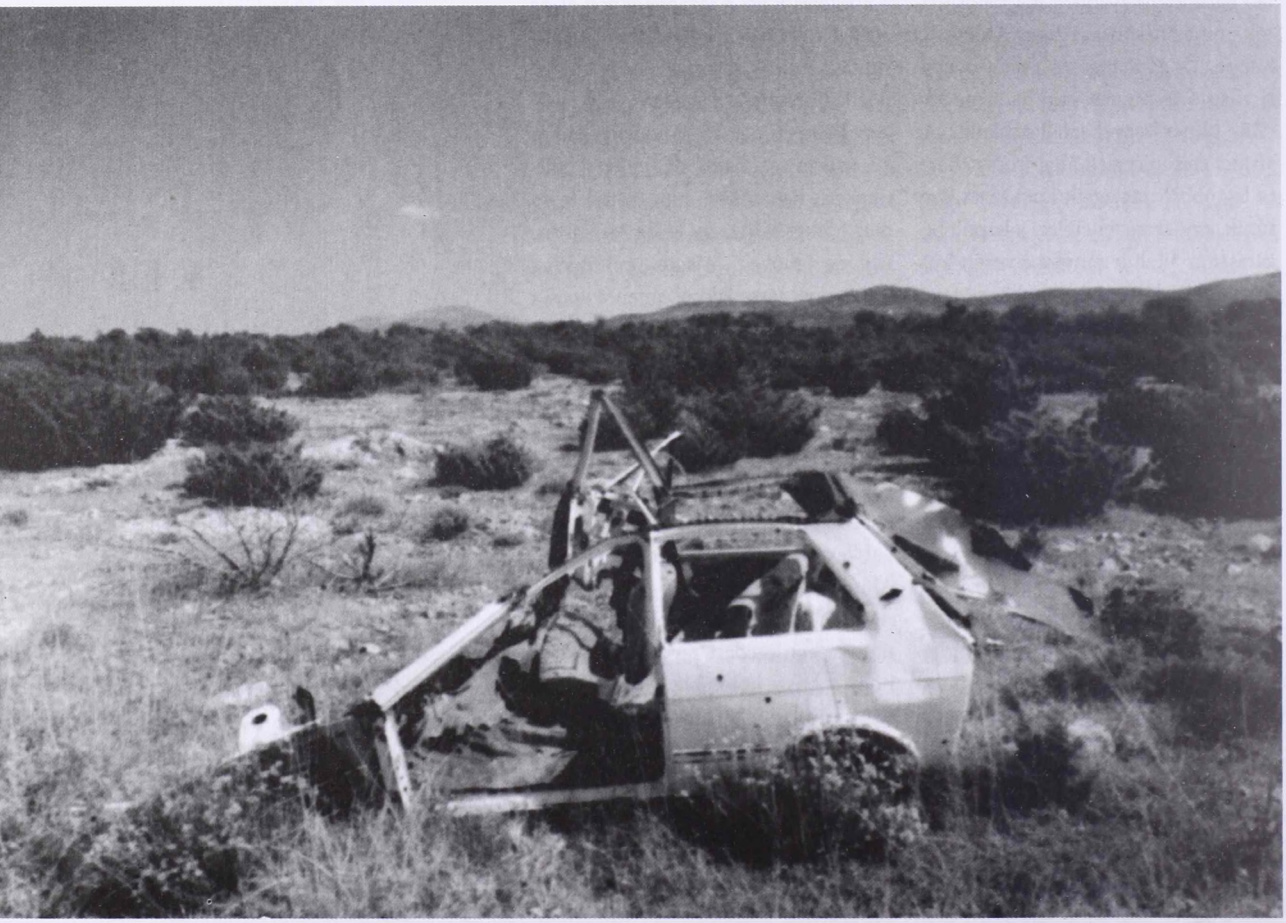
Egy fontos elemzésében annak, hogy a nyugati politikai intézményeket hogyan értelmezték az afrikai kontextusban, Ahluwalia Kenya esetét idézve alátámasztja a szükségességét egy felismerésnek: a polgár és polgárság mint téma időbelileg és ontológiailag egy időben létezik. Ha a kenyai és tanzániai (*Ujamaa*) példa mutat valamit, akkor az az, hogy az újonnan függetlenné vált nemzetállamokban az erőszak számos formát ölthet. Uganda példája szintén tipikus, ahol ezek a formák Idi Amin közvetlen brutalitá-

