

MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT

**MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 86.**

A. Gergely András
Tér, idő, határ és átmenet
(Politikai antropológiai esettanulmányok)

**MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 2001.**

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjedését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmány megjelenését az ELTE BTK Szimbiózis Alapítványa és az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé. Kiadásához az OTKA T 035241 számú kutatási kerete biztosított anyagi háttérrel. Az itt közölt tapasztalatok összegzéséhez a szerző Széchenyi-professzori ösztöndíjtámogatása is hozzájárult.

© A. Gergely András, Budapest, 2001.

Sorozatszerkesztő: A. Gergely András

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

Tárgyszavak: kulturális antropológia, politikai antropológia, szimbolikus politika, kommunikáció, régiókutatás, értékrend, helyi társadalom, kultúraváltás, rítus, politikai diskurzus.

ISSN 1416-8391
ISBN 963 9218 72 3

Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 2001.

Tartalom

Egy tudomány honosodása: a politikai antropológia évtizede

Politikai antropológia - avagy a „politikai tudás archeológiája”

A térszerveződés szimbolikus üzenetei

/Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején/

Időiség és emberélmény

/Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról/

Nagytáji identitás / etnokulturális integritás: a rai

Az államnélküliség antropológiájától a szimbolikus politikáig

A Jászság kulturális antropológiai megértése

/Egy kutatás előzetes vázlata/

Az etnoregionalizmus és a kultúrakutatás: az identitásrégiónról

Egy tudomány honosodása: a politikai antropológia évtizede

A politika a társadalmi közviselkedés jeleinek, szimbólumainak tudománya, az antropológia pedig ezek egymásba nyúló rendszereinek összességéből választott témakörök, társadalmi események, viselkedések, intézmények, folyamatok okát és kulturális kontextusait írja le sűrű „beszédeseményként”. Röviden és túlegyszerűsítve e kettőből „összegyűrt” lenne talán a politikai antropológia diszciplináris tartománya. Igaz ugyan, hogy mindezt Clifford Geertz a kultúra és az antropológia viszonyáról fogalmazta meg (1997:725), de a definíciókísérlet a politikai antropológia esetére sem használható. Illetve, a megközelítés hipotéziseként tegyük most fel, hogy nem lehet kizárni illetén alkalmazását.

Miként lehet ily módon tükrözni a kultúra és a politika étikus megközelítésének geertzi teorémáját? Szabad-e a társadalmi egyedek elbeszélte és történésként értelmezett folyamatát ekként olvasni? Lehet-e egyáltalán a politikai antropológia szempontjait alkalmazni olyan esetekre, amelyekben - ahogyan Geertz-nél a kultúra mint „szöveg” értelmeződik - e tudományág mint „szövegolvasás” fogalmazódik meg? Kik és milyen szövegeket olvastak-értelmeztek nálunk az elmúlt évtizedben?

Ilyesfajta kérdések rövid szemléléseivel egészen nyilvánvalóan csak elnagyolt vázlatot lehet adni. De a későbbi, ma még talán korainak tűnő tudományág-történet első fejezetéhez talán már ennyivel is hozzájárulhatok.

Előtörténet és források

Egészen biztos vagyok abban, hogy nem lehet a hazai politikai antropológia-történetet valamiféle „keletkezési időponthoz”, „születésnaphoz” kötni. Megannyi jó történeti vagy monografikus mű, mint Hunfalvy vagy Róheim, Tókei Ferenc vagy Bodrogi Tibor munkái, bőségesen tartalmazzak kisebb-nagyobb építőköveket a hazai politikai antropológia elő-történetének megírásához. Szándékosan emelem ki itt a magyarul is hozzáférhető munkákat, hiszen a közérdeklődést aligha szolgálhatta (negyedszázada vagy akár csak tizenöt éve) a kivételesen kevés helyen elérhető idegen nyelvű kulturális- vagy szociálintropológiai szakirodalom. Ami elérhető volt, az nemegyszer rész kutatások hivatkozott forrásaiban, fölhasznált idézeteiben rejtőzött, s összefüggő diszciplináris alapként semmiképp sem szolgálhatott. Nem lehet ugyanakkor eltekinteni attól sem, hogy a tudományág hazai története - éppúgy, mint sok más társadalomtudományi ágazat saját keletkezéstörténetében ez már jól ismert - számos olyan társadalomtörténeti, politikatudományi vagy jogelméleti, kultúraelméleti vagy néprajzi alapszövegben leli meg gyökereit, amelyek a politikai gondolkodás, a szociológiai tudományosság, a „néplélektan” vagy a filozófia egyes vidékeire vezetnek (figyelemre érdemes nevek itt Tárkány Szűcs, Szabó Zoltán, Erdei Ferenc, Bibó István, Mannheim Károly, Horváth Barna, Polányi Károly), s olykor igen áttetsző a határ a társtudományok között is. Nem is volt nyilvánvaló szándék a 70-80-as években, hogy a jogtörténeti, valláshistóriai, szociálpszichológiai, kisebbség-(nemzetiség)kutatói, oral history vagy helytörténeti érdeklődésből a komplex kultúrákra vonatkozó, vagy a gyarmati háborúkat és felszabadítási mozgalmakat érintő politikai (publicisztikai) irodalmat bárki is egységes politikai antropológiai tudásterületté ötvözze. Vagyis a kezdetek a társadalomtudományok

keletkezési folyamataira hasonlító módon a társtudományok ismeretanyagának „átrendezésével”, az antropológiai-kultúraelméleti gondolkodás lassú terjedésével is összefüggésben álltak. Számos esetben (főként a 60-70-es években) a politikai érzékenység még megvolt, ha kisebbségi tematikájú írásban a politikai rendszer sajátosságainak és konfliktustörténeteinek földidézésével kísérletezett valaki (a példák itt Bibó, Mannheim, Polányi életművére is érvényesek), de ténylegesen senki sem tiltotta, hogy E.Hobsbawm, M.D.Service, M.Foucault vagy P.Bourdieu írásaiból bárki antropológiai „olvasatot” adjon. Ahogyan azt Gombár Csaba, a politikai antropológia fontosságának (talán legelső) hazai megfogalmazója írta: a társadalmi tevékenységek között megkülönböztethető volt a politikai tartalmú és a politikai jelentőségű tett, így például a hárfázás vagy gordonkázás ártatlan zenei művelete mögött is politikai máskéntgondolkodást sandíthatott a hatalom ellenőrző tekintete. Vagyis hát azt, hogy mi minősül „politikainak”, aligha mondhatta meg, aki nem volt a hivatalosak közelében... Ha csupán futólag utalok arra, hogy Boglár Lajos és Ecsedy Csaba már 1971-ben terveztek egy mátraalji faluban „politikai jelentőségű” kutatást, amelynek nem éppen direkt szándéka, de intézményes fogadtatása vaskosan politikai volt, akkor talán most itt kimondható, hogy igen régi a hazai politikai antropológiai érdeklődés. Vagy ha (a most elhunyt, félévszázada tudományos és köztisztelt övezte) Tőkei Ferenc ázsiai birodalmakról, termelési módokról és kulturális övezetéről szóló munkásságára utalok, akkor a marxizmus fejlődéselméletét tükröző, a család és magántulajdon eredetét firtató morgani-engelsi teória is politikai antropológiainak minősíthető. Vagyis a „keletkezési időszakra” aligha tehetnék ésszerű javaslatot - alighanem egyszerűbb lenne azt mondani: *most van keletkezében Magyarországon a politikai antropológia*. Mint azt az olvasó látni fogja, írásom további részében ennek sokrétű cáfolatát adom, de a tudományág beilleszkedését, helyét, rangját és elismertségét bizonyosan nem mondhatjuk kiépültnek még ma sem.

Oktatás és intézményesülés

Az antropológia hazai intézményesülésének folyamatában rendkívül fontos mérföldkő az egyetemi oktatásba kerülés. (Többé-kevésbé egész kötetünk erről szól, így ezt nem részletezem). A rendelkezésemre álló, de ezideig még korántsem rendszerezett forrásokból az derül ki, hogy a szakági diszciplínaként felfogott politikai antropológia oktatása az ELTE antropológia tanszékén kezdődött, s nem is kisebb képviselőjével, mint az afrikanista Ecsedy Csabával. Hallgatói visszaemlékezésekből ítélve a nehezen követhető, de hihetetlen mennyiségű és szétágazó utalásrendszerben feltárt ismeretek máig pótolhatatlanok azok számára, akik Ecsedyt (korai halála miatt) már nem hallgathatták. A történeti időrendet talán nem követem hajszal pontosan, de vélhető, hogy a Pécsen megindult antropológus-képzés keretében (a Pesten végzett) Zentai Violetta indított politikai antropológiai szemesztert („Szemeszter” sorozatcímen az Osiris kiadónál meg is jelent egy szövegválogatása, amely igen széleskörű ismeretanyagot és a kortárs gondolkodás sokirányúságát öleli fel), valamint ugyancsak a kilencvenes évek második felében indított kurzust Kürti László a Miskolci Egyetem politológia szakán (1992-ben ugyanő a pesti antropológia tanszéken meghívott előadóként tartott szociálandropológia kurzuson belüli politikai antropológiai előadást), igen izgalmas, egyszerre kutatástörténeti és modern problematikákról. Úgyszintén említést kell tenni a pesti tanszék egy fontos kezdeményezéséről (1991): a Csíkszeredában 1980 óta működő Kulturális Antropológiai Munkacsoport /KAM/ előadóinak meghívásával nemcsak a kortárs erdélyi társadalomtudományi kutatás és gondolkodás egy sajátos színfoltjáról kaphattak képet a hallgatók, de a szeredai műhelyben folyó „mindennapi élet-kutatások” és jelképnyelvi kifejezésmódok nyilvánosságteremtő, hatalmi manipulációs és mentális térépítési

stratégiáiról is empirikus elemzéseket ismerhettek meg Biró A. Zoltán és Bodó Julianna előadásain.

Saját előadásaimat 1992-93 táján kezdtem, alább erről bővebben szólok. Szükségesnek tartom azonban jelezni, hogy éppen a fentebb említett interdiszciplinaritás értelmében számos előadó félév-hosszan tárgyalt olyan témaköröket, amelyek némely ismeretköre a politikai antropológiához éppúgy hozzátartozhatott, mint a szűken vett politikai tematikák. Ki vitatná el, hogy politikáról van szó, ha Boglár tanár úr a fegyverkészítésről, ellenfélről, ártó varázslásról beszél az ergonómia vagy az alapozó ismeretek, az akcióantropológia vagy az „Így kutatunk mi” egyes előadásai alkalmával? Hogyan is ne kerülne politikai felület Sárkány tanár úr szociálandropológiai óráiba (például a rokonsági rendszer, a társadalomszervezet felépítése, territoriális határok, identitástípusok stb.), vagy a gazdasági antropológia egyes témaköreit (csereviszonyokat, migrációkat, ökológiai és földtulajdonlási rendszereket) ismertetve? Említés kell essék Hofer Tamás óráiról, amelyeken a nemzet és nemzetépítés, a hagyományok, az ünnepek, az európai fejlődéstörténet sajátosságai vagy épp a nemzeti tudományosság és felfogásmódok sajátlagos összefüggései szerepeltek. Ugyanígy a Fejős Zoltán által tartott etnicitás-témakör számos kérdése is megannyi felületen aligha más, mint politikai tartalmú jelentésség. Az etnikai terepkutatással és az etnicitás másfajta megközelítésével Bindorffer Györgyi éppúgy a politikai közviselkedés és kulturális értékcsere-folyamatok megvilágítója volt, ahogyan Borsányi tanár úr a mai indián mozgalmak ismertetésével is kiegészítette az etnopolitikai felfogások elméleteit. (Külön is aláhúzva, hogy Bindorffer Györgyi az 1999-es tanévben a hatalom, a jog és a politika szintjeit elemezte a preindusztriális társadalmakban, amelynél klasszikusabb politikai antropológiai téma aligha kell!). Az elmúlt évtized tantárgyi tematikáit átnézve teljességgel világos, hogy Kapitány Ágnes és Gábor óráin a modern mítoszok szemlézése mellett a nyelvi közviselkedés, a politikai intézmények tárgyi nyelvezete, a hatalmi státuszok kommunikációs kifejeződése és mondjuk a hadseregben állandósult rítusok is politikai tartalmakat hordoznak. A marginális szubkultúrák (Fejér Balázs), az európai és magyarországi cigányság kérdései (Prónai Csaba), a dél-amerikai városok szegénység-állapota (Grisel de León) vagy a mai kárpátaljai zsidóság (Papp Richárd), illetve a Balkán túlélési küzdelmei (Krasztev Péter) mind tematikai, mind megközelítési téren igen közel esnek a politikai antropológia számos irányzatának problémakezelési felületeihez. Ismét oda térek hát vissza: hol vannak, s meddig érnek a politikai antropológia határai...

Tudásanyag, oktatási terv és megvalósulása

Épp e labilis, bizonytalanul meghúzható határokról, a tudományág által átfogott széleskörű társadalomtudományi tapasztalat történeti rétegződéséről kezdtem magam is a politikai antropológia ismertetését. Definíciók helyett-mellett törekvések, témakörök, irányzatok és iskolák bemutatása volt a céloom, elsősorban az „ismeretlen” és új tudományág elfogadtatása szándékával. Mi tagadás, magam is abból indultam ki, amit elérhettem és hallgatóimnak kínálhattam is, s ez elsősorban Gombár Csaba figyelemfelkeltő írása volt, aki a hazai politikatudományi (és szélesebben véve társadalomtudományi) szakirodalomban elsőként szemlézte az angolszász politikatudomány e sajátos érdeklődési irányát, s mintegy javasolta a politikáról való gondolkodásunk szélesítése kedvéért ennek a perspektívának fölhasználását. Fölhasználtam továbbá George Balandier alapvető tankönyvét (elsőbb csak a rövidebb kiadást), amely - miként ezt később már konstatáltam - nemcsak a francia észjárást és rendszerezés-típust reprezentálta, hanem a politikai berendezkedések típusainak és a társadalom kulturális miliójének azt a karakterét, amelyet csak a franciák tudnak oly mély kultúratörténeti beágyazottságban megnevezni. Balandier továbbá a „politikai ember” Seymour Martin Lipset által

szisztematizáltan körülírt és intézményesültségben tetten ért fenoménjét immáron nem csupán rendszeralkotó egyednek veszi, hanem a politikai szervezetséget és a társadalmi konfliktusok rendszerét egyfajta folyamatszemplélettel dolgozza föl, s annak ellenére, hogy könyve a legfényesebb gyarmati felszabadítási korszak szellemiségét is tükrözi, vagyis erőteljesen hatott rá a marxista fejlődélméleti gondolat, felhívja figyelmünket a diakronikus szemléletmód lehetőségeire és az Európa-centrikus politikai rendszerszemlélet mellett éppúgy érvényes primitív társadalmi szerveződésmódokra, állam előtti szintű politikai valóságokra is.

A szűken vett forrásművek hiánya, a politikai antropológiai ismeretanyag szétszórtsága nem könnyítette meg saját kurzusom anyagának összeállítását. Ma már tisztábban látom, hogy vázlatos alapvetésnél, elkapkodott történeti áttekintésnél egyelőre aligha lehet többet adni egy tantárgyi bevezető kurzuson, s mindmáig tapasztalom, hogy a tudományterület „cseppfolyósága”, magának a politikai gondolkodásnak és politikatudománynak épp ez évtized alatt igen sokat változó természete nem könnyíti meg „a politika” definícióját éppúgy, ahogyan az etnográfiai kötöttségeiből kimászni törekvő kulturális antropológia definícióját sem. A két tudományterület egymásra vetítve mindent tartalmaz és ugyanakkor semmi konkrétat. Ezt felülmúlni úgy lehet, ha az oktatási folyamat ténylegesen tükröz egy nagyfokú rendezettséget és a tudásátadásban ennek adottak a lehetőségei (könyvtár, forrásmunkák, kutatási költségek, módszertani segédletek, vendégelőadók stb.), vagy pedig ha problémaközpontú maga a megismerési folyamat, amely empirikus ismeretekre épül, s mögöttük kézenfekvően elérhető az elméleti szféra is.

Magam ez utóbbi irányt vettem - máig sem tudhatom biztosan, jól tettem-e. Az oktatás intézményes menetében ugyanis pusztán adminisztratív okokból jóval előbb van a tantárgyi tematikák leadási kényszere, mint annak ismerete, kik lesznek egy kurzus hallgatói; szükségképpen egy kurzusba kerül végzős hallgató és alig avatott kezdő, több nyelven olvasófordító és magyarul is gyéren beszélő; reménytelen megválogatni a kutatásba is bekapcsolódókat és a tanulmányaik zárásakor tereptapasztalatokon már túl lévőket, s köztük a kooperáció is rendkívül esetleges... Egyszóval (nem a diszciplína hibája, de oktatói tapasztalat:) a szisztematikus ismeretközlés nem érinti meg az alaptudáson már túljutókat, az asszociatív belátásokra, kutatási problematikák megnevezésére vagy tényleges empiria elvégzésére pedig nemegyszer azok is nehezen vállalkoznak, akik magát a tudományágat jól tudnák kapcsolni más irányú érdeklődésükhöz. Van esélye annak, hogy akit a cigányság kutatása érdekel, az hajlamos lesz empirikus terepmunkára, egy konfliktushelyzet feltárására, interjúk és megfigyelések elvégzésére vagy néhány szakkönyv és tanulmány elolvasására, de a romológia széles szakirodalma mellett aligha valószínű, hogy a társadalmi kiszolgáltatottság történeti antropológiai, kommunikációelméleti, tömeglélektani, kisebbségtudományi vagy vizuális antropológiai háttérismeretekre is futja idejéből... Az antropológia, mint viszonylag új (hazai) diszciplína alapvető ismereteiből pedig (gyakorta a terepmunkák szűkös feltételei, pénzügyi hiányai, időbeli korlátozottsága miatt) még korántsem gyűlhetett össze annyi empirikus kutatási módszer, munkanapló, kutatói interpretáció, amelyekre alapozva minden hallgató megnevezhetné a maga kutatási módszerét, elméleti mintáit és elvégezhetné az önálló vagy csoportosan eredményes kutatómunkát. További gondot jelent, hogy az anyaggyűjtés, interjúkészítés vagy témaválasztás nem esik nehezebbre főszakos szociológus, pszichológus vagy néprajzos hallgatóknak, de a gyűjtött empirikus anyag rendszerezése, az interpretációs lehetőségek (vagy pusztán kérdésközpontú) átlátása, s majdan a kész kutatási anyag megfelelő szintű elemzéssé formálása már csak igen keveseknek sikerül.

E tapasztalatok birtokában saját politikai antropológiai bevezető kurzusomat mindannyiszor az első félévre hagytam (főképp a tudományág történetéről, intézményesüléséről, irányzatairól és iskoláiról, valamint a társtudományokkal való kapcsolatáról és tudásátvételi stratégiáiról

szólva), s a második félévben tematikusan kiválasztott, problémaközpontú megközelítésre tértem át (politikai tér, diskurzusok, időfelfogások, etnikai krízisek stb.). Alig egy-két éven belül - mivel magam is helyi társadalmak, városok, kisebbségek és etnikai csoportok kutatásával foglalatostkodtam - mindezt kiegészítendő indítottam az etnoregionális kutatások kurzusát. Ennek célja nemcsak az etnospecifikus kérdéskörök konkrétabb elemzése volt (a kunok, palócok, gasconok, erdélyi és vajdasági városok, bretonok, magyarországi krisnások, erdélyi menekültek), hanem régiófogalmak, regionális problémakörök, eurokrácia és politokrácia viszonya, összehasonlító kisebbségkutatások, etnopolitikák és geopolitikák, test- és biopolitikák vázolója éppúgy. Ezekhez járult nemegyszer hallgatói részvétellel készült egyedi elemzések áttekintése, amelyek ökológiai, nyilvánosság-elméleti, politikai szemantikai, valóság-intepretációs, vallási-kommunikatív, térkezelési és térkiszajítási (stb.) alapanyagokból építkezve konkrét kutatási kérdésvetésekből álltak. Olyanokból például: hogyan tehető politikai antropológiai kérdéssé a szászhalombattai szerbek vagy a pilisi szlovákok, a jászok vagy a Párizsban élő bretonok identitásának kutatása; hogyan konfrontálódik helyi társadalom, vallási kultúra, életmód és megélhetési-túlélési stratégiák több változata is a somogyvámosi Krisna-farm mentén; miként zajlik a politikai térkiszajítás szimbolikus folyamata az Antall-kormányzat nemzetformáló stratégiáiban, s hogyan látható mindez a városi lakótelepek kutyasétáltatóinak körében; miként alakul kutató és bennszülöttek viszonya a panare-indiánok és az achék megismerésében, s mi módon lehetséges a magyar-román viszony megközelítése a Csíki-medence városaiban; milyen jellemvonások alapján lehet állítani az etnopolitikák és biopolitikák századában a nem-reprezentált kiskun identitástudat meglétét, s kutatni maradék formáit; milyen empirikus kutatási gondokkal jár a magyarországi görögök vagy menekült afrikaiak interjú „felmérése”, s lehet-e egyáltalán egy alapvető szakirodalom hiányában is megfogalmazandó kutatási projektet „felmérési” módszerekre építeni... E kérdéskörökből utólag jobbra szigorlati- vagy szakdolgozatok is lettek, s publikációra érett munkák kerekedtek ki.

Egyértelművé vált ugyanakkor, hogy a szubkulturális, vallási, etnikai vagy regionális metszetben áttekinthető kutatások mögött megannyi módszertani homály is lappang. Az etnoregionális kutatások ismertetését ezért kiegészítettem ama kutatómódszertani kérdéskörrel, amely (talán) a politikai felületen jelentkező kulturális és társadalmi kérdések áttekintésében segítségére lehet a leendő kutatóknak. Kézenfekvőnek, s a korábbi módszertani ismeretanyagra épülve elkerülhetetlennek is látszott, hogy a politikai milióban megfogalmazódó identitás, reprezentáció, társadalomszervezeti, kapcsolathálózati vagy konfliktuskezelési „modellek” (vagyis inkább esetek) leírására használható eszköztár igencsak hiányos. Meggyőződésem, hogy a terepmunka előtti kiterjedt tájékozódás, történeti, néprajzi, szociológiai, demográfiai, humánföldrajzi eligazodás óhatatlanul szükséges, de a vonatkozó szakirodalomnak csupán a kutató „mögöttes tudásában”, önmaga számára rögzített kérdéseiben kell a helyét megtalálni, nem érdemes preconcipiált kérdőívvel, adatlapokkal, interjú-ívekkel megközelíteni a még meg sem ismert, felszínesen sem értékelt vagy értelmezett „bennszülötteket”. Hogy a kérdőíves felmérés „módszere”, a sokváltozós adathalmazok színes skálái igen tetszetősek, azt nehéz vitatni, viszont felfogásom szerint ezek nem antropológiai, hanem szociológiai, statisztikai és más megközelítések eszközei bizonyos „mintasokaságok” formális leírására. Kutatómódszertani órán tehát adatlapokat, kérdőíveket és lehetséges interpretációkat elemeztünk kiegészítésül az egyes problematikák körülírásához. Egyes kutatási elgondolásokat sikerült kutatási tervvé formálni, s az MTA Etnoregionális Kutatóközpontja finansziális segítségével ezekből megindult (s részben be is fejezett) kutatások épültek föl. Ugyanez intézmény számos, a Tanszéken készült értékes elemzés publikálásában is közreműködhetett.

Ugyancsak az antropológia tematikus határterületeinek, illetőleg a korszakunkban megerősödő etnikai-territoriális érdeklődésnek köszönhetően kialakult egy hasznos együttműködés fiatal kutatók oktatási tervjavaslata révén. Ez elképzelésben a középiskolai gazdaság- és politikai földrajzoktatás kiegészítéseként összeállítható tankönyv és oktatási gyakorlat fogalmazódott meg, amely a világrészek és egyes térségek sajátos kulturális miliójébe próbál antropológiai alapokon álló betekintést nyújtani. E tervből oktatási kísérlet épült ki, majd egy tankönyvcsoomag vázlata, végül ennek megvalósítása (a Soros Alapítvány segítségével). A középiskolai alternatív tantárgy bevezetésének lehetőségét szem előtt tartva (a korszak részint kulturális, részint politikai konnotációjú, sajátos műszavával élve) „multikulturális” program állt össze, majd kiegészült a pedagógusképzés fejlesztésére irányuló újabb programokkal (főként Gulyás Anna tevékenységére épülve), illetőleg megindult a Jászberényi Tanítóképző Főiskolán az antropológia oktatása (először bevezető kurzussal, majd politikai-, város-, vizuális- és vallásantropológiával kiegészítve). Ugyanakkor a JATE szegedi filozófusai és szociológusai is kértek politikai antropológiai kurzust, s megindult az együttműködés a Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia tanszékével is.

A politikai és a kulturális antropológia hazai oktatásában talán az egyik legfontosabb hiányosság, egyúttal a tudományág elismertetéséért folytatott küzdelmek egyik alapkérdése a szakirodalom hozzáférhetősége. Fordítások szükségesek, ezt (hallgatóink java részének többnyelvű olvasáskészségén túl) mind a szélesebb körű érdeklődés, mind a közismereti szintű ön-reprezentáció megkívánja. Néhány félévben olvasó- illetve fordító-szemináriumot tartottam, melyek eredményeként pillanatnyilag nyomdakészen áll Ted C. Lewellen: *Political anthropology : An Introduction* című műve, Marc Abéles: *Az állam antropológiája* című értékes monográfiája és egy forrásértékű szövegekből álló fordításgyűjtemény (*Politikai antropológiai források*), melyek kis részben talán pótolják az alapvető hiányosságokat. Készülőfélben van egy, az antropológusok és terepeik viszonyát tematizáló szövegválogatás (Holló Imola Dalma szerkesztésében), mely részben a klasszikusok kisebb írásaiból áll (Geertz, Hastrup, Balandier stb.), részben a kutatásaikat kezdő antropológus hallgatók egy-egy megközelítési, módszertanilag figyelemre érdemes értelmezési megoldását kínálja. Fordításra kerül Johannes Fabian: *The Time and the other* című munkája is, amelyet az antropológiai és a rokon társadalomtudományi kutatások időkezelési módjait sorra vevő (Papp Richárddal közös) szemináriumunkon kezeltünk alapirodalomként.

Valószínű, hogy mindennemű tájékozási forrást, hálózaton elérhető szöveget vagy fordításként publikált gondolatot fontosnak kell minősíteni egy viszonylagosan esetleges felszereltségű tanszéki könyvtár és egy alaptevékenységként elvárt kutatói gyakorlat mentén. De az is bizonyos, hogy ezek mellett igencsak erősítheti oktatók és hallgatók, kollégák és a tudományos környezet kapcsolatát, ha elméleti írások vitájára, továbbgondolására kínálkozik mód. A politikai antropológia és az etnoregionális kutatások mentén kialakult műhely-szerű kapcsolat erre viszonylag tág teret ad. E keretben került sorra a minisztériumi támogatással indult Balaton-program kutatóinak találkozása is, mely a városi etnikai-kulturális kölcsönhatások, interetnikus változások feltárására vállalkozik Lyon, Grenoble és Budapest néhány kerületének példáján (Szántó Diana és Komjáthy Zsuzsa koordinálásában). Magának az antropológiának és a tudományos beszédmódoknak érvényességét, lehetőségeit és feladatait tette szakmai vita tárgyává Biró A. Zoltán a csíkszeredai munkacsoport nevében egy (ugyancsak a Tanszék és az MTA Etnoregionális Kutatóközpontja által szervezett) programban. Ugyanebben a műhely-keretben zajlott le a magyarországi görögök identitástudatának változását és történeti reprezentációját értelmező kerekasztal-konferencia (Hajdú Gabriella irányításával). A multikulturális oktatás és társadalmi kommunikáció igen széles horizontját áttekintendő, Gulyás Anna jóvoltából ez év őszén kerül sor egy akadémiai intézeti vitára is,

melyben kutatók, oktatási intézmények, pedagógusok, tankönyvírók, társadalmi szervezetek vesznek részt. Előkészítés alatt áll két, a budapesti muszlimokat és a magyarországi kínaiakat megszólaltató, változó életmódjukat és értékrendjüket elemezni próbáló konferencia is.

Az esettanulmányok és elemzések mellett kísérletképpen, illetőleg a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság keretében, vitorsorozat indult a Tanszéken, elsőként a politikai antropológia szemléletmódjának alkalmazhatóságát „tesztelő” témakörben: Kapitány Ágnes és Gábor tematikus összeállítást szorgalmazott a modern mítoszokról, mely hallgatói előadásokból állt és kiadásra is kerül. Ugyancsak a mindennapi élet szintjén, empirikusan átélhető élményként merül föl a kérdés: hogyan válik a politikai átmenet számos „átmeneti rítusa” értelmében korunk egyik jellemző köznapi megnyilvánulásává a sebesség, a térhasználat és az erőpolitika fokozottan agresszív megjelenése, s miképp értelmezhető ez a politikai antropológia néhány gondolkodójának főbb teóriái mentén (A.Gergely 1999). Ez esettanulmány vitáját az antropológiai film és az etika viszonyának ágait-bogait megvilágító másik elméleti találkozó követte Füredi Zoltán és Tari János révén. Ugyancsak műhelyvitaanyagként szolgált az általam dokumentumfilmként a Balázs Béla Stúdióban megkezdett filmösszeállítás, amely a kiskunhalasi kunok oral history-ját kívánta (legalább részben) körüljárni. A Boglár Lajos és Hofer Tamás hetvenedik születésnapjára elkészült két kötet még számos olyan elméleti kérdésfeltevést tartalmaz, amelyek további viták tárgyai lehetnek, s ezzel mintegy állandósulhatna a Tanszék, a társintézmények és a társtudományok kapcsolata, amely a szakmai vitákon a többi tanszék (jelképesből egyre valódibbá váló) részvételével párosul. A megindult és megerősödött Antropológiai Társaság hírlevele, évente többször meghirdetett konferenciái egyre szélesebb körnek adják azt a belátási lehetőséget, hogy afrikai (Sárkány Mihály), brazíliai (Boglár Lajos), mongóliai (Füredi Zoltán), tibeti (Tarr-testvérek), szibériai (Sántha István) vagy más terepmunkákon szerzett megfigyelések számos felületen kötődnek a politikai vagy a kulturális rendszerek működési egészéhez, révükön gyakorta az életmód, az értékrendek, az esztétikai-vizuális vagy jogrendszerek „szólalnak meg”. Illetve: megszólalnak, ha meghalljuk, megértjük üzeneteiket...

Beszédesemény mint politikai diskurzus

A politikai antropológia oktatása, eddigi rövid korszakának vázlatos ismertetése ezen a ponton zárható is volna. Szükségesnek vélek azonban egy megközelítésmódot, s egyúttal a tudományterület egyik kardinális kérdését terítékre hozni. Egész egyszerűen azért, mert a fentebb leírt rövid „intézmény(esülés)történet” sem ér sokat, ha nincs mögötte definiált viszony a tudományág releváns elméleteihez, gondolkodás-irányaihoz.

Zentai Violetta írta az általa szerkesztett kötet előszavának elején, hogy az olvasó nem afféle szövegválogatást tart kezében, „melyet a kulturális antropológia hivatalos eszmetörténete *politikai antropológia* néven ismer”, hanem ezt megkülönbözteti a különböző diszciplínák művelőinek munkásságából kiemelhető (nem elsősorban premodern társadalmakra vonatkozó) értelmezések révén „a politika antropológiájától”, vagyis az antropológiai gondolkodásban és azon túl is érvényesülő szemléletmódotól (Zentai 1997:9). Egyetértek vele, s magát a kutatható, értelmezhető világot magam is inkább ama felfogásmódok felől nézem, melyeket e kötetben igen jeles nevek (Cassirer, Ricoeur, Turner, Calhoun, Parkin, Garland) reprezentálnak. (Szívesen hozzátenném még néhány francia kutató szemléletmódját, egy-két svédét is, de Zentai sem lezárt anyagot kínál, így módunk adódik válogatását a magunkéval kiegészíteni).

Számomra mindvégig dilemma maradt a Clifford Geertz által (a „sűrű leírás” ürügyén, valamint az „ott lenni, itt írni” problematikájával jellemzett, a kutató és a terep viszonyáról)

megfogalmazott gondolat, nevezetesen a föltárt ismeretanyag értelmezéséről, „fordításáról”, s a kutatott téma mint „szöveg” megértéséről kialakított álláspont védhetősége. Magam is úgy vélem (Geertz igencsak meggyőző érvelése és a kortárs társadalomtudományi gondolkodás mai irányzatainak intenciói alapján), hogy a megértés a megismerésre ajándékképpen következő jelenség, amely nem zárhatja ki a tévedéseket, a későbbi átértelmezések szükségességét, az interpretációk sokféleségét, nem mellőzi tehát a diskurzus-szintű áttekintést, illetve a kultúra és a politikai természetű jelenségek narratíváinak széles horizonton való megjelenítését. Magát az interpretációt tartom tehát a fő feladatnak, s az empirikus kutatásban „begyűjthető” anyagok érzékeny tálalását olyan kötelezettségnek, amelyet az „interjúalanyok” és a kutatói felelősség rónak ránk. A terep (lett légyen az politikai plakátgyűjtemény, kisebbségi önkormányzati képviselő, vallási szekta vagy határátlépési kísérlet két etnikai kultúra között, a Maugli-történet vagy egy etnocídiumot tetten érő fényképsorozat) ebben a kontextusban *mint szöveg olvasandó*, melyet valahol valakik kódoltak, „beírtak” a társadalom kulturális és/vagy politikai működésmódjába. S ha ez az irodalompolitikában tükröződik (mint például a hazai szociográfiai vagy munkásirodalmi irányzatok tájékán), vagy a zenei szubkultúrákban (afro-műfajokban, a rep-divat átvételében, a rai térnyerésében vagy a punk-rock politikai tiltakozásformává válásában), esetleg a néprajzi-antropológiai dokumentumfilmzésben, az éppoly „politikai” lehet, mint a politikusok imázs-alakítási és kommunikációs stratégiái vagy az politikai orientációváltás jelentősége Moszkva felől Brüsszel felé...

Bevezető kérdésfeltevésemben már jeleztem: a politikai antropológia mint a társadalmi diskurzus-szintek elemzésére alkalmas eszköz alapvetően veti fel a kérdést: szabad-e a társadalmi egyedek elbeszél és történésként értelmezett folyamatát „beszédeseményként” olvasni? Lehet-e egyáltalán a politikai antropológia megfigyelési és értelmezési eszköztárát olyan esetekre alkalmazni, amelyekben a Geertz-i „szöveg” a kultúra megjelenésmódjaként, s az interpretáció mint „szövegolvasás” fogalmazódik meg? Ha így tekintem tárgyunkat, akkor alapkérdés marad az értelmezés síkjainak és az interpretációk érvényességének az a problematikája, amelyet az étikus és émikus elemzések egyaránt fölvetnek. Az étikus (eredetileg mint a generatív grammatika „fonétikus” síkja, vagyis formai-alaki sajátosságok tartománya), s az émikus (ami ugyanebben a közegben a „fonémikus”, vagyis értelmezhető üzenetet hordozó) egyaránt a föltárt-megismert valóság „mondott”-ját, a beszéd „noémáját” (gondolatát, tartalmát, velejét) közvetíti (Geertz 1997:729-730). S ahhoz, hogy egy politikai hangoltságú vagy jelentésszerű esemény (történet, jelkép, program, gesztus, mítosz, rítus) üzenetét értelmezhesük, a megfigyelés-feljegyzés-elemzés folyamata nem választható külön, ezek a tudás keresésében nem elkülöníthetőek. Nem is beszélve arról, hogy a politikai antropológiai kutatásban sem a társadalmi (köz- vagy magán)beszéd lejegyzése a megismerés tartalma, hanem a közölt, megvallott, megmutatkozó, rejtőzködő fogalmi tények rekonstrukciója, beágyazottságukból kiemelten nem kezelhető „jelentéskristályok” kulturális építménye. Ekként pedig nem lehet egyetemes világnézetek közt őseredeti tartalmakként, a „tudomány” elszíntelenítő eszközeivel megragadható „valóságként” beszélni róla. Hanem be kell vallani, hogy „tudományos objektivitásról”, „operativitásról” vagy a maguk adatszerűségében feldolgozható és „operacionalizálható” tényekről beszélni a politikai antropológia esetében is nagyképp túlzás. „A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokból - nem a jelentés világának felfedezése és testetlen tájainak feltérképezése” - írja Geertz (1997:716-732). Az értelmező éppen a saját kreativitását, szemléleti eredetiségét, alkotói invencióit használhatja célszerűen, ha a társadalmi „beszédfolyamatot” értelmezi, s megpróbálja kiszabadítani a jelentéseket az esetlegesség körülményei közül, (de azoktól nem függetlenül), tanulmányozható formában rögzíti és elfogadja, hogy a saját „mikroszkopikus”

szintű megfigyelései csak esetlegesen lesznek alkalmassá a tágabb összefüggések, a kiterjesztés, az általánosítás szintjén.

Ha azt vizsgálom e metszetben, kik és mit próbáltak értelmezni az elmúlt évtizedben, igen sokféle tartományba elkalandozhatok. Korántsem mindig „mikroszkopikus” szinten, de a mikrotörténelem-írás (N.Z.Davis, H.Whyte, Gyáni Gábor, Biró A. Zoltán, Bodó Julianna), a szociológiaelmélet (J.C.Alexander, U.Eco, J.Baudrillard, Karácsony András, Balogh István), az etno-territorialitás (M.Maffesoli, Gombár Csaba, Hofer Tamás, Egyed Péter, Végel László), a tudásszociológia (P.L.Berger-T.Luckmann, M.Foucault, P.Virilio, Molnár Tamás, Szabó Márton, Karácsony András, Wessely Anna), a politikai filozófia (M.Foucault, P.Bourdieu, Lánzi András, Lányi András, Vajda Mihály, Heller Ágnes), az ökopolitika (B.Latour, M.Bookchin, Lányi András), a politikai pszichológia (C.Calhoun, Lányi Gusztáv, Hunyady György), a narratív elemzések (J.Clifford, G.E.Marcus, Thomka Beáta, Tillmann J. A., Babarczy Eszter) és még ki tudja, hány meg hány új felfogásmód kínál olyan asszociatív tudástömeget, amelyet szikével sem lehet leválasztani a politikai antropológia érdeklődési irányairól. Ahogy egykoron aligha lehetett beszkatulyázni mondjuk Józsa Péter, H.Arendt vagy W.F.Whyte munkáit, most igencsak nehezzé vált M.Stewart, Erős Ferenc, Y.Mény, Hankiss Elemér, P.Virilio vagy R.Koselleck interpretációs gyakorlatát „politikamentesen”, egyirányú jelentésségben olvasni. Ha a posztmodern közösségi állapotról (Derrida, Rorty, Lyotard), a „dromológiáról” (Virilio) vagy a kulturális emlékezetről (Assmann) szóló kötetek érthetők és értelmezhetők a politikai antropológia interpretációs síkján, akkor bizonyos a „hagyományos” tematikák, mint a nacionalizmus, tömeglojalítás, tiltakozáskultúra, migrációpolitika, szerződéselméletek vagy gyarmati önfelszabadítási kísérletek és diaszpróra-elemzések nem kevésbé szolgálják az „ideológia mint kulturális rendszer” mélyebb megértését. S ekként szemlélve szinte maguktól kínálkoznak az analógiák: ha a „rendezett anarchiában” élő törzsi társadalmak politikai függésrendjét a rokonsági rendszer határozza meg, akkor a modern „példademokráciában” élő amerikai vagy francia politikus teljességgel megfeleltethető a „Big Man” valamely változatának, s a modern ipari társadalmak korporativizmusa alig tér el a törzsi testületiségtől, így korunk tribalizmusai teljességgel visszakereshetők néhány földrésszel odébb lelt példákban. A metakultúrák, cyber-kultúrák és galaktikus kommunikációk most épülő világában pedig talán már maga a politikai antropológiai interpretáció is a teoretikus háborúk és tudatbefolyásolási agressziók egyik módja lesz...

Epilógus

Rémítően kevés tíz esztendő egy tudományág egyedfejlődési történetében. Tanszéki keretben ez aligha több, mint két félévenként hat-nyolc hallgató... - ha azokat tekintjük, akiket megérintett a tárgy, akik szemléletmódjára hatott egy-egy oktató, vagy akik (amúgy is meglévő) határozott érdeklődési körükhöz vadásztak eszközre, nézőpontra, témakörre, egyszóval olyan keretre, amely ráillenék a hozott kultúrájukból fakadó kérdéseikre. A lehetséges értelmezési, megértési keretek között voltaképpen csak az egyik a politikai antropológiáé. Magától a kérdezőtől, megismerésre törekvőtől is nagymértékben függ, hogy mennyiben és miként lesz ennél több...

Válogatott szakirodalom

Biró A. Zoltán - Bodó Julianna (szerk.) Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról. Kulturális Antropológiai Munkacsoport, Helyzet könyvek, Csíkszereda, Pro Print Kiadó. /Lásd továbbá a sorozat többi tíz kötetét is!/

- Biró A. Zoltán - Bodó Julianna (szerk.) Átmenetek [folyóirat]. A mindennapi élet antropológiája. 1990/2. Csíkszereda.
- Biró A. Zoltán - Bodó Julianna (szerk.) Antropológiai műhely [folyóirat]. 1-5. sz., 1998-2000. Csíkszereda.
- Featherstone, M. -Hepworth, M. -Turner, B.S. 1997 A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória. Jászöveg Kiadó, Budapest.
- Geertz, Clifford 1997 Az értelmezés hatalma. Századvég-Osiris, Budapest.
- A.Gergely András 1990 „Másodelemzés. Városi és nemzetiségi lét magyarok és jugoszlávok körében”. Tiszatáj, 6:54-74.
- A.Gergely András 1991 A pártállam varázstalanítása. MTA Politikai Tudományok Intézete, Scientia Humana, Budapest.
- A.Gergely András 1993 Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom. MTA Politikai Tudományok Intézete - Akadémiai Kiadó, Scientia Humana, Budapest.
- A.Gergely András 1996a Politikai antropológia: interdiszciplináris közelítések. Magyar Tudományos Akadémia Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, No. 8. Budapest.
- A.Gergely András 1996b Tér - szimbólum - politika: politika a térben, tér a politikában. Magyar Tudományos Akadémia Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, No. 9. Budapest.
- A.Gergely András 1997a Államválság - régiók - civil társadalom I-III. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, No. 43-44. Budapest.
- A.Gergely András 1997b Kisebbség, etnikum, regionalizmus. MTA Politikai Tudományok Intézete - Akadémiai Kiadó, Scientia Humana, Budapest.
- A.Gergely András 1998 „Kisebbségek és az integráció”. In: A.Gergely A.-Galló B.-Hülvely I.-Kulcsár K.: Az integráció: történelmi kihívások és válaszkísérletek. MTA Politikai Tudományok Intézete, Európa-tanulmányok 2., Budapest, 125-183.
- A.Gergely András 1999 A sebesség és erőszak igazságértéke. /Megfigyelések a közlekedési rituálék jelentéstartalmairól/. In Kézdi Nagy Géza (szerk.) Menyeruwa. Boglár Lajos 70. születésnapjára. Szimbiózis 8., ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.
- Gombár Csaba 1984 A politikai antropológiáról. In Egy állampolgár gondolatai. Kossuth, Budapest, 215-229.
- Gombár Csaba 1998 Államkönyv. Helikon Kiadó, Budapest.
- Hunyady György (szerk.) 1998 Történelmi és politikai pszichológia. Osiris, Budapest.
- Karácsony András 1995 Bevezetés a tudásszociológiába. Osiris-Századvég, Budapest.
- Lánczi András 1997 A XX. század politikai filozófiája. Bíbor [Meteóra], Miskolc.
- Lányi András 1999 Együttéléstan. A humánökológia a politikai pszichológiában. Liget Könyvek, Budapest.
- Lányi Gusztáv (szerk.) 1996 Politikai pszichológia. (Szöveggyűjtemény). ELTE Szociológiai Intézet - Balassi Kiadó, Budapest.

- Lányi Gusztáv 1997 Politikai pszichológia és politikatudomány. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek No. 37., Budapest.
- Lányi Gusztáv 1999 Politikai pszichológia I-VII. Szöveggyűjtemények. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek No. 55-61., Budapest.
- Molnár Tamás 1992 A hatalom két arca: politikum és szentség. Európa, Budapest.
- Pléh Csaba 1992 Pszichológiatörténet. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Síklaki István 1994 A meggyőzés pszichológiája. Scientia Humana, Budapest.
- Szabó Márton (szerk.) 1990 Tükör által homályosan. Tanulmányok az ideológiáról. MTA Társadalomtudományi Intézet, Budapest.
- Szabó Márton (szerk.) 1997 Szövegvalóság: írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- Szabó Márton 1998 Diszkurzív térben: tanulmányok a politika nyelvéről és a politikai tudásról. Scientia Humana, Budapest.
- Szabó Márton (szerk.) 1998 Az ellenség neve. József Kiadó, Budapest.
- Szabó Márton 1998 Politikai tudáselméletek: szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Budapest.
- Tamás Gáspár Miklós 1999 Törzsi fogalmak I-II. Atlantisz, Budapest.
- Wessely Anna (szerk.) 1998 A kultúra szociológiája. Osiris, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter sorozat, Budapest.
- Zentai Violetta (szerk.) 1997 Politikai antropológia. Osiris, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter sorozat, Budapest.

A tanulmány első megjelenése: Kultúra és Közösség, 2000/4-2001/1. sz.

Antropológia és politika:

1/. Definíciók: politológia, politikai szociológia, politikai antropológia

- állam és politika viszonyrendszere
- politikai rendszer és társadalom
- uralkodók és uraltak

2/. Állam és társadalom szerződésviszonyai

- legitimáció, egyensúlyi állapot kialakítása
- jogrend, döntési szerep, társadalmi részvétel
- szokásjog

3/. Politika és intézményei

- államnélküli társadalmak, családrendszer --> területi rendszer
- strukturált állam, funkcionális társadalom
- intézményesülés -- a rend védelme, kohézió

4/. Politikai akciórendszer, politikai folyamat

- érdek-érintettség és kötődés
- tradíciók és a kontinuitás
- társadalmi dinamika - a helyi társadalmak közösségi struktúrája és jelenidejűsége
- társadalmi és hatalmi szerepek elosztása, kialakítása
- a lokalitások rendszere, párhuzamosságok és hierarchiák
- a térbeliség funkciója, térbeliség, centrumok és perifériák
- szimbolikus cselekvések kontinuitása

5/. Határok

- a szegmentáris rokonsági rendszer politikahordozó szerepe
- konfliktus és kényszer - konszenzus és egyensúlyiság
- külső erők elleni védelem, belső kohézió jelentősége

6/. Hatalmi viszonyrendszer

- interakciók, folytonosság
- funkcionális tagoltság és diszfunkcionalitás
- mentális tagozódás - egyensúly és konszenzusok

7/. Szimbolikus mező

- uralmi és társadalmi tér
- legitimitás mint bizalom és „felkentség” (szentség)
- érték-képzetek
- képviselő és érdek-egység
- integráló erők - szolidaritás és rokonság
- kontextuális (össze)függések
- szimbolikus hatalmi környezet, a „kíséret” jelentősége
- dialógus hatalom és társadalom között - tradíciótartás és belső rend mint válaszadás.

Politikai antropológia - avagy a „politikai tudás archeológiája”

A témáról - bevezetőként

A politikai tudás „archeológiája” nem pontos, csupán közelítő cím. A politikai antropológiáról szólván ugyanis részint könnyebb helyzetben vagyunk, mint az archeológusok, akik régi korok kultúrájának lenyomatait, maradványait, tárgyi emlékeit kutatják és elemzik, részint viszont náluk nehezebb helyzetben találjuk magunkat, amikor a törzsi társadalmak, az emberiség fejlődésének korai állomásán „megrekedt” népek politikai feltételrendszerét elemezzük, hiszen valójában nem elmaradott, nem a szó pejoratív értelmében vett „primitív” körülmények megfejtésére vállalkozunk, hanem egy történelmi korokat egészségesen túlélő, a hagyomány folytonosságát féltve őrző politikai-kulturális komplexumot kell megvizsgáljunk.

Ismertetőmben a kontinuitás, a változás, az ismétlés és a túlélés idő-dimenziói között elemzem a társadalmi-politikai és az etnikai-antropológiai dimenziók problematikáit, egyértelműen vállalva azt, hogy nem törekedhetek tematikai teljességre, már csak a hajuknál fogva egyberángatott témakörök sokféle ágazása, tudományos elemzéstörténete és változó reprezentálódása miatt sem. (Ezek egy részéről bővebben írtam a *Politikai antropológia - Bevezető...* c. ismertetőben).

A fogalomkörök, amelyekkel foglalkozni fogok, a következők lesznek: a politikai antropológia körülírása, állam és társadalom szerződésviszonyai, a politika és intézményei, a politikai akciórendszer és folyamat, a határok, a hatalmi viszonyrendszer és a szimbolikus mező. E témakörök mindegyike önálló egyetemi kurzus lehetne, ezért alighanem csak elnagyolt vázlatát adhatom annak, amit a témáról tudni érdemes. Mert hogy érdemes, arról talán nem kell már gyözködnöm a Tisztelt Olvasót.

Számos nyugati országban félévszázada művelik és oktatják az antropológiát, ám a folyóiratokban, tematikus vagy konferencia-kötetekben folyó szakmai viták során a politikai antropológiát meghatározó kérdésre még nincs közjóváhagyásra számító definíció. Ennek oka és története hosszú, itt nem részletezhetem - de annyit mindenképpen el kell mondjak, hogy a tudományok rendszerében, s kivált a társadalomtudományok között hol foglal helyet. Nos, *interdiszciplináris, vagy pluridiszciplináris ágazata* ez az emberrel és társadalommal kapcsolatos tudományoknak, valahol a szociológia, az etnológia, a diszkurzív tudásértelmezés és a politikai szociológia között. Önlegitimálásához szorosan hozzátartozik egyfelől az akadémiai rendszerek belső merevsége és érdektelítettsége, másfelől az újkori gondolkodási rendszerek célracionális eszköztára, produktivitásra törekvő szemléletmódja, fejlődés-felfogása. S itt engedjenek meg egy idézetet, a helyzetet jobban megvilágítandó. Clifford Geertz írja „Az értelmezés hatalma” c. kötetben (196. p.):

Egy indiai történet (de lehetne akár más kultúrából származó is) arról szól, hogy egy angolnak egyszer elmondták, hogy a világ egy teraszon nyugszik, amelyet egy elefánt tart a hátán, azt viszont egy teknősbéka tartja. Az angol (talán etnográfus volt, legalábbis úgy viselkedett - teszi hozzá Geertz) megkérdezte, hogy min nyugszik a teknős. Egy másik teknősön. És az? „Oh, Szahib, azután már csupa teknős található lefelé...”

A történet több szempontból is árulkodó. Geertz megjegyzése az adatgyűjtő etnográfusról (vagy talán a politológusról, szociológusról) is szól, s egyúttal tanúskodik a végeérhetetlen

kíváncsiságról, a merev gondolkodásról, az ős-okok belátásának igényéről és lehetetlenségéről éppúgy, mint ahogyan árulkodik a kultúrák találkozásának olykor nevetséges minőségéről, a félreértésekről, és az európai gondolkodás racionalitásáról is, amely számára az efféle „primitív” világkép oly lehetetlen, hogy már szinte etnológiai gyűjteménybe való. Amiről a történet alapszinten árulkodik, az a világképek összeegyeztethetlenségének helyzete, s főként a más kultúrák iránti intolerancia előjele. Az európai, és még inkább az „újvilági” gondolkodás fejlődés- vagy haladás-elve az elmúlt három évszázad során aligha volt (vagy akart lenni) az egzotikusként fölfedezett másság elfogadója. Olyannyira, hogy a 19. század közepétől az addig sosem ismert tájak leírói - ha egyáltalán kijöttek a dolgozószobájukból - végtelen intoleranciával gondolkoztak a bennszülött népek „megcivilizálásának” lehetőségéről és az „európai emberhez méltó” feladatáról. Az antropológusok ilyes feladatot vállaltak a „civilizálás” őszinte szándékával, kutatási programjuk kiegészítéseképpen, vagy akár a gyarmati adminisztráció szolgálatában is. A politikai antropológia valódi születését a harmincas évekre datálják, amikor az alkalmazott antropológiai kutatások lendületesebb irányt vettek, s a gyarmatosító briteket leginkább az érdekelte, hogyan tudnának indirekt módon hatást gyakorolni a hagyományos helyi uralmi rendszerre. (S.-F. Nadel a „Fekete Bizánc” című kötetének bevezetőjében nyíltan bevallja ezt a nem éppen „értékmentes” kutatási célt, meggyőződéssel remélve a termékeny együttműködést a gyarmati adminisztráció és az antropológusok között. In: Byzance Noire. London 1942, Paris 1971.).

A modern *antropológiai* kutatások némelyike a kultúrát mint folyamatot határozza meg, amelyben az emberek állandóan feldolgozzák, újraélik és rutinszerűvé vagy konfliktusossá változtatják mindennapi létük diskurzusait, a szomszédsági viszonyokat és a barátságokat, a rokonsági rendszert és a megélhetés gondjait. Anyagi és szimbolikus dolgok teremtenek köztük kapcsolatokat, ezek generálnak vitákat, ugyancsak ezek teremtenek jelképes vagy valódi közösségeket, s előidéznek annak szükségességét, hogy diskurzust folytassanak közös birtokukról, észleleteikről, stratégiáikról, céljaikról, értékeikről, érdekeikről.

Ugyanez a keret szolgál eszközzel az emberi közösségek számára, amikor a *politika világáról* van szó, kiegészítve azzal a tágabb környezettel-közeggel, amely a politika terét jelenti. Tények és tettek, hatások és befolyások, körülmények és kényszerek lépnek be a közösség terébe. Hatalom, befolyás, erőszak, elnyomás, kihívások és válaszok tagolják a szimbolikus teret, függések és kötődések, kényszerítések és ellenállások osztják meg a társadalmak tagjait, csoportjait. Ahol politikai érdek van, ott elemi erők feszülnek egymásnak, ott rendet szab, aki erősebb, s fölébe kerül az alávetetőknek, akik elszenvedik a politika nyomását, majd néhanapján új remények mentén feldőlnek a fennálló rendet. De az új rendek kiépítése sem nélkülözheti az intézményesülést, sem a politikát, így azután ahol egyáltalán egzisztál valamely társadalom, ott mindig van, aki uralkodik, aki ezt elviseli, tehát mindig van aki politikát alakít, s olyan is, aki ezt megszenved.

Hatalom, befolyás, a lét valóságos és szimbolikus korlátozása a témája a politikai antropológiának is. Ahol hatalom van, ott erőforrások elosztása és hierarchiák kialakítása zajlik. A politikát az erőhatások sikere, kiegyezése és konfliktusa, eszközök és eszmék egymásnak feszülése teszi közös társadalmi tulajdonná, s az ebből származó tapasztalatot közösen birtokló emberek teszik vizsgálhatóvá. A tapasztalat történetileg folytonos, átörökített, mint a kultúra egyéb alakzatai, s megfektetése éppoly fáradságos és megértő bűvárkodást igényel, mint amazoké. Ez szépsége, egyúttal nehézsége is e diszciplínának, amelynek kezdetei nem a tematikus politikai bűvárkodásnál találhatók, s nem is kell okvetlenül visszanyúlni Arisztotelész, Platon munkásságáig, vagy megtalálni fogalmi gyökereit Baconnál és Macchiavellinél, Condorcet-nál és Rousseau-nál, akik nyilvánvalóan nem specifikusan antropológiát műveltek, de megfogalmazták azokat a humanitárius kereteket, amelyek között politika és ember kap-

csolatáról gondolkodni érdemes. A kulturális vagy szociálintropológusok többsége szintúgy számos kutatásban és publikációban utal a rokonsági és területi rendszerre, kulturális magatartásokra, politikai akciókra, nyitott vagy zárt mentalitásokra, jogiasult viszonyokra és társadalmiasult szokásokra, amelyeket azután a már specializálódó politikai antropológusok konkrét társadalmi terepeken vizsgálnak.