sától a Nemzetközi Pénzügyi Alap sokkal árnyaltabb erőszakáig váltakoznak. Ha megvizsgáljuk egy civil társadalom „képviseletét", olyan régimódi fogalmakat is észben kell tartanunk, mint Louis Althusser „interpellációja". Kwame Appiah olvasata az „Ember a biciklin"-ről 1992-es munkájában úgy állítja be egyszerre, mint a fehér ember találmányát, *és* mint a poszt-koloniális törekvések eszközét elutasítva, hogy olyan országok polgárai legyenek, ahol a fehér ember találmányai (és tudjuk, hogy sokat azok közül máshonnan zsákmányoltak, és a fehér ember találmányként állítottak be) bárhol könnyebben megvalósíthatók, mint Afrikában. Ahogy Ahluwalia kifejti, „... Afrikában és a nem-nyugati világ más részein mintha a modernitás ünneplésével találkoznánk". Az afrikai értelmiségiek által írott néhány (a legtöbb?) írás egyik kockázata, úgy tűnik, egyszerre feltételezi a kapuk bezárását az általuk annyira élvezett külföldi hatás előtt, és ugyanakkor ennek további élvezését. Az ilyen érveléseknek az a gyenge pontja, hogy megtagadja magát a témát, amely oly erősen érinti, hogy megvédje az interpellációnak való ellenállás képességet bármilyen hegemonikus diskurzussal. Határozottan ironikus, hogy Bhabha fogalmát a mimikriről olyan felforgató radikális feszültségek megtestesítőjének kellene tekinteni, amit a téma keletkezésére alkalmaznak a gyarmati Indiában, de vidáman mellőzik, mint a szubjektivitás vizsgálatának módját a poszt-koloniális világban.

Szemle

A civil társadalom kapcsolatának az állammal mindenhol közel olyan statikusnak kellene lennie, mint amennyire a szerző szerint a poszt-koloniális Afrikában. Egy elképzelés, amit Ahluwalia elismerően idéz Makumbe munkájából: ha a civil társadalom a gyarmatosítás elleni küzdelem középpontjában állt, akkor döntő szerepet játszhat a poszt-koloniális afrikai állam újraképzelésekor. Afrikában ma szemtanúi vagyunk a politikai és adminisztratív egységek átalakulásának – átültetés a helyi viszonyoknak és az afrikai céloknak megfelelően. A hibriditás, amiről itt beszél, nem különbözik Cabralnek a szellem, és következésképpen a poszt-koloniális Afrika 're-afrikanizációjától'. Szemben a politikai elit hatalmával, ami hiányzik, és még évekig hiányozni is fog Afrikában, van egy művelt, világos, politikailag ügyes civil társadalom, amely képes a szervezett állam gyökeres megváltoztatására. Dél-Afrika esete sejteti annak mértékét, hogy mennyire képes egy aktív civil társadalom ellenőrizni a modern, poszt-koloniális, poszt-független afrikai államot. Zimbabwe civil társadalma is azt mutatja, hogy ez sokkal kevésbé egyszerű, mint amennyire Ahluwalia szerint az.

Mindazonáltal ez a problematikus munka egy eredeti próbálkozás arra, hogy a poszt-koloniális elmélet végre tegyen valamit Afrikáért. Kijelöli az útját a Césaire által hirdetett 'tan' újragondolásának. Ahogy oly fáradhatatlanul hirdeti, a poszt-koloniális elméletre nem úgy kell tekinteni, mint a nyugati értelmiség kizárólagos vadászterületére. Ahogy Ngugi, Lamming, Kincaid, Achebe, Brathwaite, Condé és Morrison írásai mutatják, soha nem is volt az. Ők olyanok nyomdokait követték, mint DuBois, Senghor és Césaire, akiknek elgondolása lehetővé tette a poszt-koloniális gondolkodásmódot. Ahluwalia teljesen helyesen látja, hogy a gyarmatosítás után semmi nem lesz ugyanolyan Afrikában, Ázsiában, vagy a Karibi térségben; vagy Európában. Természetesen Bhabha nem találta fel a hibriditást, ahogy Ashcroft sem a 'poszt-kolonialitást', de kialakítottak egy elméleti mintát, amiből a többiek kiindulhattak. Ez a munka is egy fontos lépés ebben a folyamatban.



A. Gergely András

Etnikus tér és identitás-terep

A század- és ezredforduló egyik tagadhatatlanul türelem-próbáló jelenség-együttese volt a kisebbségi és diaszpóra-helyzetben élő társadalmak (vagy társadalmi csoportok) hovátartozásának elbizonytalanodása, s ezt követően (vagy ezzel olykor párhuzamosan) az etnikai lét-szférákban élők megismerése a társadalomtudományi kutatások által. Türelem- és belátásigény mutatkozott nemcsak az identitásukat függő állapotban, változóban vagy kiszolgáltatottan érző kisebbségi és etnokulturális csoportok felől, hanem a kortárs társadalomtudományok felől is, hiszen az etnikai tér körvonalazása és az identitások sokféleségének harmóniája egyetlen önálló tudományterületnek sem vállalt kutatási témaköre. S ha szélesebbre vonjuk a kört, melyben az érdekeltek, érintettek és az őket kutatók megnevezhetők, akkor a napi politikai intézkedések felelőseitől a menekültügyi jogászokig, a munkaerőpiac szabályozóitól a rendőrségig, a kisebbségi sajtótól a pszichológusokig, a szociológusoktól a néprajzosokig egy végtelen sornyi embert foglalkoztatott a kisebbségi térben megjelent társadalmi szereplők identitástudata, élethelyzete, jövőképe, környezeti hatása, befogadottsága, konfliktushelyzeteinek természete, és a kirajzolódó, elmosódó, formát váltó vagy markánsan jelentkező hovátartozás-választások számos új formája.

A magyarországi tudományosság mintegy száz esztendeje taglalja az ország, a nemzet kisebbségi csoportjainak (egykor inkább nemzetiségeinek) helyzetét, állapotát, jellemvonásait, s mindezek kedvező vagy riasztó változásait. A hazai kisebbségkutatás immár önálló akadémiai intézménnyel is rendelkezik, egyetemi tanszéke van, állami-kormányzati képviseletek kezelik ügyeit és a kisebbségek státusát. Egyre több tudás halmazódik föl a határainkon belül, s azon kívül élő etnikai, nyelvi, kulturális kisebbségekről, nemcsak a nemzetiekről, hanem a szubkulturális, diaszpóra, vallási vagy szociális csoportokról is. Megismerésüknek a „hivatalos" szféráktól és/vagy tudományos területektől (kisebbségszociológia, kisebbségjog, nyelvtudomány, kisebbségi önkormányzatok, kulturális egyesületek, nemzeti és kisebbségi közalapítványok, kutatóintézetek felméréseitől kezdve a regionális vagy felekezeti, határmenti vagy migrációs/menekültügyi) politikáig és nyilvánosságig (tévéműsorok, helyi sajtó, egyesületi kiadványok, helytörténeti monográfiák, rádióadások köréig) számos válfaja van, sőt komplexebb helyzet-áttekintésre a Magyar Tudományos Akadémia stratégiai kutatási programot is indított. E program egyik első jelentős konferenciája zajlott 2001 májusában, s a második egy évvel követte azt, még nagyszabásúbb tematikával és kutatói részvétellel. Az MTA Kisebbségkutató Intézete több könyvsorozat kiadásában vállalt főszerepet (így pl. a nyelvtudományi, gazdasági és kisebbségszociológiai tematikájú Osiris-kiadványok társkiadójaként, vagy a hazai és európai cigánykutatások forrásmunkáinak közrebocsátójaként az Új Mandátummal). A *kisebbsé-*