Fontosnak tartom itt idejekorán megjegyezni, hogy a politikai antropológiát nem okvetlenül szakszókincse, nem is csupán tematikája teszi azzá, ami. Sokkal inkább talán a szemléletmód, amely hajlamos és képes a politikai természetű, jellegű vagy tartalmú fenomének mellett, és a politikai jelentőségű, intézményesültségű társadalmi tények mellett azokat a mögöttes tartalmakat is megnevezni, amelyekről sem a politológia, sem a szociológia, sem a társadalomlélektan vagy humángeográfia nem beszél, s amelyek éppen kontextus-függő mivoltukban tesznek lehetővé sajátlagos *értelmezéseket*. Talán „ködösen” hangzik ez így, de alább szeretném majd egy empirikus példával megvilágítani, minémű *reprezentációról* beszélek. Itt csupán annyit jeleznék, hogy a politikai kontextusban érvényes értelmezéseket sok esetben éppen a nempolitikai tapasztalatok kínálják. Voltaire „vademberének” kalandjai vagy Maugli természeti szocializációjának és társadalmi környezetének viszonylatai talán nem egyértelműen tükröznek politikai tényeket, de ha a korszak jellemző közgondolkodásán vagy a romantikus vágyódás-képleteken túl is értelmezni próbáljuk, számos politikai súlyú következtetést kínálnak (mondjuk a civilizációs értékekről, társadalomfejlődési fokokról, szocializációs konfliktusokról vagy épp a gyarmatosítás mentális eszköztáráról, kommunikációs diskurzusokról, jogértelmezési vagy igazságosság-definíciókról).

Ide kapcsolódnak a diszciplína *határ-definíciós* nehézségei is. Lévi-Strauss kiemeli például, hogy a kulturális magatartások és a társadalom primitív szerződésformái az újkori gondolkodás számára a *társadalmi béke* szempontjából is figyelemre méltó emlékek voltak. Az agresszió, a konfliktuskezelés, a háborús viszonyok előállítása és megoldása úgyszintén nemcsak tisztán „politikai” kérdés, illetve jócskán függ attól, hol húzódnak „a politikai” határai. Számos antropológiai kutatás a primitív társadalmakban azt az *iratlan szerződés-viszonyt* véli fölfedezni, amelyre a politikai hatalom *legitimitása* szempontjából épp a polgári társadalomfejlődés korszakában kerestek *alkotmányos* megoldást, mondván hogy ezek a *jogiasult-intézményesült jelenségek* a társadalmi élet elemi velejárói, s aligha található olyan politikai szervezeti formát, amelyben jelen ne lennének valamilyen alakban. Avagy: hogyan is ne lenne „politikai” tartalma az értéktartalmakkal és célképzetekkel felruházott *egyetemes fejlődésfolyamatnak*, amelyben elválaszthatók civilizált és barbár népek, s köztük a fejlődés fázisa alapján értékkülönbséget lehet tenni (csak emlékeztetőül: az Engels és Marx által megrajzolt, Darwinra és Morganra épített fejlődélmélet ugyancsak megtartja e minősítési különbséget, melyet az etnikumok elmélete és a civilizációtörténet számos irányzata mind a mai napig híven őriz, mások pedig, mint pl. Boas vagy Descola, fölöttebb vitat).

Politika és / vagy antropológia?

Ahelyett, hogy terjengős kitérőt tennék a politikai antropológia történetében és kutatási területein, röviden magát a tudományágat próbálom elsőként meghatározni. Erről többféle vélekedés közismert. A saját nézőpontom szerint olyan *eszköztárról* és *gondolkodásmódról* van szó, amely egyként vizsgálja az ember társadalomtörténeti helyét, szerepválasztásait és -módosulásait, alárendeltségét és uralkodását, valamint a politika terét, s azon belül törekszik leíró módon közelebb jutni az emberi és társas viselkedés motívumaihoz. Látszólag a két értelmezési tartomány nem eshet egybe, hiszen a politika a köztudatban a mai, a hétköznapi hatalomgyakorlás tényeiből áll össze, az antropológia pedig legáltalánosabb értelmezésben a

primitív, törzsi vagy archaikus társadalmak és kultúrák jelenségeinek megfigyelésére szánta el magát. Mégis, van köztük kapcsolódási pont: a politika úgy is fölfogható, mint a mindennapok történelme - hiszen ami ma történik, az öt vagy ötven esztendő múlva a történelem része már -, az antropológia pedig korántsem csupán valami ősi, távoli, letűnt időben leli meg tárgyát, hanem legalább annyira a jelenben, s vizsgált témakörei is javarészt részei maradnak a jövőbeli történelemnek. Az idő-tényező, a jelennel összefüggő folyamatok, és a történelem térben lezajló történései pedig sosem függetleníthetők konkrét társadalmak, egzisztáló közösségek és egyének lététől, tudatától, értékeitől, szokásaitól, kapcsolatrendjétől stb.

A politikai antropológia a *társadalmi antropológia* egyik ágazata, az egyik szakantropológia a sok közül. De egyúttal eszköztár is a társadalom politikai dimenzióinak megismeréséhez, értékszemplélet is, amely a társadalmak (s korántsem csupán a primitív társadalmak) politikai és uralmi relációit úgy tekinti, mint az egyetemes emberi kultúra egyik *kommunikatív kategóriáját*, az ember mint közösségi lény viszonyát a társadalmak történeti eredetű tagoltságához és e tagoltságon belül kialakult erőpozíciókhoz, uralmi eszközökhöz, jelképekhez, tabukhoz stb. Felfogásom szerint nem elegendő a politikai antropológia „feladataként” a „civilizáción kívüli”, „primitív”, harmadik világbeli vagy „Európán kívüli” társadalmak politikai dimenzióinak tanulmányozását megnevezni, ami pedig egykoron talán fő területe volt. Nem lehet pusztán a „gyarmati kérdést” a politikai antropológia elé vetni, s nemcsak azért, mert ez véget nem érő folyamat volt/maradt, hanem azért sem, mert a kortárs társadalmak maguk is gyarmatosítottak saját kormányaik, főhatalmaik, uralgó politikusaik, manipulált tömegkultúráik, ellaposodott értékrendjeik miatt.

Mindez talán még nem definíció a politikai antropológiáról. Hasonlóképp talányban maradunk azonban, ha egyszerűen csak „a politika” meghatározását keressük, hisz a jelzős szerkezet ezt igényelné... De mostanság már-már egyszerűbb lenne azt kérdezni: mi nem tartozik a politikához, s ennek révén a politikai antropológiához?

A politika meghatározásával nagyjából úgy járnánk, mint a forgalomban lévő néhány száz kultúra-meghatározással: a lehetséges definíciók vagy túl általánosak, vagy túl szűkek, vagy egymásból épülnek, vagy egymásnak feszülnek - egyszerűen csakis alkalmi munkahipotézisként jók valamire, s amint kiválaszt közülük egyet az ember, rögtön átlátja korlátait s vele együtt egy másik definíció előnyeit is. A kultúráról szólván: kinek a kultúra-fogalmát is lehetne egyetemes érvényűnek tekinteni? Goethe-ét? Vitézy Ivánét? Oscar Lewisét, Hajnal Istvánét, Róheim Gézáét, Leninét, Bahtyinét vagy Herskovitsét? S az antropológiáról szólva kinek a definíciója maradt időtállóbb? Balandier, Cohen, Fortes, Evans-Pritchard, Leach, vagy ki más a „pontosabb”?

Amikor a továbbiakban a *politikai antropológia* politikai tartalmáról beszélek majd, egy *általánosabb értelmű fogalmat* használok, amely számomra egyszerre jelent valamiféle organizmust, társadalmi szerveződési értelemben vett tömeghatást, intézményesített és szabályozott (ezzel jogiasított) befolyásolási rendszert, és tartalmaz ugyanakkor nem-intézményes, spontán társadalmi szerveződést is, amely nem (vagy nemcsak) a hatalomviselők által kialakított és korlátozott makro-térben hat, hanem a *lokális térben* is (ami nem kicsinyített mása a makrónak), amely nem a hivatásos politikusi szférában működik, hanem a civil vagy a természeti társadalom szférájában is, amely minden látszat ellenére túlélő (survival) természetű, amely a közösségi-, társadalmi-, kulturális-, osztály- és országhatárok fölött is kapcsolathálót alakít ki s azt minden hivatalosság nélkül is működtetni képes. Lehet bármily sokféleképpen definiálni, de végül is *társadalmi erőhatások és interakciók kerete a politika*, kérdések és kihívások, válaszok és elutasítások, kollektív és perszonális kölcsönhatások, bekebelezések és kizárások, értéktételezések és érdekküzdelmek terepuma valamiképp.

Antropológusok, szociológusok és politológusok megpróbálták már megannyi formában leírni a politika természetét, akár azok struktúrája vagy funkciói szerint, akár működésük és az érdekeltek mindennapi gyakorlata alapján. Véleményem szerint sem egyik, sem másik, hanem mindkettő egyképpen politikai, s ráadásul mozgásban, folytonos változásban lévő. Nincs egyetlen érvényes modell, képlet vagy analízis, amely jogosan állíthatná, hogy másképpen nem lehet elemezni a politika világát, rendszerét és jelentését, csakis így vagy úgy. Nincs „a” politika, s nincs rá egyetlen kizárólagossággal létező definíció. Ha időnként van is „ügyeletes definíció”, rendszerint megtalálják az alkalmat, hogy újra meghatározzák. Annyi persze kiderül, hogy mindenütt és mindenkor érdektagolt és értéktelített minden politika, továbbá olyan történetileg gyakran változó társadalmi erőhatások rendszere vagy szövevénye, amelynek nincs valamiféle speciális mezője, s amely nem föltétlenül intézményesült erőgyakorlásban mutatkozik meg, hanem jelen van számtalan kulturális és civilizatorikus *aktus*ban, szereplői pedig egyaránt lehetnek egyének, csoportok, osztályok, klánok, nemzetek, országok, régiók, nagycsaládok vagy földrészek is.

Az antropológia a legbensőségesebb sajátágaiknál megragadott, kicsiny és viszonylag lokalizált embercsoportokkal foglalkozik, azt figyelve, miként szervezik meg önnön létezésüket és miként adnak értelmet az őket körülvevő világnak. A társadalmak és a kultúrák állapotáról levont általános következtetések sokszor *deduktív* logikából származó eredmények, amelyek mögöttes értékfelfogása a helyi tudás, a lokalitások, a térbeli közösségek fölértékelése. A politikai antropológia egyik igazi kiteljesedési terepe manapság éppen ez a terepuma a társadalmak valóságának: kiegészítheti, számos szempontból pontosíthatja ezt a fölfedezést politikai illetve társadalomtörténeti aspektusokkal, amelyek kikerültek a szociológiai gondolkodás mindennapi alkalmazásából. Ilyen értelemben a politikai antropológia gondolkodás-történeti és politikai szociológiai aspektusú megközelítést tesz lehetővé ama társadalmi tényekről, amelyek csak hiányosan elemezhetőek más, rokon tudományok scientáriumával.

A politikai antropológia inverz megközelítése ugyanakkor segít meghatározni „segédtudományait”, azt az összefüggésrendszert, amelyből egybeépült. A politikai antropológia nem azonos a történettudománnyal vagy a *társadalomtörténeti* analízissel, de mint egyik fő oszlopára, nagymértékben támaszkodik a történeti tudat jelenségeire, az időbeliség jelentésformáira, a folyamatok értelmezésére, a térbeli létezés társadalmi aspektusaira, az identitások megjelenésére, az egyén jelentésének és jelentőségének változásaira a társadalmi téri időben. A politikai antropológia *nem politikatudomány*, de kölcsönösen lehetnek eszközei egymásnak, hiszen tárgyunk is arra törekszik, hogy mind többet belásson a politikai makrostruktúra alakulásából, a mikro-viszonyok és a makro-összefüggések viszonyrendszeréből, a társadalmi reprezentációk mikéntjéből, a társadalmak makroegységeinek arányára és kontextuális kapcsolatrendszerére vonatkozó tényekből, a lokalitás és a centrális szféra dimenzióiból stb. A politikai antropológia nem az *etnológia* ágazata, bárha annak számos eredményére támaszkodik, némely eszközrendszerét is alkalmazza, fogalmi kereteit is tudomásul veszi. Leegyszerűsítve: a társadalom etnikai-kulturális integrációjára, egységeinek interetnikus dimenzióira vonatkozó tudás, a társadalom etnokulturális tagoltságának térben és időben lokálisan leírható működésmódja, vagy az evolúciós fejlődés tradicionális és modern elemeinek szinkronitása és konfliktusa (stb.) ugyancsak fontos ismeretkincse a népleírás politikai-szociológiai aspektusainak is. Ugyanakkor a politikai antropológia társadalmi erők és etikák, társadalmi funkciók és tradicionális kötöttségek, funkciók és szerepek, fölé- és alárendeltségek elemzési lehetősége is. Gyökerei sok tekintetben azonosak a *szociológiáéval*, közelebbi rokonsága pedig egyértelmű a *politikai szociológiával*. Ha van igazán szoros kapcsolat tudomány és mindennapi élet között, a politikai szociológia sok esetben képes

megtestesíteni a kettőt egyszerre megfigyelőt, de ritkábban fordul elő, hogy az önmagára reflektáló társadalmi tudat is bekerülne ebbe a tudástérbe. Mindezen túl: a politikai gyakorlat racionális és pozitív (úgy értem távolságtartó, megértő) megítélése sosem értékmentes: a tradíció, a szokásjog, a nyilvános kommunikáció, a kontinuitás értéktöbblete áll itt szemben kollektív érdekekkel, emberi jogokkal, mozgalmi proklamációkkal, párt-sajtó-nyilvánossággal, „független” parlamentekkel, nemzeti vagy „világ”kormányokkal és törzsi-nemzetségi előkelőkkel, akiknek befolyásolása éppoly lehetetlen a hétköznapi emberek számára, mint a tudattalanjukban örökölt készletek, a nyelv, a jelképek, a morál vagy a személyes harmónia-igény önkéntes kontrollja.

A politikai antropológia kétségtelenül a politikai dimenziók belátásának ad prioritást mondjuk a gazdaságiakkal vagy a vallásiakkal szemben, amivel mint tudományág akaratán kívül is jóváhagyja a politika létét, ám egyszerismind esélyt talál arra, hogy kiérdemelje a vizsgálódás lehetőségét, a tudásértelmezési folyamatokba illeszkedést, az összehasonlító elemzések elvégzését. Ez sem volt így öröktől fogva. Fél évszázaddal ezelőtt például a primitív állapot jószerivel empirikusan még ismeretlen *politológiai fogalom* volt Magyarországon és a világ számottevő részén (az etnográfia számára ugyanakkor már nem az). Az utóbbi negyedszázad (elsősorban marxista) politikai gondolkodásában, Marx, Morgan, Engels, Gordon Childe műveire hivatkozó fogalmi hálóban sem mint tradicionális politikai alakulatok léteztek a primitív társadalmak, hanem mint egzotikumok, gazdaságtörténeti kategóriák, az elmaradottság élő példái. A „vadság korában” élő népek a marxista társadalomtörténeti kategóriák rendszerében egy sajátos fejlődéstörténeti állapotot tükröznek, s jelenkori esélyeik két feltételtől függenek: egyfelől a gyarmati rendszer összeomlásától, másfelől a társadalmi osztályszerveződés és tökécs fejlődés lehetőségeitől. A marxista gondolat azonban egészen a hetvenes-nyolcvanas évekig adós maradt azzal az értékszemponnttal, amely szerint a társadalmi fejlődés bármely stádiumában leledző társadalom *nem kevesebb* a civilizációs javakkal esetleg jobban ellátotthoz képest - hanem *más*... A lineáris fejlődés-elv kritikájáról azonban itt nem érdemes értekezni, megtették ezt már mások, másutt. Annyi bizonyos, hogy a politika világának és a társadalom szuverénebb világának illetén szembenállása nyilvánvalóan szembeszökőbb a világ gyarmati térségeiben, de korántsem hihetjük, hogy a pártállamok társadalmi működés-zavarai vagy a polgári demokráciák krízishelyzetei nem tartalmazzák ugyanazt a hatalmi befolyás kontra társadalmi függetlenség ellentmondást, vagy béke kontra elidegenedés relációt, amelyet törzsi méretekben bármely primitív társadalomszervezet megjelenít vagy cáfolni látszik.

Az elmúlt félszáz esztendő alatt nemcsak a „szocialista” társadalmak válsága vagy rejtett konfliktusrendszere élesítette a politikai látásmódot, hanem annak a másfél vagy kétszáz formálisan független(né lett) államnak vagy volt gyarmati területnek fölszabadulása is, ahol azután megjelentek az exportált tőkék és politikai érdekek, mégpedig olyan messzi hatalmi érdekek és elvont racionalitások nevében, amelyek legfőképp a helyiek „politikájában” voltak szervesültek, s maradtak is azok mindmáig. Ugyanakkor a szellemi vagy intézményi téren végbement kolonizáció éppoly nemracionális erőszak terméke lett, mint a kényszerhelyzetekből kitörni próbáló törzsi torzsalkodás, a pusztulási folyamatok elkerülését remélő kiugrási kísérletek vagy átalakított függésrendek ökológiája volt. Csakhogy: ez utóbbi a világpolitika, a biztonságpolitika, a nemzetközi gazdasági rendszer vagy a civilizáló jóléti totalitarizmus racionalitását volt hivatott megtestesíteni, szemben „holmi” törzsi társadalom szuverenitásával. S merthogy az uralmi racionalitás és legitimitás evidens magyarázatra szorul a modern hatalmi terjeszkedés szempontjából is, a politikai gondolkodás története elsősorban Európa-centrikussága, sőt Nyugat-Európa központú és gyökerű mintái okán igényelt jogszerű magyarázatot. E helyzetben korántsem volt meglepő, hogy az archaikus társadalmakat

vizsgáló antropológusok is csak nagy nehezen, valamiféle korszakos önbírálat eredményeként győzhették le a maguk nyugati primitivizmusát, provinciális aspektusát, a tradicionalizmussal szembeni morális fensőbbégtudatukat, amelynek gyökerei Rousseau, Condorcet, Locke, Hegel, Kant és követőik „felvilágosult racionalizmusát” és politikai filozófiáját, „morális emberképét” szívták magukba (bővebben Wolf 1995).

A Max Weber-i tipológiában a *tradicionalis* uralom sokoldalúan ellenpontosított a hatalmi szerkezetek egyéb típusai, különösen a legitim uralom tiszta típusai (a racionális, a karizmatikus és a bürokratikus uralom alakzatai) oldaláról. A köznapi tudatban minden autoritás (tekintély, hatalom, befolyás) az uralom kategóriájába tartozik, illetőleg az uralomfajták közül a tradicionalis uralom csak mint „nem-modern”, „elavult” társadalmi-hatalmi szerkezet értelmezhető. Vagyis a tradíció mintegy a történelemelőttivel, vagy legalábbis az Európán kívüli elmaradottal azonosított minőséggé lett számos érvelésben. A köznapi fogalomalkotást ugyanis a civilizációs fejlődés „racionális”, tendenciózus átélése vezérli, vagyis az a gondolkodásmód, amely céltételezett folyamatot lát önnön sorsában kiteljesedni és mások „elmaradottságát” is ehhez a magánjellegű normához méri. E gondolkodásmód ill. politikai magatartás tisztán megmutatkozik az etnikai vagy szociológiai értelmű „másságot” teljesen elutasító, annak minden megnyilatkozását előítéletesen értékelő gesztusokban vagy felfogásmódokban, nemegyszer kutatásokban vagy azokat feldolgozó eredményekben is.

Valójában persze a világ népeinek többsége a XX. század második feléig éppen abban a bizonyos *tradicionalis állapotban* létezett, amely mai aspektusból nézve protopolitikai viszonyok közöttinek tűnhet, tehát a politikai szervezetséget megelőző állapotot tükrözött. Főképp azért, mert olyan szerepek, funkciók, korlátok és státusok határolják, amelyek mindeddig csak kvázipolitikai dimenziók kialakulását tették lehetővé, a társadalmi törekvések, érdekek, célok és eszmények politikai reprezentációját pedig igencsak megnehezítették.

A „klasszikus” politikai antropológiának sokszor éppen ezek az „elmaradott” viszonyok képezik tárgyát, ami tudománytörténetileg is indokoltnak tűnik. Mint ismeretes, az antropológia megjelenése és intézményesülése a szociológiával szemben történt meg századunk első harmadában. Ezt megelőzően az antropológia csupán mint a szociológia egyik ágazata kapott teret, ekként is csupán egy speciális témakör kutatására alkalmas eszköz, s bizonyos típusú társadalmak elemzésére használható módszer: a rokonsági rendszer leírása és a vallás illetve mágia értelmezése volt a tudományok rendszerében reá rótt feladata. Egyúttal megerősödött helye a filozófiával és az egyetemes gondolkodás történeti elemzésével szemben, elsősorban a teoretikus szinten. A mindennapi politikai viszonyok terén ugyanis mind az akkori szociológiai, mind pedig a politikai antropológiai kutatások alapvetően két fő kérdéskör mentén indultak, illetőleg politikai jelentőségüket két jelentéstartományban kapták meg: az 1920-1940-es években a *gyarmati politika szolgálata* volt feladatuk, majd 1950 és nagyjából 1970 között a gazdasági és fejlődési *függetlenségért folyó harc* figyelemmel kísérése. Korántsem véletlen tehát, hogy a történelmi és politikai körülmények átrendezésében érdekelt gyarmati politika egyáltalán nem vette jónéven az ideológiai gyarmatosítás ellen legalább az *empirikus tények* megfogalmazását vállaló, s ezzel a vizsgált közeget is *öntudatosító* kutatásokat, még kevésbé az olykor kifejezetten etnocentrikus vagy az etnikai szférát pártoló tudományágot. Ám hogy az antropológia keretén belül önálló diszciplína rangjára törekvő politikai antropológia mégis teret nyerhessen a tudományok rendszerében, még jó néhány évtizedbe beletelt, s nem utolsósorban saját múltjának fölfedezésével is együtt járt. Szerényen megjegyzendő, hogy nem ártana már a politikai antropológiának önmaga előtörténetét is kritikusan földolgoznia, illetőleg fontos lenne megkockáztatnia, hogy a

tudományosan földolgozottak hitt vagy köztudottnak tartott társadalmi tények „másként-olvasásával” a megértés új dimenzióit kínálhassa föl.

Talán érvénytelennek tűnhet ez a fajta diszciplína-kritika. Nem is érvényes a szakma minden képviselőjére. A „másként-olvasáshoz” amúgy is más alapállás kell, olykor mélyen megfontolt tagadása a tudományos előzményeknek, máskor csupán súlypont-eltolás vagy nézőpontváltás is elég... De szükségességét azért érdemes hangsúlyozni (főként a hazai politikai antropológia intézményi befogadtatására és tudományos rangjára tekintettel), mert a serdülőkorú kulturális antropológia máris bele-beleszalad olykor a rokon tudományok és megújulni próbáló szemléletmódok egyik-másik területébe, s onnan egyelőre még nem elfogadást, pozitív választ és kooperáció-készséget kap, hanem kizárási, eltávolítási technikák reflex-válaszait. Egészen és részleteiben egyként és egyszerre látni egy tudományágat amúgy sem árt - szeretném ezt egy empirikus kutatási anyag rövid felidézésével illusztrálni.

Mire való a politikai antropológia, s mire lehetne képes...?

Számos kísérlet figyelhető meg, melyek célja, hogy egy-egy tudományterületet - pusztán praktikus okok vagy önérvényesítő célok - miatt átnevezzenek, átfessenek vagy rangossá tupírozzanak... Magam is részt vettem a hazai szociológia perifériáján a diszciplína különböző ágazatainak „építésében”, majd részese voltam a magyar politikatudomány (legalább egy apróbb területének) elfogadtatásáért folyó csetepatéknak... Épp ezért szívem csücskének tartom a politikai antropológia elfogadtatását is - de nem akármilyen áron...! Ezért lehetségesnek, megengedődőnek látom azt az érvelést, amely szerint itt a politikai szociológia vagy a kulturális antropológia egy határterületéről van szó, amely „új tudományágként” próbálja most magát eladni... Lehetségesnek tartom, de nem kielégítőnek - s empirikus példával pontosan azt szeretném illusztrálni, miért vagy miképpen lesz politikai antropológiává egy társadalomkutatási kérdésfeltevés.

A hetvenes évek végi, éppen csak megengedődő szociológiai vizsgálódások egyik határterületén kezdődött kutatás, félhivatalos programja szerint a vidéki értelmiség helyzetének, a vidéki fiatalok kulturális „önszerveződési” folyamatainak, a város mint kultúrahordozó közeg lehetőségeinek, s a kultúra mint politika-függő szerveződés konkrét megnyilvánulásmódjainak feltérképezése volt a cél. A kutatók szociológusok, publicisták, pedagógusok, tudományos intézeti és egyetemi emberek, írófélek, „humán értelmiségiek” - a válaszadók pedig falusi, kisvárosi értelmiségiek, a kultúra „segéd munkásai”, helyi „fáklyái”, feladattudatos vagy vergődő személyiségek. E kutatásban több tucat mélyinterjú készült el, intézmények és közösségek megismerése-leírása, csoport-szerveződési mechanizmusok feltárása, közélet-teremtési kísérlet elindítása folyt hónapokon át. Az elkészült „felmérésből” egy probléma-megfogalmazási felület képződött, vagyis egyfajta közéleti hiánylista, „bajgyűjtemény” formálódott, mely teszt-formában, nyilvánosság elé bocsátva vissza is került a „mintavételi” közegbe. Tehát volt terepkiválasztás, voltak előmunkálatok, volt hasonló terepen végzett (összehasonlító szándékú) kutatómunka, voltak a helyi társadalomba bevezető „kalauzok”, kialakult a kutatók információ-közössége, tapasztalat-cseréje is, elkészültek adatfeldolgozások és értelmezések, megtörtént a feed-back is. A megismerési folyamat helybeli kritikája (a feed-back válasz) alapvetően pozitív tónusú volt, a serdülőkorba lépő hazai nyilvánosság egy reprezentatív visszajelzést kapott a helyi lakosságtól, de voltak legyintők, kritikai ellenérzést, teljes elutasítást, sőt becsapottságot hangsúlyozók is. „Módszertani” alapállásként nem egynemű volt a megközelítés, sok szinten, sok szereplővel, sok kontextusban és sokféle problematikával fogalmazódott meg mindaz, amit könyvtári-levéltári, néprajzi, kérdőíves közvéleménykutatási, csoportszociológiai vizsgálat vagy éppen irodalmi riport-montázs

módszerével nem lehetett volna összefogni. A kutatók egy részét a szakmai rutin, másik részét a kultúra és az ember iránti alázat jellemezte, és senkinek nem volt a helyi társadalomról „hozott” (mindenütt érvényes) tudása, inkább a kérdések őszintesége szabályozta az „adatközlőkkel” való kapcsolatokat vagy a gyűjtött anyag utólagos értékelését.

Mai terminológiával (figyelem, most csalog, ezek ugyanis „visszaminősítések”!) vallásszociológiai (avagy „religiográfiai”), tömeglélektani, csoportkutatási, politológiai, mikrohistóriai, kollektív memória-kutatási, városantropológiai, diskurzuselméleti és tudásszociológiai munkát végzett a kutatók csoportja. A szűkebb nyilvánosság elé bocsátott mikrohistóriai anyagot („baj-gyűjteményt”) a helyi politikai vezérkar „ellenzéki” (és/vagy) ellenforradalmi tevékenységnek, rendszerellenes aktivitásnak fogta fel, vagy legalábbis így interpretálta. A folyóirat-publikálásra készülő szociografikus élményanyagot fele-harmada részben megjelentették a megye (Bács-Kiskun) kulturális folyóiratában, a további publikációkat betiltották. Kiderült, hogy az önmagáról „külső képet” alkotni nehezen tudó helyi társadalom inkább elfogadná, a helyi hatalom inkább elutasítaná a város komplex kulturális tájképét. Kiderült az is, hogy a nyilvánosság vállalását öntetszelgően vállalták azok is, akiknek szereplése az interjú-szituációkban érdektelenül gyenge volt, de a (szükségképpen nem teljes, „a valóságnál” jóval ösztövérebb) irodalmi-publicisztikai megjelenítésben sokan a párthatalom erejének látványos csökkenését, a demokrácia időleges-alkalmi győzelmét ünnepelnék volna szívesen, hisz „végre megjelent valami” a városról, ami korábban nem volt ismert, s ami köztudott volt, arról is hallgatni kellett.