gi kérdések Kelet- és Közép-Európában program a magyarországi nem magyar népcsoportok, a szomszéd országokban élő magyar kisebbségek és a régió roma népessége iránti érdeklődéssel minden eddiginél nagyobb és karakteresebb feltáró munkára vállalkozott. E program első eredményeiből kiadós válogatást közölt a *Kisebbségkutatás* 2002/2. száma, s a széles tematikai horizont lehetőségeire utal az az imént megjelent kötet is, amely Kovács Nóra és Szarka László szerkesztésében adott közre tizennégy nagyobb tanulmányt, egy német kisebbségi kronológiát és egy nyelvészeti bibliográfiát, kiegészítve mindezt a magyar státustörvény jogi szabályozási hátterének kiadós ismertetésével. E kötet, mely *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből* címmel jelent meg közel félezer oldalon (Akadémiai Kiadó), vállalásként nemcsak a kisebbségi problematikák megjelenítését, hanem kifejezetten kulturális antropológiai igényű feldolgozását igéri. „Az intézeti munkálatok vizsgálati terepeként kijelölt kelet-közép-európai régió 18 országának száznál több tízezres nagyságrendű kisebbségi csoportja ma minden negatív változás, behatás ellenére stabilabb képződménynek tűnik, mint korábban. A kelet-közép-európai etnikai és nemzeti kisebbségek, illetve a nyugat-európai és tengerentúli magyar diaszpóra a legtöbb esetben a kettős etnikai, kulturális identitásformákat, az állampolgári, regionális, lokális kötődéseket, valamint a kisebbségi közösségi szerveződési formákat, identitásépítő szerepeket, vállalásokat sikeres egyéni életstratégiákban és működőképes közösségi programokban ötvözte össze" – szól a bevezető szöveg. S ennek a tematikai, strukturális, vallási, kulturális életvilágnak szociológiai, történeti, demográfiai és néprajzi feltárásával részben még adósak a szaktudományok annak ellenére, hogy adattárakban egyre több forrásfeldolgozás, híranyag, dokumentáció, és főként maguktól a kisebbségi közösségektől eredő leírás található. Ennek a hiányérzetnek lehetne priméren politikai, történeti vagy érdeklődési okait keresni, azonban mindez kevés lenne ahhoz, hogy a maga komplexitásában feldolgozható legyen mindaz, amire szükség volna egy rendesebb „kataszter" vagy akárcsak széles ívű horizont kialakulásához.

Talán éppen ez lehet egyik oka annak, hogy a szerzők, kiknek java része a kulturális antropológia hazai (és nemcsak hazai) iskoláiban edződött, arra vállalkoznak, hogy az antropológiai tudás és kutatási-megismerési módok árnyalt eszköztárát használják a teljesebb kép kialakítása érdekében. Az antropológia, mely a komplex kultúrák megismerésére vállalkozik, ez esetben hiánypótló, s részben az érintettségből adódó választ fogalmaz meg, mégpedig az eset-elemzések többségében olyan kutatók révén, akik maguk is a kutatott kisebbségi kultúra vagy etnikum tagjai, s ha „csak" idegen kutatói, akkor is olyan típusúak, akik betelepszenek, odaköltöznek, megmerítkeznek és feltöltődnek azzal a közeggel, amelyről utóbb beszélnek. Ez a közelkép, a megismerés és az értelmezés sajátos „módszertana" mindig a társadalmi terepen zajlik, s mindig a konkrét életkeretben, térben és időben keletkezik, „szűrők", „módszertani" hókuszpókuszok, adathengergető feldolgozásmódok nélkül. Aki a hangyákat akarja kutatni antropológusként, annak a kutatás idejére magának is hangyává (vagy cigányzenésszé, menekültté, alávetetté, hívővé, üldözötté, szegénnyé, veszélyeztetett, „mássá") kell válnia, s csupán ez élményanyag nyomán beszélhet arról, amit tapasztalt. *Asszimilálódnia és túlélnie* kell, (Bindorffer Györgyi bevezető tanulmányának ez is a címe), miként a kisebbséginek, s meg kell tudnia, milyen az ottlét, milyen a kényszer, a nyelvmegőrzés közösségi érdeke (Bartha Csilla), az ingázó munkavállalás (Vári András) egy határ két oldalán, a vallási tér és a történelmi terep (Papp Richárd), a szokástartás és a hagyományváltozás feltételrendszere (Bakó Boglárka) vagy éppen a városi lét (Szarka László), a névváltoztatás kényszere (Kozma István) vagy a társadalmi intolerancia (Horváth Kata) természete.

Semmiképp sem irigylésre méltó a recenzens szerepe, amikor másfél tucat kitűnő írást kell egy füst alatt ismertetnie. Sem kifejezetten közös vonásaik, sem egybehangzó feltáró módszerük, sem egymásra rímelő üzenetük nem teszi felfűzhetővé őket, sem pedig „egybecsengő" tartalmuk. A magyarországi kisebbségek egyéni és csoportidentitása (Mária Homisinová), vagy a Buenos Aires-i kórus identitásteremtő közösségi programja (Kovács Nóra), a pilisi szlovákok falu-szintű univerzuma (Szabó Orsolya) vagy a cigányzenészek társadalmi szerepe (Kállai Ernő) egyaránt fontos és közös létjogosultságról vall, de a kisebbségi és kulturális identitás-tartalmak a tényleges csoporttá szerveződésben, vagy kohéziójuk megerősítésében egyedi intézményiséget és kollektív szolidaritás-formákat is megjelenítenek, melyeket nem lehet statisztikai adatokká, táblázatokká vagy érzelmileg hangolt mozgalmakká redukálni. A térbeliség és az identitás, az etnikai önazonosságot szolgáló vagy nehezítő külső hatások, az európai egységesülési folyamattal szembeni védekezési stratégiák, az önkifejező és önelrejtő magatartásmódok nem „átlagolhatók", a sérelmek, örömök, könnyek és fájdalmak,

hagyománytartás és új hagyományteremtés nem statisztizálható – épp ez az, amit az antropológiai érdeklődés kimutat. S aki elméletben (mint Prónai Csaba tette) vagy történeti metszetben (mint Eiler Ferenc és Szarka László) dolgozza fel a megkérdezett-megfigyelt, megértett és megjelenített emberi tartalmakat vagy törekvéseket, az könnyebben képes és hajlamos térbeli mozgást (Vári András), időben elhúzódó nyelvváltási folyamatokat (Bindorffer Györgyi, Kovács Nóra, Bartha Györgyi) vagy külső és belső közérzet-közhangulat-változásokat (Horváth Kata, Papp Richárd) is egyszerre érzékelni.

Ismertetőm címeként két sajátos fogalmat vontam össze, melyek egyenként is problematikusak, együtt aztán mégannyira. Etnikus tér alatt persze a társadalom etnikai „szinten" reprezentált és önmagát elsősorban e téren „forgalmazó" társadalmi csoportozatokat értek, melyekről (mondjuk a cigányságon belül a zenészekről, a magyarországi szlovákokon belül a pilisi falvakban lakókról és a barcasági magyarok közül is az evangélikusokról) immáron tudjuk, hogy felmutatott identitásuk nemcsak két- vagy háromnyelvűséget jelenít meg, hanem sajátos térfelfogást is. Az identitás-terep pedig annak a terepkutatásra, „terepmunkára" vállalkozó antropológus kutatónak mozgástere, ahol a helyi identitást, a térben települt kisebbségiséget, a nyelvi-kulturális vagy ökológiai-politikai sajátszerűséget leli meg és tanulmányozza. Az identitás persze létezhet földrajzi tér nélkül, szimbolikus mezőben is, de ott mégoly nehezen kutatható, amiről e tanulmányokban sok apró részlet olvasható.