A kutatói tapasztalat látni engedte, hogy a „végre nyilvánosság” élménye a komolyabban presszionált emberek számára volt ilyen mód megszerezhető, a politikai hatalom viszont a liberalizált (korlátlaná lett) nyilvánossággal (és főleg a messzi „központokból” jött kutatók „gyanús” kilétével, talányos „hátszágával”) kapcsolatos felületet tartotta újdonságnak, üdvözlendőnek vagy regulázandónak. Akik azonban mindkét valóságot és mindkét látszatot elutasították, azok éppen azzal érveltek, hogy mindama szociológiai, társadalomlélektani, közéleti-politikai, munkaszervezeti, modernizációs és nyilvánosság-kezelési problematika, amelyről a meyei kultúra-kutatás „eredményei” szólhattak, érvénytelen amellet a hiányosság mellett, hogy a város (Kiskunhalas) történetében értékadó *etnikai csoportidentitásról* egy szót sem szóltak a kutatók és a városlakók... *Hol vannak a kunok* a városkutatásból? Hol a kun mentalitás, hol mutathatók ki nyomai a mai városban a kun önkormányzati rendszernek, hol láthatók a publikációkban az identitásra vonatkozó kérdések, hogyan elégedhet meg egy kutató a formalizált társadalmi csoportok feltérképezésével, ha közben az informális csoportokat nem veszi észre, s hogyan értékelhető egy modernizációs trend mentén (beleértve a növekvő „nyitottságot” a közbeszéd szintjén) az értékőrző, tradicionális magatartásmód, amely nem támogatja az erőltetett iparosítást, sem a városfejlesztés mesterkéltségét, sem a vallási-kulturális-szociális élet átpolitizáltságát, korlátozottságát és kívülről, idegen „közhatalom” által gyarmatosított-intézményesített struktúráját...?

Nem folytatom, szándékosan megszakítom a kutatási helyzet ismertetését ezen a ponton (amúgy összegzését már megírtam egyszer 1987-ben, s készül egy vaskosabb városmonografikus változat is, melyben a háttér, a részletek, a kutatás empirikus tapasztalati anyaga kellő részletességgel megtalálható lesz). Tartozom immár az arra való visszautalással, miként lesz a hajdani „kulturális helyzetkép” immár mai szemmel akár „városantropológiainak” is átminősíthető kutatássá, s miért lesz *kevés* vagy *téves* a helybéliek, a maguk identitását más módon és más szinten, más közegben és más jelentéstartalommal vállalók számára.

A kutatás írott forrás-előzményeihez sorolható volt Erdei Ferenc munkásságának jelentősebbik fele. Az általa tisztán gazdaságtörténeti példaként felhozott tanyás mezővárosi, paraszt-

polgári típust jellemző városlakó mentalitás mint történeti kép állt előttünk, s mintegy kiegészítéseképp a Márkus István elemezte „utóparasztság”-jelenség agrárszociológiai anyaga is. Magas és elismert tudományos szintű (parasztság)történeti forrásanyag volt a kezünkben; kiterjedt interjúzást folytattunk a város befolyásos és perifériális egyéniségeivel, együttműködésre találtunk a közösségekben, a médiában, a köznapi kommunikációkban; értékszociológiai- és település-kutatásban, értelmiség- és vidék-kutatásban edzett elemzők végeztek kutatói aprómunkát; falfirkáktól munkásmozgalom-történeti anyagokig, gyári könyvterjesztéstől népművelési stratégiákig, temetőktől és templomoktól a munkásörtségig, gazdasági vállalkozásoktól a szektákig minden apróságról gyűjtöttünk anyagot - a komplex társadalom szinte maradéktalan áttekintése volt a célunk és (látszatra) eredményünk is. Mégsem találtunk rá a (részben helyiek, részben már elköltözött halasiak számára) mindenekelőtt fontossá vált *etnikai problematikára!*

Mi történhetett? Mitől komplex egy kutatás, mi mindenre kell kiterjednie, ha nem akar megtévedni, részletkérdésekben „bölcselemeket” megfogalmazni, s közben a mérvadó helyi tudást, e tudás birtokosait szem elől téveszti...?

A válasz ma már nevetségesen evidens számomra. A halasi kunok kutatását (lényegében) azóta sem hagytam abba, viszonylagos rendszerességgel eljutok a városba, s amit korunk tudománya mikrotörténetírásnak, rurálszociológiának, multikulturalizmusnak, történetiszociológiának, vallás- vagy városantropológiának nevez, azt (rajtam kívül immár mások is) megpróbáltuk fölhasználni, beleszuszakolni a várossal kapcsolatos megismerő (annakidején még „pusztán” szociológiai tekintet) munkába.

A kunok halasi jelene és közelmúltbeli jelentősége pedig egyszerűen azért kerülhetett el figyelmünket, mert minden rendelkezésre álló forrásmű, levéltári vagy történeti anyag, publicisztikai vagy néprajzi opusz, térföldrajzi vagy régészeti tanulmány, gazdaságtörténeti vagy helyismereti mű *múlt időben beszél róluk*. Amelyik egyáltalán említi a kunokat, az utoljára a közigazgatási területátrajzolás 19. századi eseményeinél húzza meg létezésük határát, s ha netán honismereti lelkület hajtja a szerzőt, akkor Erdeire, Tálásira (gazdaság, tanyás város, pusztai létmód, betyárok) vagy rég elholt történész szerzőkre hivatkozik, akik a nyelv, a szokásjog, a redempciót követő társadalomszerkezeti változások, a betelepülő katolikus tömegek, a munkássá lett tanyasi parasztok, s a (jövevény lakossággal felhígult) régi városrészek hajdan volt mentalitásáról szóló hömpölygésekkel tüzdelik tele tudományos munkáikat. Mintegy évszázada immár *egyetlen szó sincs az élő kunokról*. Közel hatszáz évig képviseltek eltérő politikai mentalitást, a népvándorlás-kori magyarság létszámának kétharmadára rúgott betelepülő népességük, (talán egész Európában is) egyedül álló (a székelyekére hasonlító) öngazgatási és önvédelmi szervezetet tartottak fenn, kiváltságaikat rendre elveszítették és visszaszerezték, földjüket saját erőből megváltották, közvetlen nádori irányítás alatt működtettek önkormányzati szervezetrendszer, polgári értékek őrizésével vívták ki paraszti rangnál méltóbb, kollektív nemes társadalmi státusukat - s hadd ne folytassam, mennyi specifikus történeti értéket hordoztak, formáltak, szolgáltattak mintaként Bocskai, Rákóczi, 1848 vagy a betyár-korszak Habsburg-ellenes önállósági küzdelmeiben, a parasztpolgári mentalitás és a református egyházközösségi egyenlőség példáival. Akár fel is őrlődhetnek, be is olvadhattak, utolsó utáni maradékaikat talán elmosta a szocializmus nagy egységesítő „kvázinemzeti” szerveződésformája... Ez legalábbis nem zárható ki, illetőleg a legkönnyebben föllelhető érv, amely magyarázatot indukál.

Egyetlen szóval illetve a folyamat eredményét és a kutatásból kimaradás okát: egyszerűen *nem reprezentálódtak*. Nincsenek jelen a közéletben; nincs pártjuk; nem pályáznak etnikai pártstátuszra sem; nincs titkos szektájuk (s ami van, messze a várostól, főként Budapesten, sértett

öregemből toborzódott laza kör csupán); nem akarnak semmit 1945-ben, 1947-ben vagy 1956-ban, mint a parasztpártiak vagy a kisgazdák, nem hurcolják el őket 1941-ben, mint a halasi zsidóságot, nem telepítik őket tömbszerűen, mint a baranyai katolikusokat, nem veszik el kulák-tanyáikat, nem sötétebb a bőrük, mint az alföldi átlagé (sőt, szőkébbek), s nem kapnak kompenzációképpen városi pozíciókat, rangokat, pártirodákat vagy börtönbüntetéseket. Vannak, de nincsenek. Nincsenek *jelen*.

Politikaivá lesz-e egy városi kutatás, ha a politika hiányzik a kutatási programból éppúgy, mint magából a városból? Etnikai maradhat-e egy népesség, ha nincsenek etnikai önmegfogalmazási lehetőségek (sem tiltások, sem támogatások)...? Mintaszolgáltató marad-e értékrendje, lakásmódja, kerítkezési szokásjoga, hitvilága, viselete, kiváltság-hagyománya, nyelve vagy lokális kultúrája, ha nincs módja, nincs lehetősége, sőt nincs (ilyen értelemben felfogott) önmegjelenítési igénye sem egy etnikai csoporttudatnak. Identitás-e a rejtett identitás, antropológiai ismeretanyagot kínál-e a leplezett asszimiláció, s leképezhető vagy tetten érhető-e a mentalitás, ha nem rajzolható a térképre, ha nem jelenik meg a közbeszédben, ha kimarad az iskolából, ha némán asszisztál a hamis közléthez...?

E kérdések megválaszolásához igen tekintélyes „kun-vonatkozású” szakirodalmon rágtam át magam, s interjúztam a földrajzi-történeti környezetben (tanyákon, kisvárosokban, megyeközpontban, a szomszédos (etnikai, „nemzetiségi”, eltérő mentális és gazdálkodási) kultúrákban, vallásokban, összehasonlításokat végeztem a nagykun, a jáász, a palóc (= polovec, a kunok régi orosz neve) kulturális miliőben, a térség etnikai-politikai sokszínűségét vizsgálva is. Válaszom ma már, miután magában a városban nagyítóval kerestem a kun identitás maradványait, s csupán egyre jobban megerősítettek a kézenfekvő magyarázat érvényességéről, illetve miután a másik ősi kun fészkek, Kunszentmiklós utolsó kunjai után kutattam, leginkább csak az: *vannak nem-reprezentálódó identitások is*, melyek léte és változás-folytonossága leginkább csak ama tudományközi tartományban érthető meg, amelyben a politikai antropológia tematizálja kérdéseit.

S miután hasonló tartalmú („vannak, de még sincsenek”) kutatási anyagot gyűjthettem a hajdan (a kunokéhoz rendkívül hasonló történeti és szociológiai szerepű) kollektív nemes franciaországi gasconokról, akiket ugyanúgy leradíroztak a történelmi, földrajzi, néprajzi, politikai, nyelvi, regionális és identitás-térképekről, immár azt kell mondjam: *nem az a valódi kérdés, léteznek-e*, hányan léteznek és hol... Ez statisztikusok, demográfusok kérdése, adatgyűjtők érdeklődése, formalizált szervezetekbe tömörítő pártpolitikai szervezők kérdésfeltevése. Nem is az az édesbús sajnálkozás a lényeges, amelyet lelkes etnográfusok vagy helyi levelezőlap-forgalmazók, turistakalauzok és tanácsítók fogalmaznak meg arról, mi minden érték volt itt hajdan, s minden pusztul, ha nem adják vissza az idegenforgalmi adó egy nagyobb hányadát... Hanem épp az az izgalmas: *hogyan reprezentálódik, ami nem reprezentálódik?* Hogyan marad meg, ami elpusztult? Hogyan éled újjá esetleg, ami fölött magasra nőtt immár az emlékezés fűzfája...? Hogyan identifikálódik az, aminek nincs már neve, aligha van formája, még kevésbé van támogatottsága vagy tudomásul vettsége... A *revival* jelensége az érdekes, ami azonban immár nemcsak a kultúra, hanem évszázadokig a kultúra köntösében megjelentetett *másság* szempontjából kardinális kérdés.

S ha azt nézem, miként alakul ez a másságtudat empirikusan is tapasztalható identitás-élménnyé, hogyan képződnek körülötte hullámok, hogyan alakulnak át határok, hogyan történik maga a (Turner-i értelemben vett) átmenet az identitás-teli állapotból az identitás-fosztott állapotba, származási közösségből formális *communitas*-helyzeten át emlékezet-közösségi státuszba, akkor látszik csupán (valamelyest) megfoghatónak a helyi csoport-tudat, akkor írható le „sűrű leírással” a majdan értelmezhető helyzet, amelyben a politikai antropoló-

lógia kiterjedt eszközrendszeréből átvehetővé lesz a rokonsági struktúra-bemutató, megnevezhetővé lesz a kollektív hatalomgyakorlás módszere, az uralmi viszonyok leképezésének módja, s a történeti és szociológiai vagy szociálpszichológiai tartalmak (amilyen például a helyi tudás, a számon tartott származásközösség, a hatalmi és gazdasági előjogokból levezetett redemptusi öntudat, a rang szerepe és a politikai szocializáció különböző korszakaival szembeni máskéntgondolkodás fennmaradásának módja).

Ezen a ponton már több irányban is áttekinthetővé tehető az identitás ehelyütt kialakult formája: elindulhatunk azon az úton, amelyen a térbeli elkülönülés körül lesznek értelmezhetővé a jelenségek: a kunok betelepülése, térségi-regionális tagoltsága, zárkózott településrendje, ennek jelentősége a 19-20. századig és kezelésmódja a diadalmas szocializmus agrárium-ellenes és erőltetett városfejlesztési korszakában. Ugyaninnen folytatható az értelmezés a szövetséges, a barát, az ellenfél és az ellenség megnevezésével, a (kis)kun történeti közösség és a jász, a nagykun és a palóc, a református és a katolikus, a szlovák és sváb etnikai csoport viszonya a kunokkal stb. Követhető ez az interpretáció a belső és a környezeti feltételeket jellemző kommunikációs mezők értelmezésével; a szokásjogi és formáljogi szempontból fontos határkijelölésekkel, amelyek történetileg a határvitáktól és birtokperektől a szocialista temető-kisajátítási aktusig bemutathatók; mindezek együtt jártak a marginalizált helyzettel - a tanyai gazdaságok, a városi önkormányzatiság, a lakópolgári részvétel és beleszólási jogok felől nézve; maga a tanyai létforma, kizorítottság és párhuzamosan az odatartozás dinamikájával; továbbá a periferizáltan élők és a centrális helyzetűek konfliktusviszonyainak elemzése is kínálja magát; roppant izgalmas lenne alaposabban ismerni a térfogalmakat, az időérzékelés technikáit, az idő történeti jelentőségét és jelentéstartalmait; érdemes lenne áttekinteni a bekebelezési technikákat, ahogyan a kun „civilizáció” (mert szerintük nem kultúráról, nem szubkultúráról, hanem sajátos civilizációs specifikumról volt szó esetükben) túlélte a környezet intoleráns hatásait; miképpen fogadtak be más népeket (palócokat, baranyai katolikusokat, rácokat, zsidókat), s miképpen alakították ki velük a társadalmi funkciókat, rokonsági relációkat, bizalmi vagy képviselői kapcsolatokat; vajon mi módon támogatható ez a népesség minduntalan ellenzéki parlamenti politikusokat, s miképpen vetette el a nemzetfejlődés korszakában a „szent világszabadság” eszméjét a saját igazgatási önállóság dicsőítésével? Leírható-e a lokális politikai kultúra a Fortes-Evans-Pritchard-féle rendszerelemzés kulcsfogalmával, az egyensúly fontosságával, amely a szegmentáris (államnélküli) társadalmak rokonsági-származási rendszerének, a funkcionálisan felosztott szerepeknek, a csoportszintű szolidaritásnak és a primitív társadalmak hatalmi koordinációjának is alapvető kategóriája? Találunk-e, s időben mikor-meddig olyan családi és törzsi szervezetet, amely egy valódi politikai szerveződés alapja lehetett, s miként érvényesült ez az összes törvényhozói, végrehajtói és bírói funkciót (fogalmilag az államhatalom klasszikus megosztásának formáit) illetően? Kimutathatók-e a formai átmenetek a családrendszer és a területi rendszer között, jelezvén, hogy ezek nem zárják ki, sőt kölcsönösen áthatják egymást? Majd, amikor a politika az egész szervezetrendszer szempontjából hagyja jóvá a munkaerő szabályozását és az elosztás ellenőrzését, a háború vagy a jog alkalmazását - vagyis midőn egy belső és egy külső rendszer egyensúlyát biztosítja, akkor vajon a mikromilió szempontjából mit tapasztalunk? S mivel a kunokkal kapcsolatos korábbi etnológiai kutatások az eszményített „kulturalista” fejlődésfelfogást tükrözték, magyarán felsőbb- és alsóbbrendű társadalmi teljesítményeket hasonlítottak össze, kultúrhierarchiát teremtettek, s a kultúrállam (vagy nemzeti állam) bösz elitkultúráját vetették egybe a „civilizáció-előtti” társadalmak életvilágával, a kunok honfoglalás előtti nomád pásztorkodó korszakával, akkor az egyetemesnek mondott kontinentális polgári jogok birtokában miként szemlélhették a „primitív” szokásjogok törvényeit, az elmaradott kulturális, egészségi, halandósági, termelési- és csereviszonyokat, s az államiság legitim intézményét... stb. Az egész intézményiség

fogalma is kérdéses, annak érvényessége, hatóköre pedig vitatható volt egykor, mivel a kunok fő történeti szerepe a politikai főhatalom és a rend védelme volt, önállóságuk viszont főhatalom-ellenességet tartalmazott.

Ha a politikai mezőre, a részint empirikus és történeti szempontú terepmunkákkal körülírt miliőre gondolunk, azt lehet mondani, hogy a háború utáni nyugati antropológiai kutatások főképpen a társadalmi és politikai konfliktusok felé fordultak, s a gyarmati rendszer végével megkezdődött annak a társadalmi dinamikának széleskörű elemzése, amelyet ezek a kolonizált társadalmak mutattak. Miért ne lehetne hát a politikai akciórendszer, illetve a folyamatot követni, amely képes bemutatni a politikai relációkat, a politikai vezető rétegek, klán-eliték uralomképességének vizsgálatát is? A helyi közösségek interakciói és lokális hatalmi függésviszonyai ellentmondanak a historicista és totalitarista vízióknak: ténylegesen ezeknek a helyi szintű történéseknek mindenkor megvolt és meg is maradt a maguk jelentése, függetlenül attól, hogy miképpen fejezik ki, szimbolizálják vagy éppenséggel rejtik a társadalom politikai függésviszonyait és egyensúlyait. Egyszóval e folyamatok nem tekinthetők szinkronikus folyamatoknak, hanem inkább diakronikusnak, vagyis tudni és értelmezni tudni kell itt, hogy e társadalmak sohasem egyetlen tradíció által determinált egyidejűségben léteznek, hanem magát a tradíciót is a történelmi feltételeknek megfelelően alakítják, lényegében képtelenek kialakítani magát az államot, mint történelmi produktumot, de úgymond „felhasználják” a már meglévő keretet ahhoz, hogy a hatalomra mint meghatározó uralmi hatóerőre koncentrálnak definitívebb viszonyuk legyen az államisággal, meghatározóak legyenek befolyásoltak és a befolyásolók viszonyában. Az e téren született elemzések alig használhatóak erre a célra, mert e területi egységek kapcsolatrendje, függésrendje és hatásmechanizmusai nem világosan elhatárolhatók, vagyis nem merevek, hanem időben és térben is át- meg átalakulnak, közöttük a kapcsolat pedig nemcsak egyezményes térségi, gazdasági és kulturális jellegű, hanem saját érdekeiket kifejező politikai funkciókat is megtestesít. A határok kérdése a nyolcvanas évek antropológiai kutatásaiban nyert igazi polgárjogot: a nemzeti, állami, nyelvi-kulturális, csoportközi és perszonális határok elemzése egészen az emberi bőr, mint külső környezet és belső természet határáig terjed, de mint reakcióképes organizmus éppúgy „válaszol” a külső kihívásokra, mint bármely politikai szervezetrendszer.

Mint ahogy rendszerint a kisebbségek öndefiníciója sem teszi szükségessé, hogy érvényességét „teszteljék” az őket körülvevő társadalmi világban, a kunok esetében meglévő etnikai másság-tudat sem szorult kifelé irányuló reprezentációra évszázadokon keresztül. De mint másutt és máskor is, ahol a környezet nem befogadó, hanem kiszorító, nem toleráns, hanem asszimiláló szándékú, e tájon is megnyilvánult az identitás-megőrzés a hagyományban megmaradt módon - például a viseletben, a politikai képviselő funkcióinak terén, az endogám társválasztásban, a szokásjogi örökség fenntartásában, a mentális szocializáció során. S merthogy a kunok társadalma nyitott, befogadó típusú volt, ezért az etnikai-vallási-kulturális felülrétegződés ellen idővel már nem maradt más módszere, mint a bezáródás, amelyet épp határai védelmében nem reprezentált, hiszen a belső határok a mentális örökség és a kollektív emlékezet részeként nemigen voltak mutogathatók. A kiskunhalasi lokális históriában az 1970-es évekre immár a lakosság 75-90 %-a bevándorló volt, így a kun konokság, a történeti-politikai szereptudat és a közpolitikai részvétel szinte elmállott, a közfunkciókból egyre inkább kikerültek a tradicionális családok, saját városukban is kisebbségi helyzetbe kerültek. A környezetük sem volt épp elfogadó, inkább az asszimilációt szorgalmazóként viszonyult a kun mássághoz. Ezenfelül a 20. század egész „nemzeti” fejlődéstörténete aligha kedvezett az etnospecifikus másságtudat megjelenítésének és megőrzésének. Önkörükön belül természetesen már a nevek is beszédesebbek voltak, a lakóhely ugyanacsak, a vallás nemkülönben - de a

korábban nemzeties, majd szocialista homogenizálás még inkább elnyomta az önmegjelenítés igényét és lehetetlenné tette kinyilvánításának módjait.

Szinte pontról pontra ugyanez a helyzet a franciaországi gasconoknál, ahol a térségi-regionális autonómia, a történeti funkció és kombattáns mentalitás egészen addig fennállhatott, amíg a kiváltságok rendszere valamelyest létezhetett, de azon nyomban felülrétegződött a „nagy-nemzeti” dicsőség jelképeivel, a nyelvi és kulturális, igazgatási és gazdasági önállóság uniformizálásából származó „egyetemlegességgel”. Ráadásul a délfrancia nyelvi-kulturális régió épp ez ellen az asszimiláló államokosság ellen lázadt föl a 19. század végén induló oxitán mozgalmakban, melynek nyomán a kisebb térségek kulturális autonómiáját épp egy erőteljesebb nagyregionális identitástudattal és mentalitás-mintával tették egységessé, amiből a széthúzás vádja nélkül nehéz volt béarni, gascon vagy más „rész-mentalítások” érdekében önálló mozgalmat indítani. Miként a kunoknál, a gascon vidéken is az etnikai és tulajdoni szerkezet, etnokulturális karakter, lokális identitás került szembe a nemzeti érdekekkel, illetve a lokalizált „önuralom” vált a „közjó” gyakorlásának elfogadott módjává. Így terelődött - a gasconok esetében látványosabb nyelvi és irodalmi autonómia formájában - a szimbolikus szférába mindaz, ami korábban a territoriális önállóság, magabízó és küzdőképes paraszti öntudat, felvilágosult parasztpolgári mentalitás volt, sőt a korábbi értékonzervativizmust (illetve konzervatív politikai magatartást, udvar-hű politikát) fölváltotta egy korszakos hatalomellenesség, amely a hétköznapi politizálásban föl is oldódott. Mára immár csupán az a kérdés maradt: képes-e revival-re, a kisebbségpolitikai divatokat is figyelmen kívül hagyó társadalmi konszenzusra a „maradék” kun társadalom, s a napjainkban tovább differenciálódott politikai terekben képes lesz-e a maga területi szervezettségét úgy megoldani, hogy annak ne kelljen függenie a korszakok ideológiáitól, nemzeti vagy európai alkalmazkodási játszmáktól, az autoritás és a hatalom összefüggésrendjében kialakult sajátos helyzet külső determinánsaitól.

A jövő kérdései és a további kutatás a formációk elemzésénél talán megállhatja, hogy ne pusztán nyelvi kódokban keresse vagy a rokonsági rendszer hálózataiban figyelje meg a politikát, hiszen a reprezentáció, a szimbolikus manipulációk és több más jelenség is legalább annyira ki van téve külső behatásoknak, mint a hatalmi szerkezet működés módja. A politikai hatalomgyakorlásra vonatkozó empirikus tudást tehát egyfelől a politikatörténeti, másfelől a primitív (államnélküli) társadalmak specifikumaira vonatkozó tudás szempontjából gazdagíthatja a politikai antropológia. A hatalom és az uralomgyakorlás kérdését, mint a politika lényegi, meghatározó jegyének működés módját írhatják le azok az elemzések, amelyek részint kiegészítik a politikai filozófia több évszázados tapasztalati anyagát, részint ellenpontosították azt. Például azzal, hogy míg történeti értelemben a hatalom rendszerint egy személy vagy egy hivatal megtestesítette jelentéssel bírt, addig hiányzott a hatalom fogalmából a viszonyrendszer. „A hatalom mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitim birtoklása egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik” - írja Gombár Csaba egy 1980-as, témánkról szóló kitűnő és alapozó cikkében, ahol kifejti, hogy korántsem valaminő transzcendens vízióról, hanem nagyon is reális döntésgyakorlatról van szó ilyen esetekben. Igaz ugyan, véli Gombár, hogy a főnöki hatalom még az állam nélküli társadalmakban is a katonai, gazdasági, bírói, vallási típusú döntések érvényesítését jelenti, de uralmi munkamegosztás szempontjából és politikai súlyát tekintve szegmentárisan osztott maradt. Tehát amikor a kiemelkedő kulturális vagy etnikai csoportok egyenlőtlenek, sajátosan specializáltak, vagyis politikai szempontból jelentős, mondhatni állandó „oppozíciók” és koalíciók alakulnak ki a területi és a származási elv szerint. Ebből viszont következik, hogy a hatalmi posztok betöltése nem egy származási

automatizmus szerint történik, s nem is fixálódik a tradicionális körülmények között (Gombár 1984: 225-227).

Amikor tehát azt kérdezzük: mit tehet a politikai antropológia és mire alkalmazható, szinte kínálja magát a válasz. Arra, hogy a nem látható, nem mutatkozó, mentális csoportszférában megrekedő identitás elemeit föltárja és megnevezze, belátást kínáljon arra is, hogy a merev társadalmi-kulturális-etnikai struktúra helyett a pozíciókért folyó, olykor hosszabb, több menetes versengést és ezzel együtt járó kiemelkedést, bukást, strukturális pozíciócserét is átlássuk. Ebben már megfogalmazást nyerhet az a belátás is, hogy az etnikai identitás nem pusztán külsődleges jegyekkel magyarázható, hanem azok csupán eredményei valamely belső fejlődésnek, s azt jelzik, hogy a meglévő intézmények által nem kezelhető konfliktusokról van szó. Nem túlzás tehát, ha kijelentjük, hogy a hatalomgyakorlás a primitív társadalmakban igen hasonlatos ahhoz az uralmi gyakorlathoz, amelyet a modern demokratikus államokban tapasztalnak a politológusok, vagyis a *kényszer kizárására törekvő*, és a *konszenzus*, a közmegegyezés érvényesítését biztosító politikai intézményesüléshez (Abélès 1986, Balandier 1967, Gombár 1980).

A megegyezés és az erőszak funkcionális használata, kialakítása és intézményes védelme egyúttal a modern politikai állam legfőbb eszközrendszere is - amitől persze a primitív társadalom még nem „modernül demokratikus”. Mindenesetre a társadalmi konfliktusok megoldásában a szegmentáris társadalmakban többféle intézmény is működik, a törzsfőnökségen és az ágazatvezetők „nagy tanácsán” kívül olyanok, amelyek politikai szociológiai eszközökkel nehezen leírhatók, mint például a mágia, a szimbolikák használata, a beszéd és a kognitív kommunikációs struktúrák egész hálózata, stb.

S e ponton utalni kell az intézményekre. A politikai antropológia módszerét és szemléletmódját jellemezve. Az intézményesültség a politikai tér szereplőinek és az ideológiai osztottságnak feltételrendszerében alakul ki. Róheim szerint a „törvényi erőre emelt jogi normát” érvényesíti a maga köreiben, tabukat és tilalmakat állít korlátként minden eltérő viselkedés ellen (Róheim 1993:184). Ahol a rokonsági-vérségi kört szigorú határ választja el az „ismerős-rokonság” külső körétől, s e kettő körül a harmadik kör már az ellenség territórium, amellyel szimbolikus és tényleges akciók során megütköznek, ott a térségiségnek ezt a típusú átélését mind a tájegységben használt többféle nyelv (narratív háború), mind a családi gazdálkodás szintje (területi önvédelem), mind pedig a rokonsági háló (a szabadok élettere) egyaránt szolgálják, mindamelllett hogy a „kint és bent” illetén megkülönböztetése folyamatos stressz-helyzetet idéz elő, amit a politikai határok (akció versus zártság) kondicionálnak. Vagyis az intézményesültség korántsem mindig jelenti a jogiasult rendszert, az államilag szervezett mechanizmust, az „officiális” uralmat, a legalizált (legitim, vagyis közmegegyezéssel támogatott) hierarchiát, az elkülönített uralmi szerepeket, a mesterséges távolságot a társadalmi többségtől, az állandósított befolyást vagy az irányítási-igazgatási erőhatalmat. Sőt: intézmény lehet ebben az értelemben a nyelv, a szokásjog, a rokonsági rendszer, a származásazonosság, a szenátus, az agóra, valamiféle ideológia, az etnocentrikus gondolkodás, a szolidaritás, a társadalmi egyensúly, a konszenzuskeresés technikája is. Miként történeti értelemben intézmény a törzsfőnökség, az ágazatfő, a varázsló, az uralkodó, a bürokrácia, a katonaság, a maffia, a pártbizottság, az önkormányzat, az iskola, a társadalmi hierarchia vagy a rabszolgaság is.

Természetesen e két szféra összehangolt működése, belső egyensúlyai, erőviszonyai teremtik meg a közmegegyeztettséget, a belső békét, a megegyezésre törekvés célképzetét, a jogérzékenységet és jogtudatot, a szabadság átélését (stb.) is, akár archaikus, akár primitív, akár modern értelemben keressük a szó jelentésterét. S ha a politikai szociológia elemzi

például az állam működésének jogi háttérrel biztosított szervezetrendszerét, institutionált mechanizmusait, a politikai antropológia inkább a nem-állami és nem-institutionális megoldásokra koncentrál, vagy a szokásjog révén megmaradt szabályrendszerre, amely éppoly „intézményes”, mint a kodifikált jog szerinti, de szankciórendszere jobbra nem írásbeliségen alapul, hanem funkciók teljesülése révén testesül meg, érvényesítését nem elkülönült uralmi intézményrend szavatolja, hanem közösen kialakított szokásrend, s normái nem valami globális egységhez viszonyítottak, hanem egy lokális közösség mindennapi működésének feltételeihez. Az állam politikai intézményrendszerében maga a szisztéma a működés egyik garanciája, tehát a politikai intézmények és uralmi jogok legális tagoltsága, az állam mint elidegenült entitás érdekeinek képviselője, erejének és uralmi eszközeinek vitathatatlan szükségessége, önállósult céljainak feltétlen biztosítása. Az antropológia kutatta közösségi világban a kapcsolatokat nem rideg hierarchia határolja, hanem a funkciók és a funkcionális tagoltságból eredő belső egyensúlyok, kiegyezések, interakciók, értéképzetek, mentalitások stb.

Úgy vélem, e témakör politikai antropológiai értelmezése lehetséges. Talán nem is kell más, mint hogy úgy bánygunk a helyi társadalom történetével, a lokális kultúra relatíve teljesnek tekintett rendszerével, s az ebből eredő nem-intézményesült intézményiséggel, mintha az archeológus kezébe akadt lelettel, foszladozóban lévő, de még olvasható *szöveggel* lenne dolgunk - ahogy Geertz javasolja. Szövegolvasás, szövegértelmezés a feladatunk, s az értelmezési tartományok újravizsgálata ugyanabban a közegben, amelyről az interpretáció elkészült. Ez pedig immár nem literátorok, nem szociológusok vagy közgazdászok, hanem antropológus kutatócsoport munkája lenne. S ha az lenne, bizonyosságot is nyújthatna arra, mire alkalmas még a politikai antropológia, olyasmire, amit az antropológia más ágazatai eddig nem vállaltak magukra.

Bibliográfia

- ABÉLÈS, M. 1983. Le lieu du politique. Paris, Société d’Ethnographie.
- ABÉLÈS, M. 1986. L’anthropologue et le politique. In: (dir.) Anthropologie: état des lieux. Livre de poche, Biblio, Essay, No. 4046. pp. 207-233., valamint In: *L’Homme*, Revue française d’anthropologie. No. 97-98., XXVI (1-2), 191-212.
- ABÉLÈS, M. 1987. Les courants actuels de l’anthropologie politique. *Encyclopedia Universalis*, Thèmes et problèmes, 176-179.
- ABÉLÈS, M. 1988. Modern Political Ritual. =*Current Anthropology*, 29, 3, 391-404.
- ABÉLÈS, Marc 1990. Anthropologie de l’État. Armand Colin, Paris. 184 p.
- ABRAHAMS, R. D. - KALCIK, S. 1983. Folklor és kulturális pluralizmus. In: Niedermüller P. szerk. Folklor - társadalom - művészet, 14. Közművelődési Információs Intézet, 74-81. p.
- ARTYUNOV, Sz. A. 1987. Szokás, rítus, hagyomány. In: Hofer T. - Niedermüller P. szerk. Hagyomány és hagyományalkotás. MTA Néprajzi Kutató Csoport. 104-108. p.
- AUGÉ, Marc 1977. Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Paris, Flammarion.
- BAILEY, Frederick George 1957. Caste and the Economic frontier. Manchester.
- BAILEY, Frederick George 1960. Tribe, Caste and Nation. Manchester.
- BAILEY, Frederick George 1965. Decisions by Consensus in Councils and Committees. In: Political Systems and Distribution of Power. London.

- BAILEY, Frederick George 1969. *Stratagems and Spoils*. Oxford. illetve franciául: 1971. *Les règles du jeu politique*. Paris.
- BALANDIER, Georges 1967. *Athropologie politique*. P.U.F., Paris., és *Political Anthropology*. Penguin Books, 1972.
- BALANDIER, Georges 1985. *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard.
- BANTON Michael ed., 1965. *Political Systems and the Distribution of Power*. Londres, Tavistock Publications.
- BEALS, A. - SIEGEL, B. 1966. *Divisiveness and social conflict: an anthropological approach*. Stanford.
- BEER, W. R. 1977. *The Social Class of Ethnic Activists in Contemporary France*. In: Esman ed. *Ethnic Conflict in the Western World*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 143-158. p.
- BERNSTEJN, B.M. 1987. *A hagyomány és a szociokulturális struktúrák*. In: *Hagyomány és hagyományalkotás...* 115-120. p.
- BLOCH, M. 1989. *Ritual, History and Power*. London, The Athlone Press.
- BOAS, Franz 1875. *Népek, nyelvek kultúrák*. Gondolat. pp. 86-128.
- BOHANNAN, L. 1958. *Political aspects of Tiv social organisation*. In: *Tribes without rulers*. (Middleton, J. - Tait, D. eds.) London.
- BOURDIEU, Pierre 1981. *La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique*. =*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37, 3-24.
- BOURDIEU, Pierre 1985. *Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez*. =*Szociológiai Figyelő*, 1. sz. 7-22. p.
- CLAESSEN, H. J. M. 1981. *The Study of the State*. Mouton, La Haye.
- CLASTRES, Pierre 1962. *Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. In: *L'Homme*, vol. 3. no. 1.
- CLASTRES, Pierre 1974. *La société contre l'Etat*. Editions de Minuit. Paris.
- CLASTRES, Pierre 1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Le Seuil, Paris.
- CLAVERIE, E. 1989. *Anthropologie politique et sociétés contemporaines*. In M. Segalen, ed., *L'Autre et le semblable*. Paris, Presse du CNRS, 89-103.
- COHEN, Ralph - MIDDLETON, J. eds. 1967. *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Preindustrial Societies*. University of Texas Press, Austin.
- COHEN, Ralph 1969. *Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage?* In Lipset, Seymour Martin (ed.) *Politics and Political Sciences*. Oxford University Press, New York.
- COLSON, E. 1975. *Tradition and contract*. London, Heineman.
- DAHRENDORF, Ralf 1988. *A modern társadalmi konfliktus*. Gondolat, Budapest.
- DAUN, Ake 1988. *„Svédség”, mint akadály a kultúrákőzi érintkezésben*. In: Hofer T. - Niedermüller P. szerk. *Nemzeti kultúrák...* 107-144. p.
- DAVIS, Natalie 1984. *Antropológia és történettudomány a nyolcvanas években*. =*Világtörténet*, 2. sz. 17-27. p.

- DERATHE, R. 1970. Jean-Jacques Rousseau et la pensée politique de son temps. Paris, Vrin (1ère éd., 1950).
- DESCOLA, Philippe - LENCLUD, Gérard - SEVERI, Carlo - TAYLOR, Christine 1993. A kulturális antropológia eszméi. Századvég-Osiris, Bp.
- DUMONT, Louis 1983. Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris, Le Seuil. [Magyarul: Tanulmányok az individualizmusról. Tanulmány Kiadó, Pécs].
- EASTON, David 1953. The Political System; An Inquiry into the State of Political Science. A. Knopf Inc., New York.
- EASTON, David 1959. Political Anthropology. In: Siegel, B.J. ed. *Biennial Review of Anthropology*, 1958. Stanford, Stanford University Press, pp. 210-262.
- EASTON, David 1965. A Framework for Political Analysis. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- EDELMAN, Murray 1988. Constructing the political spectacle. Chicago, The University of Chicago Press.
- EISENSTADT, Samuel N. 1959. Primitive Political Systems. In: Siegel, B.-J. ed. *Biennial Review of Anthropology*. Stanford. pp. 210-262.
- EISENSTADT, Samuel N. 1959. Primitive Political Systems: a preliminary comparative Analysis. In: *American Anthropologist*, vol. 61. pp. 200-222.
- ENGELS, Friedrich 1877. Anti Dühring., [valamint] A család és a magántulajdon és az állam eredete... Kossuth, Budapest, több kiadásban.
- ERLICH, Stanislaw - WOOTTON, Graham 1980. Three Faces of Pluralism. Political, Ethnic and Religious. Gower, London, 103-189. p.
- EVANS-PRITCHARD, Edvard Evan 1940. The Nuer. Oxford, Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1962. Essay in Social Anthropology. London, Faber & Faber.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. - FORTES M. eds. 1964. Systèmes politiques africains. Paris, P.U.F. (1ère éd., 1940).
- FORTES, Meyer 1945. The Dynamics of Clanship among the Tallensi. London, Oxford University Press.
- FORTES, M. - EVANS-PRITCHARD, E.E. 1940. African Political Systems. Oxford University Press, New York.
- FRAZER, J.G. 1993. Az Aranyág. Századvég, Budapest.
- FRIED, Morton H. 1967. The Evolution of Political Society. New York, Random House.
- GEERTZ, Clifford 1983. Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. New York, Basic.
- GEERTZ, Clifford 1988. A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. In: *Kultúra és Közösség*, 4: 67-75.
- GEERTZ, Clifford (1994). A sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Századvég-Osiris, Bp.

- A.GERGELY, András 1986. Legyünk realisták, követeljünk lehetetlent...! (Esettanulmány egy reformkísérlet visszhangjáról). In: A.Gergely A. - Kamarás István - Varga Csaba: *Egy kisszáros*. Művelődéskutató Intézet, 189-234. p.
- A.GERGELY, András 1987. A „saját csoport” és az „etnocentrikus tudat” szerepe egy helyi közösség értékrendjében. /Kiskunhalas/. In: Böhm Antal - Pál László szerk. *A helyi hatalom működése*. „Helyi társadalom”, No. 5. Társadalomtudományi Intézet, Budapest, 149-179. p.
- A.GERGELY, András 1996. Politikai antropológia. Bevezető egy tantárgyhoz... MTA PTI Etnoregionális munkafüzetek, No. 8. Budapest.
- GEHLEN, Arnold 1968. Antropológiai kutatások. In: Modern polgári szociológia. ELTE BTK-Tankönyvkiadó, 48-65. p.
- GIRARDET, R. 1986. Mythes et Mythologies politiques. Paris, Le Seuil.
- GLUCKMAN, Max 1953. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique. P.U.F., Paris.
- GLUCKMAN, Max 1963. Order and Rebellion in Tribal Africa. London, Cohen and West.
- GLUCKMAN, Max 1965. Politics, Law and Ritual in tribal Society. Chicago.
- GOMBÁR Csaba 1980, 1984. A politikai antropológiáról. In: Egy állampolgár gondolatai. Kossuth. 215-229. p.
- GOMBÁR Csaba 1984. Mentalitás, érték, politikai intézmény. In: Társadalomkutatás, 3-4. sz., valamint in: 1989. Borítékolt politika, pp. 62-71.
- GOMBÁR Csaba 1986. A politika parttalan világa. Kozmosz Könyvek, Bp.
- HAGYOMÁNY és hagyományalkotás. 1987. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. Hofer T. - Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországgutató Csoport, Budapest.
- HALBWACHS, Maurice 1952 (1992) On Collective Memory. Chicago University Press, Chicago.
- HAYEK, F. A. 1992. A végzetes önhittség. Tankönyvkiadó, Bp.
- HERSKOVITS, M. J. 1948. Man and his Works. New York.
- HERSKOVITS, M. J. 1960. Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics. New York.
- HERSKOVITS, M. J. 1988. Kulturális relativizmus és kulturális érték. In: Kultúra és Közösség, 4:52-60.
- HOBSBAWM, Eric 1974. Primitív lázadók. Kossuth, Budapest.
- HOBSBAWM, Eric 1983. A társadalomtörténettől a társadalom történetéig. In: Történelem és szociológia. MM Szociológiai füzetek, 32.:56-72. p.
- HOBSBAWM, Eric 1987. Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870-1914. In: Hofer - Niedermüller szerk. Hagyomány és hagyományalkotás... 127-197. p.
- HOBSBAWM, Eric 1990. Közép-Európa, politika és kultúra. =Társadalmi Szemle, 78-82. p.
- HOFER Tamás 1984. Történeti antropológia. Konferencia-bevezető. Antropológiai írások, 8-10. sz., MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7-19. p.
- HOFER Tamás - NIERDERMÜLLER Péter szerk. Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben. 1988. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországgutató Csoport.

- HOPPÁL Mihály - NIEDERMÜLLER Péter szerk. 1983. Jelképek - kommunikáció - társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- KEESING, Roger M. 1971. Structures of inequality. In: Cultural Anthropology a contemporary Perspective. Holt & Co. New York. pp. 330-385.
- KERTZER, David I. 1988. Ritual, Politics and Power. New Haven, Yale University Press.
- KIDDER, H. Louise - STEWART, V. Mary 1980. Csoportmeghatározások: a jelképekből fakadó hatalom és a társadalmi szerepek. In: Csepeli szerk. Szociálpszichológia, Gondolat, Budapest, 1980, 129-156. p.
- KRADER, L. 1963. Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads. Mouton, The Hague.
- KUPER, A. 1988. The Invention of Primitive Society: transformations of an Illusion. Routledge, London.
- KUPER, Hilda 1947. An African Aristocracy. Rank among the Swazi. Oxford University Press, London.
- KUPER, Leo 1986. The Plural Society and Civil Conflict. In: UNESCO, lásd Rupesinghe, 191-229. p.
- LAPIERRE, J. W. 1973. L'analyse politique. Paris, P.U.F.
- LASSWELL, H. D. 1936. Who Gets, What, When, How? Whittlesey House, New York - London.
- LEACH, Edmund R. 1954. Political Systems of Highland Burma. Beacon Press, Boston.
- LEACH, Edmund R. 1972. Les systèmes politiques des hauts-plateaux birmans. Maspéro, Paris (első kiadás: 1953).
- LEACH, Edmund 1968. Critique de l'anthropologie. P.U.F., Paris (első kiadás 1961).
- LEFORT, Claude 1986. Essais sur le politique (XIXème-XXème siècle). Le Seuil, Paris.
- LEIRIS, Michel 1951. Race et civilisation. Unesco - Gallimard, Paris., valamint In: Cinq études d'ethnologie. 1969. Ed. Denoël, Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1944. The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a primitive Tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso. Academy of New York, series 2, 7. no. 1. pp. 16-32.
- LEVI-STRAUSS, Claude 1958. Anthropologie structurale. Plon, Paris. Angolul: 1963. Structural Anthropology. New York, Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1973. Szomorú trópusok. Európa Kiadó, Budapest.
- LEWELLEN, Ted C. 1983. Political Anthropology. An Introduction. Massachusetts, Bergin and Garvey.
- LEWIS, Oscar 1970. Anthropological Essays. Random House, New York. Részlet magyarul In Kultúra és Közösség, 1988/4. A szegénység kultúrája, pp. 94-105.
- LOWIE, R. H. 1935. Traité de sociologie primitive. Payot, Paris (első kiadás 1920).
- LOWIE, R. H. 1938. Morgan in Historical Perspective. In Essays in Anthropology in honour of A. L. Kroeber. Berkeley, Berkeley University Press.

- LOWIE, R. H. 1962. *The Origin of the State*. New York, Russell & Russell (1őre éd., 1927).
- MACKENZIE, W. J. M. 1978. *Political Identity*. Penguin Books, London.
- MAINE, Henry Sumner 1959. *Ancient Law*. London, Oxford University Press (1861). Magyarul 1988. *Az ősi jog*. Gondolat K., Budapest.
- MAIR, Lucy 1962. *Primitive Government*. London, Penguin Books.
- MANGANARO, Marc eds. *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton Univ. Press.
- MARCUSE, Herbert 1990. A politikai univerzum bezárulása. In: *Az egydimenziós ember*. Kossuth. pp. 41-77.
- MIDDLETON, J. - TAIT, D. eds. 1958. *Tribes without Rulers*. London, Routledge and Kegan Paul.
- MORGAN, L. H. 1961. *Az ősi társadalom*. Gondolat, Budapest.
- MORGAN, Prys 1988. Az elmúlástól egy átfogó látomásig: A walesi múlt keresése a romantikus korban. In: *Nemzeti kultúrák...* 180-261. p.
- NADEL, S.-F. 1942. *The Black Byzantium*. London; 1971. *Byzance noire*. Paris.
- NEMZETI kultúrák antropológiai metszetben. 1988. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. Hofer T. - Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarágkutató Csoport, Budapest.
- NIEDERMÜLLER Péter 1981. Folklorizmus és társadalomkritika. In: *Folklór - Társadalom - Művészet* 9. Népművelési Intézet, 61-67. p.
- NISBET, R. 1969. *Social change and History*. New York.
- NYÍRI KRISTÓF 1994. *A hagyomány filozófiája*. T-Twins Kiadó - Lukács Archívum, Bp. 172 p.
- POLÁNYI Károly 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Gondolat, Budapest.
- POUILLON, Jean 1964. *La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad)*. = *L'Homme*, sept.-dec.
- POUILLON, Jean ed., 1973. *Etudes d'anthropologie politique*. = *L'Homme*, XIII (1-2).
- POULANTZAS, Nicos 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*. Ed. Sociales, Paris.
- POULANTZAS, Nicos 1978. *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*. P.U.F. Paris.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West.
- RADCLIFF-BROWN, Alfred Reginald 1971. A rokonsági rendszerek vizsgálata. In: *Tanulmányok és műhelymunkák. Szociológiai Füzetek* 1. Szerk. Somlai Péter. MM, Budapest.
- RADCLIFF-BROWN, Alfred Reginald 1982. A funkció fogalma a társadalomtudományban. In: *Néprajzi szöveggyűjtemény*. Szerk. Tálasi I. Tankönyvkiadó, Bp.
- RIVIERE, Claude 1988. *Les liturgies politiques*. P.U.F., Paris.

- RÓHEIM Géza 1932, 1984. Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Gondolat, Budapest.
- RÓHEIM Géza (1967) 1988. A modern nemzetek. In: Kultúra és Közösség, 4.:78-93., valamint In: Psychanalyse et anthropologie. Gallimard, Paris.
- RÓHEIM Géza 1931, 1993. A csurunga népe. Budapest.
- RUPESINGHE, Kumar 1986. Notes Toward a Researc Programme: Ethnic Violence, Human Right, and Early Warnings. Unesco Yearbook on Peace and Conflict Studies. 191-233. p.
- SAHLINS, M.-D. 1961. The segmentary Lineage: an Organisation of Predatory Expansion. In: American Anthropologist, volt. 63., no. 2. pp. 322-345.
- SEBESTYÉN Éva 1990. A hatalom és az autoritás: a falufőnök és az ágazatvezetők viszonya Angolában. In: Etnológiai tanulmányok 5. Történelem és Kultúra sorozat, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest, pp. 102-106.
- SERVICE, E. R. - SAHLINS, M. D. - WOLF, E. R. 1973. Vadászok, törzsek, parasztok. Kossuth, Budapest.
- SERVICE, E. R. 1975. Origins of State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution. New York, W.W. Norton.
- SHILS, Edward 1987. A hagyomány. In: Hofer T. - Niedermüller P. szerk. Hagyomány és hagyományalkotás, 15-66. p.
- SOUTHALL, A. 1965. A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: Political Systems and the Distribution of Power. A.S.A. Monographhs, no. 2. London.
- SUMNER, William Graham 1978. Népszokások. Gondolat, Budapest.
- SWARTZ, M. - TURNER, V. - TUDEN, A. eds. 1966. Political Anthropology, Chicago, Aldine.
- TAGÁNYI Zoltán 1990. A társadalmi intézmények fejlődése és a szokásjog. MTA Szociológiai Kutató Intézet, Budapest.
- TERRAY, Emmanuel 1969. Le marxisme devant les sociétés „primitives”: deux études. Maspero, Paris.
- TERRAY, Emmanuel 1988. Le débat politique dans les royaumes d’Afrique de l’Ouest. Enjeux et formes. =*Revue française de Science Politique*, 38, 5, 720-731. p.
- TERRAY, Emmanuel 1989. Une nouvelle anthropologie politique? =*L’Homme*, XXIX (2), 5-29. p.
- TURNBULL, C. M. 1970. Afrikai törzsek élete. Gondolat, Budapest.
- VÉLEZ-IBANEZ, Carlos G. 1988. A marginalitás mítoszai. =*Kultúra és Közösség*, 4/106-112.
- VÉLEZ-IBANEZ, Carlos G. 1986. A mítosz használata a marginalitásban. In: Lammel A. - Niedermüller P. szerk. Folklor - Kultúra - Társadalom. Művelődéskutató Intézet, 61-70. p.
- WALZER, M. - KANTOWICZ, E. - HIGHAM, J. - HARRINGTON, M. 1982. The Politics of Ethnicity. Harvard Univ. Press, 142 p.
- WEATHERFORD, John Mc Iver 1981. Tribes on the Hill. New York, Rawson, Wade.
- WEBER, Max 1959. Le savant et le politique. Paris, Plon (1ère éd., 1919).

- WEBER, Max 1965. L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. (1ère éd., 1904.) trad. française in: *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon.
- WEBER, Max 1971. *Economie et société*. Paris, Plon (1ère éd., 1922). Magyarul: 1967. *Gazdaság és társadalom*. KJK. Budapest, valamint bővített kiadás I/1., II/1. kötet, 1990-91.
- WEBER, Max 1970. *Állam. Politika. Tudomány*. KJK, Budapest, pp. 9-73, 157-406.
- WHITE, L. A. 1973. A kultúra fejlődése. In: *Szociológiai füzetek* 5. MM, Bpest.
- WINCKLER, E.-A. 1970. *Political Anthropology*. In: Siegel, B.-J. (ed) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford.
- WOLF, Eric R. 1995. *Európa és a történelem nélküli népek*. Akadémiai - Osiris-Századvég, Budapest.
- WUNDT, W. (1912) 1928. *Elements of Folk Psychology*. Macmillan. New York.

A tanulmány először megjelent: Valóság, 2000. 11. szám, 16-34. p.

A térszerveződés szimbolikus üzenetei /Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején/

A társadalom mindig és mindenütt a térben települ. A **társadalmi térhasználat** módjai és feltételei viszont korántsem egyformák az egyes kultúrák, népek, nemzetállamok, politikai diskurzusok alakítói számára. A politikai térhasználat különbségeinek megértése ezért nemcsak hatalmi-politikai kihívások felfedezését, beszédmodok artikulálását, hanem a modern társadalomtudományi gondolkodás egyik lehetőségét is kínálja.

A tér mindig és mindannyiunk által átélhető jelenség, a politika nemkülönben. Egymáshoz vitathatatlan közülük van, legalábbis annyiban: miként fejeződik ki a politika a térben és hogyan jelenik meg a tér a politikában?

Mínt hogy a tér is meg a politika is nehezen megfogható természetűek, s mert a tér a vele foglalkozó település- és tértudományok szerint leginkább földrajzi kiterjedésében ragadható meg, a társadalmi térhasználat gyakorta csak mint település- és igazgatástudományi szakkérdés mutatkozik, esetenként szimplán irányítási-igazgatási problémaként tematizálódik./1/ De mert a modern politikatudományi, filozófiai, szociológiai, antropológiai megközelítés már nem rekedhet meg ezen a szinten, ezért a térben létező jelenségek szimbolikus megjelenítődésének, kollektív reprezentációjának is érdemes némi figyelmet szentelnünk./2/

A társadalmi tér átélését csak részben tekintem szociológiai jelenségnek, jóval inkább valamiféle szimbolikus cselekvés-sornak, amely a nyilvánosság szintjén jelentkezik, vagy ott a leginkább megragadható. Írásom alapgondolata szüzsége az, hogy a nyilvános teret beépítik és átépítik a politikai hatalom rejtett mechanizmusai, s a térfelhasználás a szimbolikus politikai érdekek szolgálatába szegődik, ezzel kovácsol önmagának olyan szimbolikus tőkét, amelynek felhasználásáról a továbbiakban csakis ő maga dönt, a társadalmi beleszólás pedig esélytelenné válik minden demokratikus intézményesség ellenére.

A politikai hatalom térgazdálkodási gyakorlata vagy térbeli megjelenítődése ugyanakkor a direkt politikai ráhatások mellett egy sokkalta nehezebben nyomon követhető beavatkozási módot, a **szimbolikus uralom** hatékony eszközszerét használja föl a közösségi terek kézbentartására és a társadalmi tér-átélés manipulálására. A szimbolikus gondolkodás éppen a posztmodern korszakban nyerte vissza a kényszer- és előírásmentes állapotát, a többértelműséghez való viszonyát, a „valóság megkettőzőjének” rangját./4/ Ám a szimbolikus gondolkodásban gyakorta előfordul, hogy a hatalom meglévő távolsága, idegensége egyszerűen úgy szimbolizálódik, mint rendezett valóság és annak szervező elveként objektíválódó jelensége. A „rendezett valóságban”, az illetén térfelosztásban jószerivel a társadalmi közösség folytonosságának nyilvánvalósága válik képzetessé. Holott a tér a cselekvők és a cselekvések viszonyrendszere, többdimenziós diskurzus helyszíne, amelyet térközök és téridők bontanak szeletekre, de végső soron a hatalmi kapcsolat és a szimbolikus kapcsolat nincs közvetlen egymásra hatásban, nem redukálható egyik a másikra. A társadalmi diskurzusok viszont, amikor az intim terek és a közterek elosztásában érdekelt felek között zajlanak, a kultúra tükröként, a közösségi összetartozás együtthatójaként működnek. A társadalmi közösségi tér az ember és a környezet megszemélyesített viszonya, amely azonban nem tulajdonviszonyban, hanem szimbolikus kapcsolatrendben nyilvánul meg, mert a szimbólum nem valamely mechanikus reflexió vagy a politikai valóság egyszerű reprezentációja, hanem nagymértékben

függ az őt körülvevő érték-tértől, értékszelekciós attitűdöktől, illetve kiszolgáltatott a szimbolikus tőkeképződés (Bourdieu) folyamatának.

A társadalmi valóság és annak megjelenítése ugyanakkor nem függetleníthető a hatalom kizárólagos birtoklásáért folyó harctól, amely a társadalmi világ felosztásának legitim definíciójára és ennek csoport-teremtő vagy csoport-megszüntető következményeinek elfogadtatására irányul. A harc tétje tehát olyan hatalom, amely kikényszerítheti a társadalmi világ egyfajta szemléletét (vízióját) a divízió, vagyis a fölosztás által, azonosság és egység, természetes folytonosság és szakadás, eredet-identitás és tér-identitás közmegegyezéses definíciójával. Az autoritás, amely kinyilatkoztatásaival, tekintély-beszédjével és a **tér tartományában** megvalósított **határolásokkal** igyekszik létrehívni a maga érdekeinek megfelelő fölosztást, önkényesen kényszerít ki sajátos területi egységeket, amelyek sem az eredet, sem a kulturális, gazdasági vagy politikai erőviszony-határokkal nem esnek egybe (Bourdieu 1985). A társadalmi világ ez új, szimbolikus felosztása egyfajta **performatív beszéd**, amely azt akarja, hogy amit kimond, az meg is valósuljon, s rákényszerít az érintettekre olyan közös szemléleti és fölosztási elveket, amelyek percepciós és recepciós kategóriák által hatnak, vagyis egységes szemlélet kívánnak az azonosságról és azonos szemléletet az egységről (Bourdieu - Boltanski 1975). A társadalmi tér e jelképes felosztásának és a társadalmi egység e felosztások általi átstrukturálásának mindig megvan a maga intézményesített eszközrendszere, amely különösen a szimbolikus szférában megfogalmazódó, az elismertségért folyó küzdelemben kinyilvánított aktusai miatt izgalmas.