Az ismertetés itt nem is nyomulhat tovább a kötet lapjai közé. Majd' minden dolgozat hosszabb ismertetést is megérdemelne, így például Szarka Lászlóé, Prónai Csabáé, Papp Richárdé, Horváth Katáé vagy Kovács Nóráé különösen izgalmas kérdéskköröket érint mind a kisebbségkutatás elmélete (vagy „metaelmélete") szempontjából, mind a kutatásmódszertani (vagy inkább metodikai, módszerbeli) sajátosságaikat tekintve, mind pedig a kérdéskör interpretációját nézve. Annyi bizonyos, hogy a „szokványos", demografizáló, statisztizáló, „etnikumozó" kisebbségkutatásnak igen hatékonyan odamondogat ez a kötet, akár ha csak azt nézem, mennyiféleképp lehet például cigányokat kutatni vagy az etnikus identitás reprezentatív lenyomatait, a kérdésfelvetések és válaszok horizontját megrajzolni. S ha lehet tudományág, amelynek nem „pusztán" a válaszadás a maximája, nem ezzel legitimálja önnön létét, hanem a kérdések és megfigyelési-leírási-értelmezési rétegek egymásra épülésével és további kérdésekkel, akkor az éppen a kisebbségkutatásba oltott kulturális antropológia. Ez esetben a két interdiszciplináris tudományág úgy karol össze, úgy talál egymásra és akként gazdagítja egymást, hogy azt más diszciplináknak is csupán kívánhatjuk...

Szerzőink

Abélès, Marc – francia filozófus, etnológus, politikai antropológus, a Francia Tudományos Akadémia LAIOS kutatóközpontjának igazgatója, a francia kormány európai képviseletének kulturális vezetője, a kortárs társadalmi és politikai intézményrendszer szimbolikus politikai mechanizmusainak kutatója.

Ahluwalia, D. Pal – az adelaidei egyetem politikai tanszékének vezetője, munkái főként a gyarmatosítást követő afrikai politika állapotokat dolgozzák föl. Könyvének kiadása: *Politics and Post-colonial Theory: African Inflections* (London: Routledge, 2001).

Bőszörményi Nagy Katalin (1971) kulturális antropológus (1999 ELTE BTK). Kutatásait Délkelet-Ázsiában végezte a turizmus, illetve a mindennapi aszkézisformák témakörében. Jelenleg a yogyakartai (Jáva, Indonézia) Gadjah Madjah Egyetem posztgraduális hallgatója, kutatási területe a regionális és nemzeti identitás kapcsolata. Publikációit az MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpontja közölte.

Cohen, Abner – brit szociálantropológus, fő területe a politikai antropológia és a szimbolikus politika, a Londoni Egyetem Keleti és Afrikai Kutatások központjának kutatója, egyetemi oktató.

Da Silva, Tony Simoes – az University of Exeter tanára, kritikai írásai a kolonializmus és a mai afrikai posztgyarmati uralomról szólnak. Írásának forrása:

http://www.cm.auffrancophonie.org/motspluriels/MP1701tss2.html

A cikkben idézett másik mű (Edward Said munkájáról készült) kritikája megtalálható ugyanitt:

http://www.cm.auffrancophonie.org / motspluriels/MP1701tss.html

Dévényi Levente – francia nyelvtanár, fordító, az ELTE Francia Tanszékének docense és az Institut Français de Budapest tanára, kommunikációtörténeti doktori fokozatát a Sorbonne-on védte meg.

Eidheim, Harald (1925) norvég szociálantropológus, az oslói és a tromsói egyetem nyugdíjas kutató professzora, a számik (lappok) elismert szakértője, az északi térség első modern etnikai-antropológiai kutatásaik kezdeményezője. Fontosabb írásai a nemzetépítés, a mentális határok és az etnikai mozgalmak témakörében jelentek meg.