A politikai valóság a „nagypolitika” szintjén, vagyis a nemzeti vagy országos keretben reprezentálódik, ugyanakkor azonban a politikai uralom elsősorban az erő kifejezés és a „többségiség” elve alapján kialakított legitimitás révén jut térkiszajátítási érvekhez, jogokhoz. Mivel azonban nem interpretálódik minden érdektörekvés és minden főbb politikai cél a „tér nyelvén”, magát a térfoglalást többféle szimbolikus eszköztár hordozza. A politikai állam és a politikai társadalom térelosztási „társadalmi szerződése” viszont korántsem egyféleképpen értelmezett, a legkevésbé sem azonosan gondolt tér-képzeteket tartalmaz, s a térkiszajátítás módja még ennél is kevésbé egynemű. A térnek a politikával kialakított kapcsolata korántsem köznapi téma, ugyanakkor a térbeliség értelmezése mégiscsak a politikai kultúra történetéből következik, tehát megértéséhez szükség van azokra a fogalmi kapaszkodókra, amelyek térbeli képzeinket segítenek értelmezni a politikai gondolkodás jelen korszakában.

E ponton viszont nemcsak a térfelfogások sokfélesége, hanem egyúttal a szimbolikus szférák felé is kitérőt kell tennünk, mivel a **társadalmi tér-képzeteket** leggyakrabban **szimbolikus formák** és **szimbolikus funkciók** hordozzák. A szimbolikus szférák elemzésekor sorra vehetnénk számos társadalomkutató elemző szempontjait, hiszen a politikai élet mindmennyi területe szimbolizálódik valamiképpen, olykor a szimbólumok önálló életre kelnek, összeolvadnak más jelentésekkel, s gyakorta a szimbolikus és a valóságos közötti terület válik a társadalmilag átélhető identitás alapjává. A szimbolikus megjelenítődés olykor csupán helyettesít valódi politikai aktusokat vagy tartalmakat, megerősít identitásokat, és elősegíti egyén vagy társadalmi csoport lét-határainak kijelölését is egy szimbolikus szférában. Vagyis a **tér fogalma** a mindennapi gondolkodásban erőteljesen kondicionál egy „szociális térszemléletet”, más szóval a társadalmi környezetről való olyan véleményt, amely a beilleszkedtettség, a csoport-hovatartozás tartozéka, s mint ilyen, valamiféle jelképiséget rejt magában. E jelképiség természetesen nem azonos az egyén, a csoport vagy a politikai reprezentáció egyes szintjein. Jelen keretek között nem lesz mód arra, hogy a teljességre törekedve öleljem föl a tér-fogalmak maradéktalan körét, sem pedig arra, hogy a szimbolizáció folyamatát végigkísérjem. Az alábbiakban abból indulok ki, hogy a politikai szimbolizáció részint tudatos, részint mechanikus eszközrendszere kialakít egy olyan fogalomkört, amelynek alapja

illetve főszereplője a tér, s a politika a „téri beszéd” révén törekszik valamiféle hatáskeltésre, önigazolásra, olykor pusztá mentegetőzésre. Úgy látom, a politikai közbeszéd bizonyos mértékben „tér-nyelven” folyik, vagyis a kommunikáció olyan metaforák segítségével történik, amelyek több-kevesebb kapcsolatban állanak a köznyelvben használatos tér-fogalmakkal.

Természetesen el fogom kerülni, hogy körülményes definíciókat erőlködjek össze a tér fizikai, földrajzi, államjogi, historikus, szociál-pszichológiai vagy szervezetszociológiai fogalmáról. Ezeknek (talán) bármelyike alkalmas lehetne valamely tudományág elemi tér-definíciójához - ám más tudományok más tér-definíciói éppoly elfogadhatók lennének, s ha mindezeket sorra venném, nehezíteném ama szándékom megvalósulását, hogy a „politikai térhasználatnak” az utóbbi években-évtizedben kialakult formuláit, szókészletét világítsam meg néhány konkrét példával. Mindössze arról készítettem egy rövid leltárt: hogyan beszél a politika a **térről**, vagy talán inkább a **tér által**. A politikai nyelv ugyanis gyakorta szól utasítólag, kényszerítőleg, jogilag, s néha „fajilag” vagy „etnikailag” nyilvánul meg, számos esetben történetileg fogalmaz - ám észrevehetően egyre gyakrabban „térileg” szólal vagy szólít meg. Ennek persze a legközvetlenebb oka Magyarországon vélhetően az, hogy a Horthy-, majd a szocialista korszak sok évtizedes geopolitikai függéskényszere után hirtelen a „nemzeti” szuverenitás élményének föllángolása, s ezt követően egy nemzetállami közérzet állampolitikai szintű átélése történt meg itt. Ez ráépült arra az előzményre, hogy a politikai kultúra hazai (és regionális) történetéhez évszázadok óta hozzátartozó kiszolgáltatottsági tudat és sérelmi politizálás egyik alapeleme maradt a **térbeli korlátozottság** érzése, aminek kifejezése folytonosan jelen volt a hazai és a regionális politikai közbeszédben. Pedig a **tér** - bár a róla szóló magyar szakirodalom kifejezetten szegényes - annál inkább jelen van a közgondolkodásban, minél kevésbé definiált, s megmaradhatott valamiféle emocionálisan töltött **köznyelvi** fogalomnak. A társadalomtudományok arról tanúskodnak, hogy a térrel kapcsolatos felfogások akkor töltődnek föl újabb **értéktartalmakkal**, amikor a politikai represszió vagy éppen a politikai korlátozottság feloldódása következik be. A térbeliség, a tér beélésének egyéni érzése, a társadalmi mozgástér kitárulása vagy megnyílása rendszerváltásonként hoz egy-egy fellélegzési lehetőséget, amikor jobbára sor kerül magának a tér-képzetnek újrafelhasználására, tartalmainak átértelmezésére is. Ad absurdum, jelen korszakunkra vonatkozólag még azt is mondhatnánk, hogy maga a **rendszerváltás folyamata**, amely egyebek között egy identitásváltozási időszak is, valójában egy „térbeli történet”. Ennek a térbeliségnek néhány elemét szemlézem alább, még korántsem rendszerező szándékkal, inkább afféle tudományos „patch-work” formájában, de azzal a végső céllal, hogy a „foltok” megjelenését, a foltocskákat hordozó társadalmi „szövetet” közelebbről megismerhessük.

A szimbolikus és a térbeli

A köznapi gondolkodás, és sok esetben a tudományos gondolkodás is egy *horizontális* és *vertikális* dimenziót tekint térnek. A topológiai vagy társadalomtudományos szemléletmód szerint a *határoltság*, a *szomszédság* által meghatározott *közeg* „teszi” a teret (vagy mint azt E.F.Gautier egy évszázada karakteresen megfogalmazta: a „biológiai hazafiságtól” a „földrajzi hazafiság” felé átalakulást). A szociálpszichológiai és szimbolikus antropológiai nézőpont szerint a „*saját térnek*” a környező, ellenséges világtól való visszaszerzési kísérlete kíván meg egy adott terület fölötti uralmat. Claude Lévi-Strauss szerint például a tér nem egyszerűen valamely valóságos terület, nem is a képzelet kiterjesztésének helye, hanem egy merőben strukturális elem, mondhatni topológiai, ezért egy tér (spacium) helyei (places) tisztán struktúra-alkotók, ami lehetővé teszi, hogy valami valóságos elem betöltse azokat. Értelmezésem szerint a **konkrét fizikai tér** „fölött” mindig valamely **szimbolikus tér** is megtalálható

(így pl. a politikai intézményekhez rendelődött historikus konnotációk, „jelentéstörténetek”, hierarchiák, vagy a hatalom potencialitását övező szimbolikus erőfölény is térbeli dimenzióban értelmeződik). A szimbolikus tér tehát valóságos talapzatokon épült valódi társadalmi jelenségek köré-közé tagozódik, valóságos emberek körül szerveződik, akiknek magatartását gyakorta *szimbolikus cselekvések* jellemzik).

A **tér** lehet persze **rendszer** is, sajátlagosan formalizált egység. Elegendő itt csak arra gondolni, miképpen tekintik az állampolgárok a **hatalom** intézményét a **térben** is **elkülönült egységnek**. A térbeli képzetek történeti, politikai vagy geopolitikai elrendezése egy izgalmas históriájú, jelképes tartalmat hordozó, bizonyos időszakokban pedig kifejezetten a szimbolikus gondolkodás része, **rendezőelve** lesz. A mai szimbolikus gondolkodásban is gyakorta előfordul, hogy a hatalom meglévő vagy állandóan fenntartott távolsága (*power distance*) és idegensége egyszerűen úgy szimbolizálódik, mint „**rendezett valóság**” és annak szervező elveként objektíváló jelenség. Ez a „rendezettség”, s a rendteremtéshez mint a hatalom legitimáló funkciói közül a legfontosabbhoz rendelődött „teljesítmény” bizonyos körülmények között a társadalmi közösség folytonosságának nyilvánvaló biztosítékaként, hordozójaként reprezentálja magát, akár ha titokban vagy láthatatlanul marad, akkor is így veszik tudomásul. A társadalom és a hatalom közötti tényleges kapcsolat azonban sokszor csupán *szimbolikus kapcsolat*, s e *viszony* nem a politikai valóság reprezentációja, hanem nagymértékben függ az őt körülvevő érték-tértől, az egyes társadalmi csoportok értékszelekciós attitűdjeitől, a politikai reprezentáció egész intézmény-rendszerétől is. A politikai diskurzus rendszerint tartalmazza ennek a reprezentációnak számos jelét, a hierarchikus képzetektől a demokratikus szlogenekig, a rendszer egészének képszerű ábrázolásától a jelképes határkonstruálásokig, de maga a reprezentáció sem független célzott befogadóktól, időtől és tértől, hanem végső soron kiszolgáltatott a (Bourdieu által leírt) szimbolikus tőkeképződés folyamatának is.

A **térről** szólva nem pusztán természeti területet, biológiai zónát vagy településföldrajzi jelenséget mondok, hanem olyan szociális képződményre gondolok, amelyet nem csupán fizikai és geográfiai értelemben, vagy a gazdasági és társadalmi szerkezet létrehozta mezőben lehet körülhatárolni (ez lehetne pusztán szociális „táj” is), hanem emberi magatartások, kulturális együtthatások, integrációs folyamatok eredményeként kialakult (vagy csak megnevezett), sajátos mi-tudattal elsajátított, részben kizárásokkal, határokkal definiált **virtuális valóság**szeként, amely akkor válik megnevezhetővé, ha átélésének lehetősége adott és a köztudatban meg is képződik. Számomra a cselekvésmezőkben épp az a fontos, hogy a társadalmi interakciókban folytonosan változó, ám *virtuális környezet*ként mindvégig észlelt jelenségről van szó, amelyet motivációk, indítékhalózatok, kihívások és feleletek töltenek meg, vagyis folyamatos kommunikáció játszódik le bennük, s ez tagolja közösségivé és priváttá, hatalmivá és személyessé, feszültségekkel telivé és tartalmaktól gazdaggá a teret. Claus Offe például háromszintű modellben írja le a politikai hatalom küzdőtereit: az államapparátus politikai elit-szintjének, az anonim csoportok és kollektív cselekvők szintjének, valamint a kommunikációs áramlatok és a politikai kultúra szintjének viszonyában, s szerinte e három szint a *valóságra vonatkozó definíciók* segítségével verseng a kulturális hegemoniáért. Vagyis a küzdőterek kölcsönhatása nem egykönnyen átlátható, s a harc nem közvetlenül pénzért vagy hatalomért, hanem definíciókért folyik. Az ilyen terekben zajló csatározások, mivel javarészt észrevétlenek maradnak a köznapi mikro-kommunikáció szintjén, s csupán esetenként sűrűsödnek politikai cselekvéssé, lehetővé teszik az autonóm nyilvánosságok és kommunikációk kialakulását, erősítik a kollektív cselekvőképességet, s ezen az úton alakul ki a „magánterülettel” szemben a habermasi *nyilvánosság*, amely maga is egy **területként** jelenik meg. Úgy vélem, hogy a legátfogóbb politika-képet éppen az **uralmi tér** definíciójával, az éppen adott állapot körülcövekelésével kell szűkíteni, s lehetőség szerint

nyomon kell követni ennek nyilvánvaló vagy jelentésszerű változásait. Az uralmi térben a **politikai hatalom területi eloszlásának** dinamikájától meghatározott irányítási döntéspotenciálnak lokális megjelenéséről van szó, amely a hatalomgyakorlási funkciók hierarchiájától függő nagyságú és erősségű. A politikai antropológiában a **térbeliség** fogalma egyrészt a jogrendszer, másfelől a társadalomszervezet politikai megmutatkozásának módozatait, a térségi és társadalmi kapcsolatok megjelenésmódját takarja, ugyanakkor az archaikus társadalom stabilitását biztosító eszköz, amely a korai államképződményekben „időtlen erőként” biztosította az *állam létesülése előtti* társadalomszervezet kontinuuus fennmaradását és *térbeli állandóságát*, mint olyan totális intézményt, amely a fizikai erők fölötti ellenőrzés és a szabályozás feladatát látja el, s ennek kétféle határolás: a belső térben a jog, a külsőben a háború az eszköze. A korai politikai antropológusok jóvoltából tehát olyan **térfogalom** terjedt el, amely (szándékuktól függetlenül) az Európán kívüli vagy nem-európai társadalmi fejlődés elmaradottságáról kialakult kritikát tükrözte. Majd a gyarmati függetlenségi harcok fellángolásának időszakában a politikai antropológia **tér-képzetét** nagymértékben szélesítette a megváltozó **mozgásterek** elemzése, illetve a **centrum-periféria** dimenziók megfogalmazása, majd a „marginális zónák” elmélete, vagyis az elszigetelt **térbeli-kulturális elterjedési területek** olyasfajta tipológiája, amely a kulturális rétegek és minőségek hierarchiáját, a *marginális* ember negatív privilegizált kisebbségi joghelyzetét fogalmazta meg.

A politikai szociológia ugyancsak eltávolodott a korábbi, makroökonómiai szemléletmódtól: Pierre Bourdieu számára a szimbolikus javak a szimbolikus csere eszközei, amelyben a társadalom **gazdasági terének** szimbolikus értékét az a történeti kapcsolat határozza meg, amelyet annak birtokosa és a valamiképpen álcázott birtoklás- vagy uralomforma közötti viszony jellemez (Bourdieu 1978:399). Egyszóval az uralom módja és a szimbolikus legitimitás között Bourdieu is alapvetően meghatározott viszonyt feltételez. Foucault pedig, aki szerint „a fegyelem analitikus teret szervez”, mivel „felosztja az egyéneket a térben”, ezért a törvénykezési-politikai funkciók között a legyőzhetetlen hatalomra jellemző tevékenység-ellenőrzést „a felosztás művészetének” minősíti, megemlítve, hogy az emberi test és a „politikai test” a maga közvetlen környezetével mint „kis állam” fogható fel, hiszen a meghatározott terek nemcsak annak az igénynek felelnek meg, hogy ellenőrizhetők legyenek, hogy megakadályozzák a veszélyes kommunikálást, hanem annak is, hogy hasznos teret teremtsenek” (Foucault 1990:41, 193-196, 283).

Látható tehát, hogy a szociológiai (és az általában vett társadalomelméleti) tematizálások sok tekintetben gazdagodtak az antropológiai hagyományból is. A politikai antropológia kutatóinak mai vizsgálódásai pedig már egyenesen a politikai főhatalom modern intézményeit, az autoritások átalakulási folyamatait és a befolyásolás árnyaltabb, szimbolikusabb mechanizmusait tárják fel. Ezek centrumában nem a leigázó, a területfoglaló nagyhatalmi erőszak, a fejlődés irányítását kézben tartó beavatkozó politika áll, hanem épp ellenkezőleg: a kortárs társadalomkutatás a lokalitások, a térbeli-települési egységek, az etnikumok felől tekint az állam **központi** intézményeire és az etnikumok saját, az állammal rendszerint gyökeresen szemben álló **helyi** intézményeit részesíti előnyben. Ennek a perspektívaváltásnak fél évszázadon belüli látványos lezajlása közben sokan elemezték ezeket a problematikákat már jóval előttem is, és számos kutatásból egybecseng az, hogy a lokalitások nézőpontjából a társadalom politikai tagoltságának **térbeli** önkifejeződése szükségképpen a **politikai mezőben**, annak intézményeiben, vagyis a pártok, képviselők, normák, értékek helyi, illetve országossá növesztett közvetítő hálózatainak szintjén jelentkezik. Az intézményesülésben végbemenő önérvényesítés számos szimbolikus és tényleges politikai erőhatás reprezentálója - nemegyszer csupán **jelképhordozó**, szemantikailag is kifejeződő momentumok alakjában.

„Az uralmi kapcsolatok tisztán politikai terét a hatalmaknak és a javaknak a földrajzi térben való elosztásának, és a szereplő személyeknek ebben a térben való eloszlásának kapcsolata határozza meg; a javaktól és a hatalmaktól való földrajzi távolság jó mutatója a hatalomnak” - írja Bourdieu (1985:19). E logikával végiggondolva a szimbolikus javak hazai piacának eseményeit és játszmáit, láthatóvá válik, hogy nemcsak a magyar társadalom egyre erősödő érdekkülönbségei „szimbolizálódtak” a politikai szférában, de a politikai küzdelmek központi vagy helyi szereplői is látványosan eltérő befolyással rendelkeztek, s ennek alapján igen eltérő játszmákat is folytattak az elmúlt évtizedekben. A gazdasági vagy szimbolikus térben megjelenő integráló hatások korántsem csupán a priméren intézményes (és velük szemben a direktan intézményellenes) körülményeknek és szándékoknak kedveztek, hanem olyan passzív szereplehetőségeket is nyújtottak, amelyek értelmezése nem lehetséges a társadalmi mozgások szintjén, mert azok jobbra csak a szimbolikus politikai szférában jelennek (jelenítődnek) meg.

Amikor tehát itt a **politikai térről** beszélek, ezt legáltalánosabb értelemben a *fizikai tér egy elkülönült szegmentumának* tartom, amelyet a politika sajátít ki és növel egyre nagyobbra. Egy látens szférában persze a társadalom is „feszégeti” a legitimált politikai térhatárokat, de korántsem minden törekvés a politikai térben jelenik meg, hiszen ez a **társadalmi térnek** is csupán egy része. Tapasztható a hazai rendszerváltás időszakában hogy már maga a rendszerváltó politikai állam is a **térben mozog**, térileg fejezi ki önmagát. „Átmenet”, szokták szoktuk mondani - átmenet valahonnan valahová, múltból a jövőbe, jelzős szocializmusból a jelzős kapitalizmusba, „vasfüggöny” mögül az előtérbe, a Balkánról a Nyugatba... - hogy csak a legszokványosabb metaforákat említsem. Az átmenet rítusai a leválás/elkülönülés, a fennmaradás/működés és a megtestesülés/integrálódás hármas lépcsőfokát kísérik, mégpedig a régi jelképrendszerhez képest szokatlan, újszerű interpretációval. Az **általános térből** a tranzíció során kiválasztódnak a **kitüntetett terek**, a térkitöltő megoldások egy új pozíció, egy új rendszer köznapi szerkezetét töltik meg. A ritualizált cselekvéssorban azonban már nem a **térszerkezet** kiépítése zajlik, hanem sokszor csupán a politikusok avagy a „mediátorok” munkájának elfogadtatása, akik az eszmék és a társadalom mozgásait, a rendezettség látszatát vagy célját, az ideologikus tartalmú történések ünnepi térbe helyezését (szűkebb értelemben kizárólag a maguk cselekvésének legitimálását) próbálják biztosítani. Az átmenet a rendszer-, és a politikai identitás-változás, valamint a struktúra-módosulás formája, amely formai hordozója a belső mozgásoknak, s amelynek legitimitása sok szempontból épp a **térbeli** (külső) környezet elfogadó gesztusától függ (lásd Európa Ház, Közös Piacba csatlakozás, NATO-felvételi kérelem, stb.). Van persze számos **belső** feltétele magának a kiterjedésváltozásnak, mint egyebek között a (megsokasodó és osztódó) plurális pártrendszer például, vagy a hatalommegosztás térségi rendszere a hatalom **térbeli oszottsága**, vagyis **centrális** (térben is koncentrált) jellegét megszüntetve **territoriálisan is megosztó** technikái, de ezeket most nem tárgyalom részletesebben.

A magyar rendszerváltozás első éveiben újraközpontosodott, visszacentralizálódott a hatalmi szféra, újrakialakult egyfajta „**hatalmi tér**”. Ugyanakkor mégiscsak megtörtént a politikai világ egyértelműen kommunikált újrafelosztása - mégpedig makro- és mikroszférára: a társadalmi **makroszférában** elkülönült a politikai szféra keskeny és a társadalom széles pástja, s a **mikroszférában** ugyanígy kettévált a meglévő totalitás mikropolitikai és mikrotársadalmi térre. (Természetesen a mikrotársadalom és a mikropolitika számára is megképződött a **térben egyre távolodó** makropolitikai tartomány, s a központi hatalom szférájától is eltávolodott a helyi politika és a helyi társadalom). Ez a térbeli tagoltság, oszottság, a **politikai tér relatív növelése a társadalmi tér rovására** a rendszerváltás egyik leglátványo-

sabb virtuális története, amit épp ennek ellenkezője kísér az ideológia szintjén, ahol a politika visszahúzódása a társadalmi térből kimondottan programos, ám korántsem valóságos volt.

Röviden úgy foglalnám össze a politikai tér újrafelosztását, hogy miközben a **nemzeti tér** újrakialakítása korszakos program lett 1990-től, a **települési tér** még jobban elmosódott, a **társadalmi térben** pedig nagymértékű mobilitás indult meg. A **virtuális** társadalmi tér még a korábbihoz képest is átláthatatlanabb lett az első demokratikus (MDF-) kormányzat idején, s attól kezdve úgy is maradt. A **politikai** hatalom által uralt térben a politika döntéshozó szintje „elemelkedett” a társadalomtól, s továbbra is létezik a **központi** (irányító, uralkodói) akarat, amely a társadalmat és az önkormányzatokat vagy öntevékeny egyesületeket a „törvényalkotó”, a „jogalkotó” többletjogaival tartja kézben, az egyszeri pór számára éppoly **távoli** erőként, mint amilyen (talán) mindig is volt. Ez a rendszerváltással egybeeső új „tereosztás”, amely a politikailag is tagolt teret **uralmi térre** és **alattvalói térre** felezi, nincs tekintettel arra, hogy maga a társadalmi egész elfogadja-e a modernizált gyámkodást, amelyet a társadalom legfőljebb a négyévenkénti voksolással színezhetsen át (de lényegén változtatni nem képes). A koalíciós kormányzat kialakította azt a politikai stratégiát, amelyben a választópolgárok tömege nem más, mint **hódítási terep** a pártok számára, akik elvileg a közjó és a közakarat evidens megtestesítői lennének, ám ez esetben már a kezdetektől elidegenedtek. A magukat „demokratikus többség által megválasztottnak” tekintő kormányok olyan tekintély- és **térkiszajátítást** vittek véghez Kelet-Európában - amelyet csak akartak. Tükrözte ezt a szabadságot és a majdani következményektől való félelmet a politikai változásokat vagy választásokat megelőző kiegyezés-készség, megjelenítették ezt a hatalmi bizonytalanságot a koalíciós előtárgyalások és titkos paktumok, de igazolja ezt a rövidéletű berendezkedettséget a parlamenti (párt-)frakcióelhagyók nagy száma, sőt a menekülések, a vádaskodások, vagyis a különféle **térszerző** ellentámadások megsokasodása a politikai horizont két pólusán. Mindezt végül a **perszonális tér**, a társadalmi közérzet és értékrend számos kondíciójának megromlása követte, ami kifejeződik nemcsak abban, hogy a politikai pártok nagy száma ellenére a pártok tagsága csupán elenyészően kis arányú, hanem abban is, hogy a szavazásoktól távol maradók nagy tömegei a „civil engedetlenség” vagy a kivárás taktikáját követik. Következésképpen a túlcentralizált pártállamtól és a monolit politikától visszahódított **személyes tér** egy újabb nagy kollektivitás, a demokratikus változások **kollektív terének** kialakítása közepette veszett el ismét, illetve tagolódtott a **jobb/bal** osztottság által, a **politikai centrumba** törekvő pártok, a „szimbolikus közép” kijelölése és az új társadalmi törésvonalak kialakulása által. /5/

Magában a nem-verbális politikai kommunikációban egy logikusan áttekinthető eszme van. A rendszerváltó állam esetében a pártállami társadalmi „szétesettség” helyetti „nagy egység” kreálása mint krízismegoldás, valamiféle virtuális egység formájában, igen reményt keltő eszmének tűnhetett a kormánypolitika számára. Viszont ez a politikai reprezentáció egyedül azon a primér hiten alapul, hogy a nagy egészen belüli kis egységek **megjelenítésével** a rendszer természetszerűen biztosítja a reprezentálandók reprezentációját. Ezzel szemben azt tapasztaljuk, hogy legjobb esetben is csupán magát a - Habermastól vett kifejezéssel - reprezentáció eszméjét reprezentálja. Továbbá az a **politikai reprezentáció**, amely reprezentáltakra és reprezentálóokra osztja szét a társadalmat, amely szimbolikusan (vagy valóságosan is) kiszajátított redisztribúciós eszköznek tekinti a társadalmi képviselőket, s amely a **politikai horizont** újrafelosztási lehetőségét hatalmi aktusként kezeli, az állampolgárok fiktív egységével szemben stabilizálja a politikusok, központi és kiszolgáló technokraták elidegenült, valódi társadalmi kapcsolatok nélküli csoportját. Ugyanazon központi kormányzati **specifikus tér**, amely a demokráciát, a liberalizmust, az összefogásra és egységre késztetést hirdeti meg, valamiféle jelképes politika helyszíne lesz, a változások levezénylésének egyfajta **mágikus tere**. A politikai hatalom ugyanakkor épp a politikai tér ilyen megkettőzése és a

mágia előidézésének feladattudata miatt nem képes tolerálni, hogy a társadalom mentális térképén nemcsak a jobb és bal dimenziói léteznek, hanem annál jóval szélesebb **társas kapcsolati térben** van jelen az integritás-igény, s emiatt a társadalmi többség a maga aspirációit nem érzi a politika nyelvére lefordítottak, vagyis reprezentáltak.

A **térátélés** változása a közelmúlt történetében két további lényeges momentumra hívja föl a figyelmet. Elsőként a Szovjetunió korszakos **térvesztésére**, ami a gorbacsovi fordulattól kezdve a csatlósállamok szuverenitás-növekedésével, vagyis szimbolikus **politikai terük visszanyerésével** járt együtt. Mert mi tagadás, sok szempontból épp ez a regionális independencia tette lehetővé magát a rendszerváltást is. A szovjet **uralmi tér** határbomlása a múlt és a jövő szimbolikus **határvonalának** megjelenítődését és a valóban geopolitikai jelentőségű átalakulás lehetőségét eredményezte, a kelet-európai régióban a szövetségi elkötelezettségből felszabadulás ígértét is hozta: az 1988-89-es **határnyitás** a németek előtt, amely a berlini falomlással együtt igen erőteljes **tájéolásváltással** örvendeztette meg Kelet-Európát, s elkezdődött az európai volumenű **térátrendeződés** is (migráló tömegekkel, a Varsói Szerződés felbontásával és NATO-reményeink ébredésével, a Közös Piacba csatlakozásunk álmával és a térbeli szomszédainkkal kötendő alapszerződésekkel, stb.). Vagyis a korszak, mint rendszer-stabilizációs időszak, és a régió, mint potenciális piaci térség kerül a társadalmi, s eminensen a politikai szimbolizáció eszköztárába. A térátélés változásához ugyanítt kell említeni az állami szuverenitás **térstabilizáló** attitűdjét is, amely kezdve attól, hogy a „rendszerváltó” új miniszterelnök „tizenöt millió magyar lélek” miniszterelnöki képviselőtét ígérte vállalni, s folytatva a magyar nemzetállamiság túlhangsúlyozásáig, az ország **területi integritásának** később államnacionalizmusba fordult szélsőségeségéig számos változatban megjelent. Ide venném még azt a jelenséget, hogy az Antall-korszakban a külpolitika mint „sikerágazat” kapott sokféle prioritást, s mint **térelosztó** hatalom kezdett működni a regionális térben - elegendő itt a román, szlovák, ukrán viszontválaszokra, vagy a sokféle módon reprezentált fajmagyarkodással szembeni egész nyugati visszhangra gondolni. A szűkösnek bizonyuló **nemzeti tér** éppen az Antall-kormány fénykorában a hangulati politizálásnak már pusztán csak szimbolikus térbeli-történeti meghosszabbítása volt (a Horthy-korszak visszaidézése, az akkori prosperitás ideájának idealizálása, majd Horthy újratemetése mint **szimbolikus térfoglalás**, egy restauratív nemzetpolitika jelképes kezdete, amit azután már szükségképpen követett „Nagymagyarország” mint **külső tér** sejtelmes belsővé tétele (a földrajzi-politikai-etnikai határok firtatásával, a Duna-gate üggyel, a vajdasági magyarok iránti aggodalommal, Tőkés László Nobel-békedijra javasolásával, és egész „Kompország”-közérzetünk újramegfogalmazásával). Tegyem hozzá: a nemzetpolitika illetén megvalósításában egyfajta narratív konszenzus is érvényesült, valamiféle feltételezett társadalmi jóváhagyás halk kifejeződése, amely mint **a társadalom szimbolikus válasza** ugyancsak a diskurzus-szférában hatott, s lett egy, a kormányzat által éppenséggel nem kívánt identitás-elidegenedés eszközévé.

Szintúgy megképződtek a **térfoglalás** helyzetei a pénzügyi szférában, a tulajdonviszonyok számos új körülménye közepette - ahogyan Habermas írja: „a gazdaság és a közigazgatás valóban túlnőtt az életvilág horizontján”, „úgy tűnik, minden *perifériává* vált” /6/. E folyamatban a politikai hatalom legfőbb ősi törekvése, **hatóterének korlátlan növelése** kapott ismét főszerepet. Olyan, a jelképesnél sokkalta triviálisabb fennhézázásról pedig, amilyen az Antall-kormánynak a budai várba telepítéséért és „magaslati” regnálásáért indított küzdelem volt, már nem is érdemes említést tenni, annyira nyilvánvalóan megfogalmazódott benne a szimbolikus emelkedés vágya, az országvezér megfelelő piedesztálra emelése, az uralmi státusnövekedés, a „méltó helyre” magasodás erőszakolása.

Ugyancsak a nyilvánosság előtti **térfoglalás** és **térvesztés** szép szimbólumai lengték körül a pártok és politikusok szimbolikus helykeresését, a militarista szókészlet használata jellemezte a pártok közötti kampányküzdelmek érveit: ellenzéki sóhajtások és szocialista győzelem-mámorok is ugyanazt a **térbirtoklási** vágyat, a területi jelenlét manifesztálódását jelzik, amellyel tele volt a sajtó, a televíziós választási műsor, a helyi választáskutatási beszámolók és a kampányeszközök nagy tömege.

Mivel az egyének fölötti jelentéstér rendszerint valamely politikai cél, eszme, érdekszféra eszköze is,^{7/} és térbeli kiterjedése csupán szimbolikus ugyan, mégis e tér „többletjelentése” is benne rejlik az eredendő cél közlésében, éppen a szuverenitás, a legitim **határokkal** kerített önálló terület közösségképző tartalma miatt. Mary Douglas szerint a „minden egyén lényében ott húzódó” határok voltaképpen olyan **szimbolikus határok rendszerét** adják ki, amelyek átszövik a mindennapi élet egész tereumát, mivel mindegyik határhoz meghatározott cselekvésmenetek és morális elkötelezettségek tartoznak. A **szimbolikus viselkedés** a társadalom életének nyugodt, megállapodott szakaszaiban a **morális rendet** jeleníti meg, de ha ennek körülményei bizonytalanná válnak, ha a társadalom szereplőinek pozíciói megváltoznak, akkor a társadalom megosztottsága, kulturális határok menti felszakadozása az addigi konszenzusok megbontásának előidézője lehet (írja Hofer 1992:41-44). S egyúttal - teszem hozzá én - megteremtője egy új, rituális összetartozás-élménynek, elősegítője új **határ**-definícióknak és szimbolikus térfoglalási aktivitásnak.

A térfoglalás és térbirtoklás alighanem ősi történelmi eszköz, egyúttal jelkép is, amely korántsem tudatosul mindig a maga teljességében. Olykor magunk sem vesszük észre, mégis a térszerzés célja van a folyamatok, jelenségek mögött. A politikai örökséggel vívott küzdelemben és a parlamenti frakciózások során például kialakult a parlamenti képviselők „átülésének” (egyik párt padsoraiból a másikba átköltözésének) megtűrése és formai legitimálása; a hajdani szektás merevség szerves folytatásaként a pártok életében egyre gyakoribbak a párttagság-felfüggesztések és **kizárások** mint exkommunikációs gesztusok: aki nincs velünk, az ellenünk van (s így tovább) - mindmegannyi **térbeli elkülönülést** hangsúlyozó politikai játszma. A rendszerváltók sugalmazta **tisztogatás**, „**tavaszi nagytakarítás**” (MDF-óriásposzteren), a médiák „**megszállása**”, a tévések és rádiósok „**utcára tétele**” ugyancsak a hatalmi harc belső konfliktusmegoldásainak **térbeni** kifejeződésére utalnak.

Röviden: a **térben élés** és a megnyíló új terek, térközök, a kialakuló új korlátok és szabadságok mind a valóságos, mind a szimbolikus politikai szférában, így a politikai nyelvben is megjelennek, s olykor a maguk jelentésterét a jelképiség felől a valóságosság, a tényyszerűség felé tágítják. Sőt, a **tér jelentése**, helyszín és történet egybeesése, a térkép egy szilárd pontjának társadalmi cselekvést jelképező volta egy ritualizálódás szakaszairól szól, amelyben a cselekvés mítikus érvényességet kölcsönöz magának a topológiai egységnek (Lakitelek, az MDF-kormányzat és a rendszerváltás szellemi szülőhelye; Marosvásárhely, mint a magyarellenes román pogrom helyszíne; Vilnius, mint a nagybirodalmi egység robbanási centruma, stb.). Helyek emléke, a **történelem szimbolikus tereinek** közkinccsé válása illetve e kisajátítási folyamatnak akadályoztatása talán folytonos drámai epizódja a politikai harcoknak. (Lásd konkrétan: Zemléni András a magyarországi történelmi újratemetések szimbolikus szférájában kifejeződő térkisajátítási eljárásokról készített árulkodó dokumentumfilmjét, amelyben a nemzeti jelképek, a történelmi események és a kollektív emlékezet politikai célú kihasználását követi nyomon). S ugyanezt a jelképes vagy tényleges térfoglalást, a tér nyitottságával és határolhatóságával kapcsolatos huzi-vonit figyelhetjük meg a politika mindennapi „gesztusnyelvében” is. Az Ország Háza mint szimbolikus agóra, mint a demokratikus államberendezkedés intézményesült tere történelmi idők óta nemcsak a

szuverén döntéshozó, hanem a politikai reprezentáció szabadságát és a politikai küzdelmek lehetőségét testesíti meg - amit rögvest kiegészíthetünk azzal, hogy a Parlament előtt újonnan fölállított kordon **zárt teret** szimbolizál, amely elzárkózottság a politikusok védelmét, védettségét, támadhatatlanságát jelzi, amit a pártpolitikáktól távolságot tartó állampolgár egyfajta jelképes elidegenedésnek is vehet, s amit némi malíciával a kormányzat és a pártok önbebörtönzésének szimbólumaként is értékelhetünk. (A Parlament fizikai megközelíthetlenségéhez képest a parlamenti plenáris ülések televíziós közvetítése a teljes nyíltságot szimbolizálja, a politikusok meginterjúvolhatósága ugyanezt a képzetet nyújtja, ugyanakkor a kivételezeteknek járó megkülönböztető jelzés és rendőrségi „felvezetés” kifejezetten a zártságot és a tértágító agresszivitást hordozza). Jellegzetes, hogy miközben az átlag állampolgár föl sem láthat a politika „*magasába*” (lám, mily triviálisan rejtjelzett térfogalom!), a politikai ünnepek **távolságsökkentő** gesztusként szolgálnak szinte naponta. Úgy fest: a **tér és a távolság** talán a politikacsínálás legősibb eszköztára, amelyet királyok, kormányok, társadalmi- és érdekerők használnak, rendszerint egymás ellen.

Társadalmi térszerzési aktusok

A szimbolikus politizálásnak eddig csak **hatalmi** aktusairól beszéltem. Említésre méltó azonban a politikai mező másik fontos aktorának, a **társadalmi** tömegnek néhány szimbolikus megnyilvánulása is. Kézenfekvő, hogy ez a sokpólusú, plurális világ a maga színességével, aktivitásával, nemegyszer a **tiltakozás szimbolikájával** vagy az asszimilálódással válaszol a politikai kihívásokra.

A **politikai térhasználat** egyik jellegzetes vonása, hogy nem az állandóság, hanem a **mozgás** a tárgya. A primitív társadalmak tér-fogalmai jellegzetesen természetiek, s nélkülözik a mi háromdimenziós fogalmainkat; a reneszánsz ember mértani, intellektuális szóképeket alkotott a térről, az Oxford Dictionary zsebkönyvének pedig már mintegy húszezer szóra rúg a térrel összefüggő kifejezéstára: a birtokolt terület, a viselkedési struktúra, a mikrokulturális szintű térgazdálkodás ma már kommunikáció-függő és dinamikus eszközzé vált. S ezt a korunk kultúráját és térszerzési elveit változtató eszközt a politika is merészen felhasználja a legkülönbözőbb **területbirtoklási** manővereinél (bővebben lásd Hall, 1980). De mert a térhasználat cselekvéshez kötött, s a politikai befolyásolás ennek tudatában többnyire a térbeli megnyilvánulásokra érzékeny, nem pedig a perszónálisakra (vagyis tömeges társadalmi mozgást érzékel konfliktusként, de nem próbálja átlépni a személyes kritikus távolságot, csakis erőszakos helyzetben), ezért a politikus a nagy mozgásokban, nagyarányú társadalmi részvételben gondolkodik, a szimbolikus szférát csupán sejdíti vagy találmányra próbálja befolyásolni. A szimbolikus üzenetek egyik legkönnyebben érzékelhető fajtája ezért a mozgással együtt járó, térbeli változást előidéző esemény vagy folyamat, amilyen pl. a menekülő vagy migráló ember, mivel a mobil vagy statikus lét is kifejeződik a térben, s kialakítja, megjelöli a maga térbeli hatósugarát).

Az Antall-korszak külpolitikája is számos jelképes formában adta a külvilág tudtára, hogy a politikai szocializációban megtanult nemzeti **térnagyság** minden nemzet társadalomtörténetében kiegészül jóvátételek, kolonizációk, revansok, elcsatolások, békekötések, népességcsere, etnikai intoleranciák szimbolikus többleteivel, s egyben azt is, hogy lehetséges a térbirtoklás önkorlátozása (lásd példaként a Trianonban született döntés revíziója a kilencvenes években korszakos félelmet is keltett és megoldási kísérletek keresését, határátrendezési elképzeléseket is mozgósított a közvéleményben).

A politika **térbeli** megjelenését **jelképi** erővel hordozó sajátos példák mutatkoznak meg a plurális pártrendszeri profil kialakulásától kezdődően. A pártjelképek is megváltoztak a kezdetekhez képest, némelyikük jól mutatja, hogy pl. kiegészültek más, ráépülő jelentéstartalmakkal: pl. a kiscigányok bort-búzát-békességet szimbolikájának változása a praktikusabb politikai kívánalmak felé tolódást mutatja; az SZDSZ választási plakátjának és pártjelképének „szabad madara” később ugyanolyan párt-kalitkába szorult, mint mások virágai, keresztszei, szentkoronái, stb., amellet is, hogy a legnyíltabban jelképezte a tér nyitottságát (vagy „uralását”) - és így tovább. Annyit mindenképpen a pártok **térkereső** tevékenységének számlájára lehet írni, hogy a maguk ingatagságában is óhatatlanul megjelenik az erkölcsi felelősség kérdése, s azé a **határé**, amely tér és társadalom, hatalom és politika, politika és ember között szükségképpen **kulturális és térbeli választóvonalat** jelent. A cezúra fölülről szabottsága és a hétköznapi ember tárgyi tényné „lefokozásának” élménye kínálhatja a keretet ahhoz a más **térélményhez**, amely az egyént a maga társadalmi és történelmi terének aktív alakítójává teheti./8/ A tárgyasulás és az ellene megfogalmazott egyéniesedés e folyamatban a tényleges és a szimbolikus politikai magatartások és gondolkodásmódok eleme, a politikai közbeszéd egyik új témája lehet, mivel a szimbolikus politikai nyelvben talán az egyik legizgalmasabb belső, kontextuális elem a **tárgyasítás**. Véleményem szerint ez nem csupán a politika nyelvének pontosításokra (vagy azok látszatára) törekvéséből ered, s nem is csak az eleve „politikailag tervezett” közbeszéd formalizmusaiból következik, hanem a politikai centrum önérdékű gondolkodásmódjának, egész berendezkedésének és stabilitásának hordozója is. A politikai diskurzus tehát tematizál, cselekvéssé formálni szándékozik, elidegenített jelentésekkel operál, tényleges és szimbolikus reflexióknak tárja ki magát. A „metaforavezérelt” gondolkodásban a társadalmi cselekvésvizsgálat „szubjektív” célúvá degradált érték- és érdekelv marad, a politika pedig a **határokat és kereteket** jelöli ki számára, s ekként tárgyasítja, valamint ily módon helyezi el a térben.

Korunkban a társadalom dinamikája jelentősen felgyorsult, a **térbeli mozgás** épp a látszólag kitágult **térhatárok** között folyik immár, a politika „térbe nyomulása” pedig a mindenki számára ismerős mozgásjelenségek politikai evidenciává avatását eredményezi. A politikai közbeszéd ilyen **proxemikai expanziója** árulkodó jele a **hatalmi befolyás térbeli kiterjedésének, a térbirtoklás növekvő igényének**. Ám a térrel kapcsolatos szimbolikus bánásmód nemcsak cselekvés és harci eszköz lehet, hanem az emberi lét szükségképpeni térbeliségének olyan evidenciája is, amely a tér és a társadalom viszonyában az előbbinek ad prioritást az utóbbi rovására, akár a megtévesztés, a manipuláció árán is. Ami önmagában még korántsem „politikailag tematizált” viszony csupán./9/ A kultúrából fakadó másság, a **tér élménye** és átélése viszont egészen más szintű a politika, illetőleg a társadalom szférájában. A mai politikai kultúra kutatója, szemben az antropológusok fél évszázaddal ezelőtti kötelezettségével (a gyarmati politikai befolyás hatékonyságának elősegítésével), ma már nem szorul rá a mesterséges térfogalom fenntartására, ehelyett tekintettel lehet a **változó mozgásterek** jelentőségére, valamint a centrumok és perifériák elemzésétől a hatalomérvényesítés jelképes rendszerének feltárásáig is elmehet./10/ Ha tud, ha képes a politikai diskurzusok kontextuális és belső határainak, jelképes jelentéstartalmainak megfejtésére. Az pedig, hogy a hatalom miként szimbolizálja magát, egyebek közt a nem-verbális jelzéseknek, a szavak mögötti beszédnek, vagyis egyfajta **kulturális univerzáljának** alkalmazási lehetősége is, s mint ilyen az adott politikai kultúrával összefüggésben (sőt, attól függetlenül is) az ember társadalmi létéhez, interakcióihoz tartozó jelenség, amely a szociális szimbólumok és a társadalmi rendszer közötti korrelációkon alapul, illetve olykor pusztán érvényes minták kérdése - éppen ezért elemezhető is. A szimbolikus szféra elemi **értelmezése**, a társadalmi jelenségek **jelentésének** elemi szintje is árnyaltabb asszociációkat tartalmaz, vagyis a már említett **térbeli**

dimenziók (kint és bent, lent és fent, közel és távol, mikro és makro, mozgás és állapot, centrum és periféria, határok és hiátusok, stb.) a mindennapi élet szövetében kibomló kulturális tartalmak rétegzettségét és változékonyságát is érintően hordoznak „meggondolandó” üzeneteket, és végső soron éppen a társadalmi konstrukciók dinamikus átalakulásai által válnak alkalmassá arra, hogy a társadalmi praxis kontextusait minél árnyaltabban felfoghassuk./11/

A térrel élés és a térrel bánás - politikai diskurzusforma. Számos policy sajátítja ki egyes vonatkoztatási területeit, de egészében, ezek összességében azonban hatalmi eszközzé válik. A **térbirtoklás** és a **térkiszajátítás** a reprezentativitás szintjével (így pl. a nyilvánossággal, az érintettek körével, a tematizálással, a diskurzusok fenntartóival, stb.) összefüggésben marad rejtett vagy nyilvános, leplezett vagy megjelenített, informális vagy intézményesített, legitimált vagy manipulált, külsődleges vagy belsővé tett, diskurzus-elhárító vagy provokatív tartalmú. Ezáltal maga a térelsajátítás, a **tér-beélés is diskurzussá válik**, s nyilván csak addig és annyiban marad szimbolikus, ameddig sajátos feltételek, összefüggések, körülmények és kényszerek imperatív hatásúvá, eszközjellegűvé, diskurzuskizáróvá nem teszik. Egy társadalmi tér, egy települési vagy perszonális tér csupán korlátozott mértékű külső beavatkozást képes diskurzusként feldolgozni. Ennél többet már kénytelen okkupációként, erőszakként, a diskurzust nyílt konfliktussá átalakítóként definiálni. Úgy gondolom, e virtuális határ esetében a konszolidált érdekreprezentáció nyilvános konszenzuson alapul, s bár sosem állandó, lazán definiált **keretei** a hatalmi szférában is érzékelhetőek. Magyarán: ez a szimbolikus térhasználat „maximuma”, amelynek határain túl már a direkt politikai mechanizmusok érvényesülnek./12/ A tér-beélés nyelve tehát a politikai szemantika tartományába vezet, amely idővel talán eszköze lehet annak, hogy segítségével körülírható vagy mélyebben megérthető legyen számos olyan jelenség, mint pl. a tanyatelepülések vagy kisvárosok definiálatlan lokális státusa, a politikai reklámok hatás-szférája, a politikai nyelv stílushasználata, a politikai „célzott beszélgetés” másik partnerének, a „megszólított” társadalomnak egységes képzete, stb.

Térbeli tagoltság és politikai osztottság egymásra hatásai a törzsi, állam nélküli társadalmak és a komplex társadalmak elemzői számára számos területen ugyanazokban a társadalmi problematikákban jelentkeznek, s lényegében három fő területen körvonalazhatók: a szimbólumok és hatalmi viszonyok összefüggéseiben, a szimbolikus személyiség- és közösség-reprezentáció szintjein, illetve a szimbólumok és változások figyelemmel kísérésében. Hogy csak egy tematikát említsek: a „haza szentsége...” mint képzet mennyiben eszköze „az elveszett paradicsom” rekonstrukciójának, tehát a régvolt szép és jó világ újratereztési kísérletének, vagyis a rendszerváltás utáni nemzetállam-restaurációs kísérlet mi módon hordozza a „megszentelt” térhez és a múlt időhöz való viszonyt, ez mennyiben szimplán politikai, önlegitimáló, vagy általában a preindusztrializált társadalmak politikai identitásformájára jellemző örök szükséglet, stb.

Magyarország e polarizált társadalmi fejlődés-skálán köztes, átmeneti állapotban van, politikai rendszere éppúgy őrzi törzsi („fajmagyar öntudat”), rendies („népnemzeti gerinc”), mint modern politikai jegyeket (pl. „plurális demokrácia”). Nyelv, kultúra, történelem, habitus és politikai alrendszer egyaránt hordoznak tradicionális örökséget és posztmodern orientációkat, mentális különbségeket és mesterségesen kialakított kollektív kulturális vagy nemzeti identitást. E jegyek, folyamatok és **szimbolikus valóságuk** egyaránt a politikai átmenet, a politikai rendszer, a politikai gondolkodás része, némi túlzással szólva: nemcsak Magyarországon, hanem szerte a világban, s nemcsak ma, hanem talán sok évszázada immár.

Megértésük ezért nélkülözhetetlen ma már. Dolgozatom ehhez a megértő attitűdhez próbált néhány adalékot nyújtani.

Jegyzetek:

(1) Amikor **térről** beszélek, az idő mozgását értem alatta, s időnek a tér folyamatát, kiterjedését gondolom. (Például az író J.L.Borges a teret „a hömpölygő idő egyik formája, epizódja” alakjában fogalmazza meg). Egyes teóriák alapján megkülönböztethető meghatározó (dominant symbol - Turner 1964, 1968) és meghatározott (jelölő) szimbólum (signifiant symbol - Duncan 1968), sőt szent vagy profán, rituális vagy ceremoniális használatra kialakított, hétköznapi és ünnepi tér is (Hofer 1992, Leach 1954, Turner 1964, Voigt és mtsai 1972), stb.

(2) *Szimbolikus megjelenítődésnek* azt nevezem, amit Habermas az identitás új feltételrendszerének leírásakor úgy fogalmaz meg, mint az egyedi és társadalmi „Én” határainak megőrzését, valamint az élettörténet folytonosságának biztosítását tér- és időbeli szegmentálódással szétválasztó magatartást, amely az egyes életterületek vagy „parcellák” segítségével megpróbál eleget tenni a konzisztencia szokásos követelményének. Vagyis „a személy önazonosítás révén kialakított és fenntartott szimbolikus egységének”, illetőleg a csoport szimbolikus realitásának kifejeződését nevezem szimbolikus reprezentációnak, amely azt mutatja meg, elhelyezhető-e az egyén egy csoport világában, vagy a csoport a társadalomban (Habermas 1994:141-143).

(3) Bourdieu: a szimbolikus politikai tőke elemzésekor utal arra, hogy a társadalom számára szimbolikus érdekek, szembe fordulva az anyagi érdekekkel, függetlenednek azoktól, vagy szimbolikusan megszüntetik érdek mivoltukat... (Bourdieu, 1985).

(4) Paul Ricoeur a szimbólumot olyan, többletjelentéssel bíró kifejezésként határozta meg, amelyben az elsődleges jelentéshez a ráépülő átvitt értelmű jelentés analogikus kapcsolattal kötődik, e kettős jelentést pedig a szemantikai struktúra hordozza. Úgy vélte: a szimbólumok általános elméletként megfogalmazható, hogy a gondolkodásnak saját megkövült hagyományait kell föllazítani ahhoz, hogy tudjunk szimbólumokban gondolkodni, de ne érezzük többé kielégítőnek, ha valamiről *csak* szimbólumokban tudunk gondolkodni. Elgondolásából kicseng annak belátása, hogy *a szimbólum csak annyi gondolkodnivalót ad, amennyit a reflexió elhódít tőle* (Ricoeur, 1969:484).

(5) Mintegy érdekességképpen jegyzem meg: kimutatták, hogy a jobb/bal dualitás egyfajta társadalmi nevelési pattern és ritualizált illemszabályok révén lett hierarchizáló szimbólum, amelyben az emberi test értékeit a két oldal jellemzői szerint fogják fel, sőt ennek alapján tesznek közöttük értékkülönbséget - lásd Hertz 1909.

(6) Habermas 1994:341. p. Kiemelés az eredetiben.

(7) Marcuse, Herbert 1990. Az egydimenziós ember. Kossuth, 220. p.

(8) A politika magasából induló **térfeosztásnak** számos más jelenségére is érdemes itt utalni, legalább néhányra. Ilyennek vélem az Antall-korszak területi igazgatási elképzelését a „köztársasági megbízottak” kinevezésével, akik az „átkos” megyei tanácsrendszer és a még átkosabb járási igazgatás helyett a politikai centrum és az alárendelt **térségek viszonyát** voltak hivatottak hierarchizálni. Bourdieu az ilyen helyzetről úgy fogalmaz, hogy minden autoritás jogi aktusként kodifikálja működését - ám a szimbolikus szférában nemcsak az elismert a legitim, hanem a tekintélyen túli performáció is, vagyis az, hogy legitimként fogad-

tat el olyan határdefiníciót, amely kijelöl és megvon, feloszt és értékkel, felidéz és viszonyt határoz meg, vagyis objektív valóságnak tüntet föl szubjektív célkitűzéseket (Bourdieu 1985).

(9) Talán kevésbé kell hangsúlyozni, hogy az igazgatástudományi vizsgálódási módszerek és elvek milyen tematikákat körvonalaznak (így pl. a térbeli mozgás, a lakosság utazása, költözködése, munkahelykeresése, vásárlási körzete, lokális identitásvállalása, stb.), vagy például a politikai szociológiai pozíciók (mondjuk a választáskutatások vagy a piaci innovációs mechanizmusok és a politikai térképre rajzolható térszabályozó kapcsolatrendszerek) kérdésköréit. A tér mint olyan, az egyes diszciplínák megközelítésében, felfogásmódjában, praktikus leképezésében is jelentősen eltér.

Az új politikai rendszer új önkormányzati törvénytervezete is azt a **jelképes tér-átrendezést** vázolta, amely új, „objektív” startvonalról indítja a településeket az önkormányzati önállóságért folyó mezei futóversenyen, de elfeledni látszik az induló előnyök és hátrányok, az eredendő egyenlőtlenségek tényét és a versenyzők súlycsoportkülönbségeit, egyúttal megadja a módját a régi rendszer spillerjeinek a győzelmes befutáshoz, állami vagyonból átalakított magánvagyon felhalmozásához, egyfajta új politikai „elit” térfoglalásához. A **térátrendezés** azért is volt szimbolikus a decentralizált önkormányzati szféra esetében, mert lényegét tekintve a települési önállóság terén semmiféle valódi változást nem kalkulált a jogszabályi feltételrendszer, de lehetőséget adott arra, hogy a túlfejlesztett megyeközpontok egy páston vívjanak meg az elmaradott kisközségekkel, a döntőbíró pedig maradjon a pénzügyi és hatalmi erőfölény... Ennek a korszaknak azután a privatizáció folyamata igencsak kedvezett, érdemes visszaemlékezni a hírlap- és bank-, kastély- és szálloda-eladások, nyugati részvényjegyzések és ágazati érdekeltségek szabadpiaci fellendülésére, magyarán a tőke- és **térkiárúsítás** társadalmi ellenállást is kiváltó akcióira. A kormány korszakos ideológiája a rendszerváltás kezdete óta az „azé a tér, aki **belakja**” volt, akár lett legyen szó kárpótlási földekről, önkormányzati lakáspiacról, tudomány- és kultúrafelügyeletről, párt- és banktőkefelhalmozásról vagy privatizációs érdekszférákról, stb.

(10) A legitimitációs konfliktusokat természetesen rendszerint nem a gazdasági konfliktusok, hanem a legitimáló doktrínák hordozzák (Habermas, 1994:190).

(11) A kultúra világa, mint az emberek által szőtt jelentések világa „nem törvényt kereső kísérleti tudomány tárgya, hanem jelentés nyomába szegődő értelmező tudomány” eszköze (Geertz, 1988:16).

(12) A politika államtól való eloldásának eseteiben - pl. a tervező közigazgatás és az érintett térség népességének kommunikációja, vagy a diskurzusokat kikényszerítő állampolgári kezdeményezések esetén - a politikai döntésekben való tényleges részvétel mozgásterének tágítása a cél, amire nem kielégítő fogalom a „demokratizálódás”, de az érdekeltek mégis „megváltoztatják a nyilvánosan elismert szükségletek interpretációit” (Habermas 1994:176).

Irodalom:

Abélès, Marc 1990. Anthropologie de l'État. Armand Colin, Paris, 109-116. p.

Becskeházi Attila 1993. „Mindennapi élettereink szimbólumai”. Kerekasztal-beszélgetés. Közli: Hadas Miklós. =Replika, 11-12:124-128.

Biró A. Zoltán - Oláh Sándor 1993. Emlékmű - jelkép - identitás. =Antropológiai Műhely, 2:87-103.