Eriksen, Thomas Hyllard (Oslo, 1962), politológus, az oslói egyetem szociálantropológia tanszékének professzora.

Fehérvári Marcell (1978), művelődési menedzser, diplomamunkája is városantropológiai témakörben készült.

A. Gergely András (Budapest, 1952), politológus, kulturális antropológus, az MTA Politikai Tudományok Intézetének tudományos főmunkatársa, az Etnoregionális Kutatóközpont tudományos igazgatója, az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének oktatója, lapunk egyik társszerkesztője.

Hannerz, Ulf – a stockholmi egyetem szociálantropológia professzora; főbb művei a városantropológia, a tudásfolyamatok és kulturális komplexitások, a modernitás és a kulturális terek kérdéseiről szólnak, a transznacionális kapcsolatok elemzése révén korunk egyik kiemelkedő kutatójaként ismert.

Haraszti Anna – (1976, Budapest), kulturális antropológus, jelenleg a kalash nép írásbeliségének (ABC-jének) megalapozásán dolgozik.

Kazlauskaite, Lina – az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékének litván vendéghallgatója.

Kerékgyártó T. Isván (1954 Miskolc), egyetemi doktor, társadalomkutató, címzetes főiskolai docens (Szolnoki Főiskola), a Dialógus folyóirat főszerkesztője, cigány tematikájú kutatások vezetője.

Kolozsi Ádám (1976), kulturális antropológus (ELTE), szociológus (ELTE Szociológiai Intézet, 2000), jelenleg a BME Tudománytörténet PhD II. éves hallgatója; a magyarországi bolgárokról készült elemzése megjelenés előtt áll.

Lakatos Krisztina – hebraisztika szakos, kulturális antropológus egyetemi hallgató (ELTE, Budapest).

Legendre, Florence – az Université Paris VIII. Szociológia Tanszékének oktatója, doktori dolgozatát a magyar oktatás 1948–1994 közötti időszakáról írta (1997).

Lewellen, Ted C. (1940), amerikai etnológus, politikai antropológus, a Richmondi Egyetem (Virginia, USA) Antropológia Tanszékének rendes tanára, művei többségében a különböző kultúrákban meglévő különbségeket hasonlítja össze a politikai antropológia szempontjából, korábban a paraszti társadalom átmeneti fázisait kutatta, jelenleg a globalizációval és a harmadik világ sorskérdéseivel foglalkozik.

Percheron, Annick – a politikai szocializáció egyik legjelentősebb francia kutatója, a gyermek- és iskoláskori népesség viselkedéstudományának gazdagítója.

Sifuna, Daniel N. – a kenyai Jomo Kenyatta Egyetem Neveléstudományi tanszékének, illetve Oktatási Alapjának professzora és elnöke. Elég széles

körben írt az oktatásról, több könyve is megjelent, illetve kutatásokat végzett a kenyai Nemzeti Tudományos és Technológiai Tanács támogatásával Nairobiban és Hágában a fejlődő országok oktatásügyével foglalkozó intézménnyel együttműködésben.

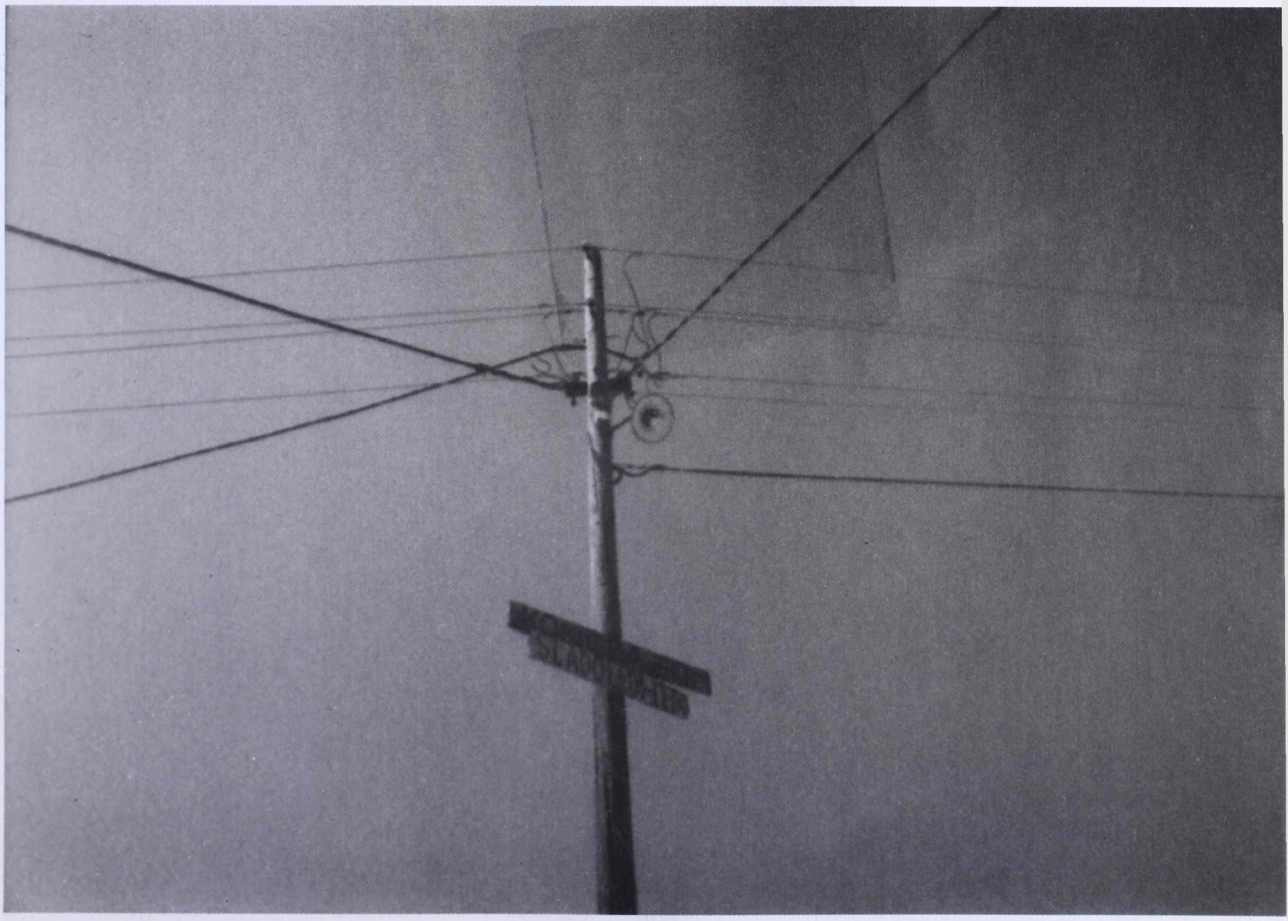
Sommerfelt, Axel – (1860–1938), bölcsészdoktor, az Oslo University tanára, az államnélküli társadalomról szóló könyve 1958-ban jelent meg Ghanában végzett kutatásai nyomán.

T. Kiss. Tamás – (1949, Jászberény), főiskolai tanár. Neveléstudomány Ph. D SZIE JFK Társadalomelméleti, Közművelődési és Felnőttképzési Intézet igazgatója.

Tomory Ibolya (1964 Kemecse), pedagógia és kulturális antropológia szakos egyetemi hallgató (ELTE), afrikanisztikai tanulmányokat végez és az afrikai oktatási rendszert kutatja.

Helyreigazítás:

Előző, Politika és ... I. számunkban megjelent Szántó Diana – Komjáthy Zsuzsa: Interkulturális kommunikáció című írása, mely a szerkesztő hibájából alighanem egy korábbi kutatási beszámoló funkcióját töltötte be, korántsem a szerzők igényes közlendőjét jeleníti meg, amiért utólagos reklamációjukat készséggel elfogadjuk.



MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

ISSN 0133-2597