- Bodó Julianna - Biró A. Zoltán** 1993. Szimbolikus térfoglalási eljárások. =Antropológiai Műhely, 2:57-85.
- Bourdieu, Pierre** 1976. Le champs scientifique. =Actes de la recherches en sciences sociales, 2-3. sz.
- Bourdieu, Pierre** 1972 (magyarul 1978). A szimbolikus tőke. In A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése. Gondolat K., 379-400. p.
- Bourdieu, Pierre** 1985. Az identitás és a reprezentáció. =Szociológiai Figyelő, 1:7-22.
- Bourdieu, Pierre - Boltanski, Luc** 1975. Le fétichisme de la langue. =Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 4:2-33.
- Buda Béla** 1993. Hozzászólás a szimbólum-vitához. =Replika, 11-12:142-147.
- Cohen, Abner** 1974. Two-Dimensional Man. An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in complex Society. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 156 p.
- Deleuze, Gilles** 1973. A quoi reconnaît-on le structuralisme? In: Chatelet, F. szerk. Histoire de la philosophie. Le XXe siècle, Hachette, Paris, 304-305. p.
- Duncan, J. D.** 1968. Symbols in Society. New York, Oxford Univ. Press.
- Faragó Vilmos** szerk. 1992. A rendszerváltás humora. Penna K., 136 p.
- Foucault, Michel** 1990. Felügyelet és büntetés. Gondolat K., 283. p.
- A.Gergely András** 1994a. Hatalom a színen - a kampányról politikai antropológiai aspektusból. =JUSS, 20-28. p.
- A.Gergely András** 1994b. Rendszerváltoztatás és makrostruktúra. In. Várnai Györgyi szerk. Kormány a mérlegen. A magyar kormányzat 1990-1994. Korridor kötetek, 54-77. p.
- Gombár Csaba** 1986. A politika parttalan világa. Kozmosz, 139 p.
- Habermas, Jürgen** 1971. A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Gondolat, Budapest, 10-13. p.
- Habermas, Jürgen** 1994. Válogatott tanulmányok. Atlantisz, Budapest, 141-176, 183-208, 296-308. p.
- Hall, Edward T.** 1980. Rejtett dimenziók. Gondolat, 19-39, 137-252. p.
- Harrison, Simon** 1995. Four Types of Symbolic Conflict. =Journal of Royal Anthropology Institut, (N.S.), 1. 255-272. Magyarul megjelent a Szabó Márton szerk. Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000.
- Hertz, R.** 1909. La prééminence de la droite: étude sur la polarité religieuse. =Revue philosophique, vol. 68, 553-580. p.
- Hofer Tamás** 1992. Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. =Politikatudományi Szemle, 1:29-51. p.
- Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor** 1994. Értékválasztás 1994. Választási kampányműsorok szimbolikus és értéküzenetei. Societas, Budapest, 76 p.
- Lewin, Kurt** 1972. Mezőelmélet a társadalomtudományban. Gondolat, 298-304. p.
- Lévy, Françoise-Paul - Segaud, Marion** 1983. Anthropologie de l'espace. Centre Georges Pompidou, „Alors”, Paris, 349 p.

- Maurice, M.** 1988. *New Technologies and the New Model of the Firm: Change and Social Reproduction.* Aix-en-Provence, Laboratoire d'Économie et de Sociologie du Travail.
- Maurice, M. -- Sellier, F. -- Silvestre, J. J.** 1986. *The Social Foudation of Industrial Power.* Boston, M.I.T. Press.
- Mauss, Marcel** 1950. *Essai sur le don.* In: *Sociologie et anthropologie.* Paris. 239 p. Magyarul: *Tanulmány az ajándékról.* In *Szociológia és antropológia.* Osiris, Budapest, 2001.
- Mercier, Paul** 1968. *Anthropologie sociale et culturelle.* In: Poirier, Jean szerk. *Ethnologie générale.* Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 881-1035. p.
- Mills, Charles Wright** 1972. *Hatalom, politika, technokraták.* Gondolat, Budapest.
- Morgan, Lewis H.** 1961. *Az ősi társadalom.* Gondolat, Budapest, 452 p.
- Offe, Claus** 1984. *Korporatismus als System nichtstaatlicher Machsteuerung.* =*Geschichte und Gesellschaft*, 10.
- Oláh Miklós - Zongor Gábor** szerk. 1994. *Hát én immár kit válasszak? Az 1994-es parlamenti választások Veszprém megyében.* Comitatus, 371 p.
- Polányi Károly** 1972. *Dahomey és a rabszolgakereskedelem.* KJK, Budapest, 266 p.
- Rechnitzer János** 1993. *Szétszakadás vagy felzárkózás? A térszerkezetet alakító innovációk.* MTA RKK, Pécs, 208 p.
- Ricoeur, Paul** 1969. *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique.* In: *Le conflit des interprétations.* Seuil, Paris, 283-285. p.
- Sfez, Lucien** 1978, 1993. *La politique symbolique.* PUF, Paris, 490 p.
- Szabó Márton** 1994. *A metaforikus politika.* =*Politikatudományi Szemle*, 3:91-111.
- Turner, Victor W.** 1964. *Symbols in Ndembu ritual.* In: Gluckman, M. (ed.) *Closed Systems and Open Minds.* Edinburgh, Oliver & Boyd.
- Turner, Victor W.** 1968. *The Drums of Affliction.* Oxford, Calendron Press.
- Túros Endre** 1993. *Református templom egy katolikus magyar faluban. Templomépítés mint szimbolikus térfoglalás.* =*Antropológiai Műhely*, 2:105-115.
- Voigt Vilmos - Szépe György - Szerdahelyi István** szerk. 1975. *Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája.* In: *Jel és közösség.* Akadémiai, Budapest, 187-199. p.
- Wiener György** 1995. *Az 1994. évi választások Budapesten.* In: Böhm A. - Szoboszlai Gy. szerk. *Parlamenti választások 1994.* MTA PTI, Budapest, 215-257. p.

A tanulmány első megjelenése: Szabó Márton - Várnai Györgyi szerk. *Szövegvalóság. Szimbolikus és diszkurzív politika.* MTA Politikai Tudományok Intézete, Scientia Humana, 1997. Budapest. 287-303. p.

Időiség és emberélmény

/Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról/

A filmrendező Jean Rouch egyszer sajátlagos példával illusztrálta az időfelfogást: elmesélte, miként reagáltak a bennszülöttek, amikor a korábbi terepkutatás alkalmával filmre vett víziló-vadászatot az etnológusok kedveskedésként visszavitték és levetítették nekik. Az őserdei körülmények között nehézkesen megoldott vetítés drámai következményekkel járt: fejvesztve menekültek a képeken látott jelenetek láttán, ugyanis több elhalt rokonuk, ismerősük „szólalt meg” és mozgott újra, ami nem az „ősök szellemét idézte” számukra kellemes emlékként - miként a kutatók vélték -, hanem képtelen valóságként rontott rájuk...

A bennszülöttek időfelfogása valamiképp nem egyezett a kutatókéval, az afrikaiak múlt- és jelen-képe nem volt összehangolható a filmidő korszak- és rendszer-határokat áttallépő beszédmódjával.

S ha visszaemlékszünk az első nyilvános filmvetítésekről iszkolva távozó nézők száz évvel ezelőtti riadalmának okaira, a legkevésbé sem csodálkozunk azon, ha mai kommunikációs eszközeink lehetővé teszik vagy előidézik az időben való előre- és hátrautazás megszokottságától eltérő megoldások riadalmait. E riadalmak pedig korántsem csupán az „együgyű” befogadót jellemzik, hisz nemegyszer a társadalomtudományok is éppoly lenyűgözve állnak az idő-problematikák előtt.

Az idő-probléma a (társadalom)tudományokban

Maga az idő jelensége, természete vitatott, minémúsége definíciókkal ez idáig ki nem merített. Az egyik - talán minden másnál gyakrabban felfogott, mégis - jószerivel a legkevésbé kategorikusan megnevezett fenoménről van itt szó. Virtuálisan bár megannyi formában jelen van, de valóságát mégsem tarthatjuk kezünkben. A kevésbé „fizikaiian” létező, mégis perszónálisan és kollektívan egyaránt átélhető jelenvalóság... Ha feltesszük, hogy az idő kapcsol össze minden fizikailag ténylegesen létezőt, akkor szinte egyértelműen kimondjuk azt is, hogy egységétől, változásaitól függ a létező világ(ok) egysége és minden változása. A létezés, ennek tartama, s a létezők egymásra következése adja tehát az időbeliség olyan teljességét, amelyet egyetlen tudományos (példaképp: filozófiai, logikai, történeti, pszichológiai stb.) nézőpontból átfogni lényegében lehetetlen kísérlet lenne. Amit tehetünk: kanyarogva a különböző időfelfogások közt, minduntalan rákérdezzük az antropológiai időfogalom sajátosságára, alkalmi definiálhatóságára.

S miközben jól tudjuk: az idő a definíciós szándék számára látszólag absztrakt, a mindennapi élet által viszont sokszíniően hitelesített, sőt sok oldaláról „ismerősnek” tetsző témakör. Hogy csupán néhányat vegyünk sorra:

- megjelenik a lét/nemlét dichotómiában: amikor vagyok, nem kérdés, hogy voltam-e már ezelőtt is, de kérdés, meddig leszek-lehetek, s miképp függ ez az időtől, annak változásától, a kezdődés és végeesség fogalmától;

- átélhetőnek tűnik azután az idő a múlt/jövő mából vizsgált folyamata: megnevezhetem a „volt” funkcióját és a „lesz” esélyét a jelen közvetítő funkciójában, definiálhatom az ekként kínálkozó „rendet”, s ebbe beleérthetem a szikronitást (az időmérést, az ismétlődést, az

átmenetiségeket), a módosulásokat és az ember gondolkodási vagy lét-perspektíváiból adódó mozzanatok is, de az élővilág „interszubsztívitását” semmiképp sem rendezhetem el valamilyenfajta kommunikáció nélkül;

- az idő tehát állandóság/megszakítottság formájában tartalmazza a lét élményét, saját előtörténetét és annak meghosszabbodását a jelenig, egyúttal pedig a cselekvések minduntalan közreható, alkalmilag lezáró, elkülönítő értéktérben megnevező sajátosságát is: ami megtörténik, az elvileg nem megsemmisített múltat/múló időt jelent, hanem az elválasztás révén pusztán megkülönböztetést, megnevezést, s az objektivizált egész a háttérben marad, hogy az aktuális jelen már a jövőt is tartalmazhassa a kontinuitás törvényszerűségének folytonos ismétlődése során;

- egyszerre társadalmi és természeti, struktúrakifejező és szerkezetet-rendszert teremtő is az idő, az emberi cselekvésformák talán legszilárdabb rendje, amely - definiáltan vagy sem, de - mindenképpen az egyénre jellemző világlátás mögöttes feltétele. S mint a világműködés vagy az átélhető folyamat rendje, a kontinuitás sem lehet tartam-nélküli, hisz a rendet éppen az idő-meghatározottság egyik formájának tekintjük, s hétköznapi vagy történeti cselekvéseink rendszerét sem az időn kívül, kimerevített vagy határok közé zárt jelenségként értelmezzük, hanem olyan állapotnak, amelyben az egyes elemek viszonya (és ismerete) nagy valószínűséggel ígéri a Nagy Egész további fennmaradását, azon belül pedig a struktúra elemeinek relatív állandóságát is, amely elemek egyike éppen mi vagyunk a környezetünk rendszerében;

- az időről gondolkodni és minéműségére kérdezni egyúttal identitás-állapotunk mérőeszköze is: aki a tartamról (mondjuk a pillanatról, mint Leibnitz) gondolkodik, aligha tudja meghatározni a létezés/megszűnés vagy a tökéletesedés/leépülés állapota nélkül, egyszerűen az időiség nem határértékekből áll, hanem az egymáshoz kötődő entitások rendjéből, s ez nem pusztán mennyiségi tartam (mint a szervetlen élet esetében), hanem a megszűnéssel szembesülő egyén küzdelmének tere is, aki saját egyedeinek reprodukálása, jelentésalkotás vagy jelentések szimbolikus generalálása és tartósítása során küzd az egzisztenciális végesség ellen, s e küzdés karaktere adja identitásának értékét, minőségét is;

- minthogy pedig a természetes előfeltételek az emberiség életidejét is megszabják, vagyis mivel létezni csak az időben lehet, maga a cselekvésforma kap temporális jelleget, s e visszafordíthatatlan szociális időszint érzékelése a fenyegetettség aktív kiegészítéséhez, élménytartalmainak növeléséhez és önregulációs mechanizmusokhoz segíti hozzá az egyént, kinek időisége és társadalmisága etnikai és kulturális örökséghez, szocializációhoz kötött;

- az egyén által átélt időiség és az egy időtartamra jutó eredményes vagy sikertelen szakaszosság ad értéket a normáknak, szokásoknak, irányultságoknak, amelyek a történelmileg is átélhető szociális idő reprodukciós ciklusait kínálják. Az időkoordináció, az időirányítás azonban mégsem egyértelműen az egyén kezében van, egyfelől azért, mert a történelem nem egyirányú és nem minden társadalom számára egyformán kínálja az átmenetet az egyes időállapotok között, másfelől pedig mert az egyenlőtlen fejlődési ritmusok és szakaszok a közösségek, társadalmak, civilizációk között az elvárások aszinkronitását is megteremtik, s ezzel a morál, a társas kapcsolatok, az előítéletek vagy az időátélés legegyszerűbb módjai is mélyen a mentalitásokban és viselkedésben megragadható különbségeket tartósítják (bővebben Gellériné 1990:8-11; Mészáros 1999:73-79).

Létünk természeti és társadalmi-történeti beágyazottsága kap tehát formát az időben, lefolyása perszónálisan is átélhető, többnyire egyúttal megszemélyesített, konkrétta változtatott, „fizikailag” egzakt módon hivatkozott. Így például a tér átélésének tartalma, kiterjedése is

lehet az idő, vagyis olyan - fizikailag is mérhető -, megszemélyesítettségében definiált „egység”, amely a lét sebességének és az adott határoknak függvényében kap formát. Nem szükségszerű ugyanakkor, hogy elsősorban a heideggeri létidő-kategóriákban „mérjük” az időiség jelenlétét, a kultúra megannyi látványos-érzéki formájában éppúgy jelen van: lásd például Borges idő-cáfolatait, Gurevics középkori paraszt-idő-fogalmait, St.Hawkins időfelfogás-történetét, Pierre Bourdieu algériai kabiljainak mitikus-rituális rendszerét, Clifford Geertz Bali-szigeti őslakosainak „most”/”nem most” felosztású ellentétpárjait, Edmund Leach „ismétlődő állapotváltozás”-kategóriáját az észak-burmai kacsinok életében, továbbá a Tóra vagy a Korán időképeit, s folytathatnánk még számtalan utalással.

Az időfogalom az egyes gondolkodási struktúrákban /elnagyolt alakzatokban bemutatva/ igencsak eltérő, korántsem egynemű képet alkot:

- a fizikában az idő fő tulajdonsága a *mérhetőség*, megjelenése a háromdimenziós tér kiegészítéseként fogható fel, lényege az osztható végtelen, a metrizálhatóság... A mérhetőség a múlt fakticitásán alapul, hiszen az el nem múlt időben az ismétlés is lehetetlen, a rögzítés is épp annyira az...;

- a logikában a temporális kijelentések, melyek a jövőre vonatkozó nyelvi szerkezetben jelennek meg, szükségképpen egy fölrendelt, transzcendens régiót tételeznek, amely az *igazság*/valószínűség határán szükségképpen aktualitás-független vagy ontológiai státusú döntést igényelnek, mivel a ma tett jövőidejű kijelentések szükségképpeni igazsága a holnapra is vonatkozik, így filozófiai determinizmus dogmájába csábít, ami viszont épp a jövőkép zártságát indukálja (Szabó G. 1999:67);

- a történelemben az idő a *tartam*-ban konkretizálódik (pl. a hosszú időtartamú 18. század Braudel-nél), fő jellemvonása a fejlődés elve, valamint a múlt és jövő fogalmi közötti mozgás megtestesítése, avagy az írásbeli és tárgyi emléktanyag tanúsította létbizonyosságok; végül is a (meg)történetés, a „múlás” élménye tölti ki a közösségi létminőségben mérhető változásokat..., s annak élményét, hogy (a görögök óta) az idő maga a lét, s az időn kívül lévő ellentétes az időiséggel, immár ki kell egészíteni a naiv időtapasztalaton túli kérdéssel: milyen szerkezetű az igazság, ha ez az idő, az állandó jelen, vagy a maradandóság igazságértéket hordozza tudatunkban? (Picht 1990:70).

- a filmi ábrázolásban az idő a képekbe fogalmazott valóság esemény-*ritmus*ának, az ikonikus leírás (lekövetés) léptékének fogható fel, ennek eszköze a (mozgás)gyorsítás és lassítás, a vágás, a belső vágás és az áttűnés (mozgásdinamikai eszközök az időbeli folytonosság leírására), lényege a látható „bekövetkezés”, amelynek *narrációja* a szöveg vagy a dialógus..., vagyis a látható időhatárok átlépése olyan (a képszerűséget kiegészítő) eszközzel, amely időarányos vagy „metaidejű” támasztékát adja a cselekvés filmi tartalmának;

- az irodalomban a fikció jelképisége (pl. sci-fi, időarányos leírás, stb.), a *cselekmény* kerete-foglalata, a mítosz tere, az emlékezet mankója az idő... A főhős a kor szülötte, reprezentálja, még ha kortalan típus példázója is, akkor is az idő áll mögötte, egész valója az időbe (emlék-időbe, történés-időbe, múlt-időbe vagy jövőidőbe) ágyazott...;

- az esztétikában az ikonitás éppúgy hordozza az időt (ld. képzőművészet, képes beszéd-módok, *jelképhasználat* hagyománya, kompozíciós egység, folyamatok követése), mint a tánc- és mozdulatművészetekben (balett, pantomim, happening, stb.), a szerzőiség mint az időiség problematikája éppúgy jelen van (pl. barokk motívumok kölcsönvétele, pravoszláv ikonok figuráinak sémái, Mária-ábrázolások kötött jelképrendszere stb.), mint a persziflázs és

visszautalás, a toposzok használata, stb. Az időiség kánonjai a tárgyak rendszerét éppúgy átjárják, mint az épületekét, a formaalkotási korszakokét, a társas lét belső arányaiét...;

- a kultúrában a *temporalitás*, a beszéd/írás/gesztus kifejezésére olyan örökség, amelynek az idő ad garanciát, a jelentéstartalmak komplex rendszerén belül kijelölhető hely biztosítja az értelmezés terét, a közlési kódok gazdag eszköztára tartalmazza a már ismert kulturális lenyomatokat, kultuszok keletkezése és fennmaradása tartósítja vagy gazdagítja az időbeli módosulások komplexumait...;

- a filozófiában az *okság* (olykor a célokság) törvénye hordozza az időt, s benne az ember tökéletesedésének, céltevékenységét racionalitással felruházó körülményeknek, a létfeltételek rendjének háttere az idő érzékelési formája (a kanti „Örökbéke-tervezettől” a heideggeri „létsemmi”-ig)...;

- a pszichológiában a *psyché*, az *énfejlődés* tagadhatatlan közérzete, a kivetítés attrakciója, a reflexvlaszok feltételrendszere, a szerep-legitimáció *közege* az idő...;

- a szociológiában a *társadalmi cselekvés* belső támoszlopa, a tömegtevékenység *kerete*, a munkafolyamat vagy a mobilitás egysége, vagy éppenséggel a generációk közötti másságok hordozója az idő (lásd életút-vizsgálatok, szabadidő-eltöltési mutatók, osztály- vagy réteghatár-módosulások, életmódok, mobilitási feltételek, rendszerspecifikus aktivitások sokaságát)...;

- a folklórban olyan ősi elemek *fennmaradása* vagy pusztulása, újjáéledése vagy konzerválása az idő szerepe, melyek akár új változatban is, de a régít tükrözik, hordozzák, a survival-funkciókat értékesítik... Érdemes itt a világfa-motívumra, a meseiség állandósult motívumkincsére gondolni, vagy Bartók Béla csodaszarvas-fiúinak örökkévalóságára, „tisza forrásból” táplálkozó eredetiségére emlékezni, vagy akár a türeleművegek, vaspántos ládák szimbolikus funkcióira, esetleg a körtáncok módjaira-formáira, népi jogszokások időtlenségére asszociálni... A mindennapi létet átható időkeretek (napi munkaritmus, heti munkarend, éves ciklusok, vallási ünnepek, termény-feldolgozási időszakok, állatszaporulat évszakai, vásárok, egyéni életciklusok, nemi és korosztályi munkamegosztás szakaszai stb.) gyakorlatiassága az eltérő időmozzanatok személyes és közösségi megkülönböztetésén alapulnak, a szezonális és biológiai idők nemegyszer a szóbeliségen, a nagy és kis hagyományok közti különbségen alapulnak, történelemmé válni csak a közösség „jóváhagyásával” tudnak?

- a vallásban például a *szakralitás* hordozója is az idő, a követendőre, a múltban létezőre, a legitimitását ősiségéből formálóra helyeződik a hangsúly, keletkezés- és megmaradás-történetek lesznek a szentségek alapjai, értelmezési keretei, beavatási feltételei - összefüggésbe hozva persze a közösségen kívüli transzcendens világgal, s mindennel, ami nem szükségképpen temporalizálható, de már „megvolt”...

- a politikában ugyancsak *ciklusok* és terminusok, demokratikus hagyományokra hivatkozás, „anciennitás” alapján kiérdemelt történeti legitimitás hordozza az időt, állandóság és változás osztja meg a társas törekvéseket, érdekcélok és dicső küzdelmek teremtenek alapot az „újrakezdéshez”, minden korábbi létező eltörléséhez. A mikro- és makro-szintű politizálás, vagy a választási koalícióban gondolkodás, a népszavazások és választások, ünnepek és emlénapok egyaránt az időhasználat politikai kötöttségét mutatják. Paul Virilio pedig egyenesen arra figyelmeztet: a társadalmi „tökéletesedésben” végtelenségig hajszolt időmegtakarítás, a sebesség mániája nem a karnyújtásnyira közel került dolgokat eredményezi, hanem a szabadság elvesztését, az időbeliség elvesztését, a tágasság redukálását a *tér nélküli* időre... (Virilio 1993:42-60).

- az antropológiában a legfelszínesebben is olyan fogalmak írják körül az idő jelenségét, amelyek nem az írott kultúra időségét körvonalazzák, mégis a *tevékenységek komplex rendszerét szabályozzák*, mint például az átmeneti rítusok, a hagyományformálás, a kulturális-etnikai vagy szimbolikus határok és határátlépések, a mítoszok, a revival-jelenségek, a diffúziók, az adaptációk kapnak keretet az időtől, de ide tartozik a közösség-átélés élménye, a testfelfogások jelenség-együttese, az etnicitás-megmaradás problematikája, a nyelvi vagy rokonsági rendszerbeli önmeghatározás, s még sok minden más is...

Az idő az egyik olyan emberi-szociális jelenség, amely „nemlétevel” hitelesíti magát: örök, vagyis semmiből sem eredő, állandó, vagyis sosem fogyó, lineárisan jelenlévő, de részecskéiben elkülönítetten megnevezhető, emellett a térben nem szűkülő, de fizikai mivoltában is csak közvetetten tetten érhető valami. Nem megfogható, nem mozgatható, nem is mérhető súlyú, egyszóval olyan dimenzió, amely a hétköznapi elemeiben (pillanataiban, perceiben stb.) leginkább csak itt-nem-létével, múlásával hitelesíti magát. S még e folyékony-múló állapotában sem állandósult, hisz nem volt mindig egynemű az időfogalom, nem is egységesült az időképzet az egyes kultúráktól független idő-univerzumban, s ha ehol a lineáris karakterét, amott a ciklikusat, megint másutt a körkörös formulázzák róla.

Az időszemlélet változása az európai és Európán kívüli gondolkodásban

Az időfelfogás története éppoly kacskaringós, mint az időben közlekedő ember útja a múlttól a jelenig. A legkorábbi képzetektől napjainkig érvényes talán az értelmezés, mely szerint azért lehet és kell az időt a kerékmozgásnak megfelelően elgondolni, mert akár a szerencse forgandóságát, az ember létállapotainak minőségét, akár a születés-virágzás-elmúlás perspektíváját tekintjük, az életerő megnyilvánulásai és az emberi kor visszafordíthatatlan változásai egyaránt a létezés idődimenzióihoz kötöttek. Amikor az emberi lét a múlt felől a jelenen keresztül a jövő felé irányuló mozgást követi, eközben a jövőt folytonosan jelenné és múlttá redukálja, egyfajta kozmológiai időoszthatatlansággal szemben a keresztény időfelfogást, az emberiség idejét mint a végső küldetés célját fogalmazza egyedinek és megismételhetetlennek. E felfogásban a történeti megismerés célja nem a múlt feltárása és történetek elbeszélése, hanem az örök elvek útmutatásából következő tennivalók tanítása. A keresztény világlátás időstruktúrája a középkori keresztény filozófusoknak, majd a renaissance és a reformáció gondolkodóinak közvetítésében egészen a 18. századig egy kettős időfelosztást kínált: az ember partikuláris létének ideiglenességi tudatát és a jogok, szokások, vallások, intézmények örökidejűségének képzetét, megtoldva a hit és a racionális érvek formálta világegészben a „küldetési” ember feladatával: a földi létet követő transzcendens és végtelen évkörökbe való átkerüléssel. A köztes kísérlet, Szent Bonaventúra tétele, majd Duns Scottus, John of Salisbury vagy Bernardus Sylvester metaforikus felfogása az Istentől való eltávolodás és a hozzá való visszatalálás logikáját követi, vagyis egyfajta *ciklikus időt* formál. A véges és végtelen időciklusok a létezés és a cselekvések értelmét egy abszolútnak tekintett, lényegében történetiség nélküli idő gondolatkörében alakították ki, s ebből formált az antikvitásra visszatekintő reneszánsz politikaelmélet és történetírás olyan körmozgást, amelyet a hatalmak, államok, politikai intézmények és emberi erények felemelkedése, majd hanyatlása, kivirágzó és elvirágzó korszakok erénybeli és fizikai ellentétsége teljesített be. Machiavellinél már az idő maga a történelem, a kozmológiai ciklusok természetes pályája a körforgás, a múlt tanulmányozása ennek a végesen ismétlődő történelemnek aszinkronitásában leli meg legfőbb magyarázatait, összekötve az emberi természet morális és pszichológiai tulajdonságainak mozgásformáival (pl. Jean Bodin és Louis Leroy filozófiai antropológiájának időfilozófiai

szempontjaival). Az isteni, a természeti és az emberi történeti időfelfogás világiasulása, illetve az embernek önmagához és saját világához való viszonya már tartalmazza a jövő lehetőségét is, a történelem tudását ezért valamely makroszintű világharmónia alapján tényeknek és egyediségeknek, rendező és rendszerező értelmezéseknek, észokokra visszavezethető törvénynek véli. Leibnitz és Newton már a fizikai univerzumban és az emberi cselekvésekben látja az idő temporalizálásának alapját, az isteni akarat és tudás követésében pedig a „saját kis világán” belül racionális elrendezettséget átlátni képes emberi viselkedést az isteni világegyetem kifejeződésének tekintett „Nagy Világ” determinizmusait ellensúlyozandó írják le. A racionalizált univerzum ugyanakkor már az emberi szabadságfeltételek egyike lesz, a részek egyensúlyának harmóniája, mely a választás és a döntés szabadságát, az abszolút (hálóként felfogott) idő szövetén túli *nyílt időt* is számításba veszi. E világlátásban az univerzum már olyan progresszív és dinamikus folyamat, amelynek tér- és időstruktúráit maguk az egyes történések és egyediségek hozzák létre” (Fekete 1993:31).

A 18-19. századi változó időfelfogások immár a közösségi-társadalmi, gazdasági átalakulások szintézisei, az (elemi és összetett) időképzetek formái és struktúrái pedig az ember küldetésének, a történeti világban betölthető szerepének *racionalizálási* kísérletei. A megváltozó időfelfogás a jelenhez és a lehetséges jövőhöz illesztett vizsgálódást tükröz, mely a történelmet a nyelvi kifejezés, a különböző jelentéstartalmakat hordozó „viselt dolgokat” pedig reprezentálódás formájában kívánja megérteni. A 19. században már ennek a *reprezentáció/jelentés* képletnek tisztázatlanságai jönnek sorra, a történeti létezés jövőbeli ígéretei válnak nyomatékosabbá, s az értékrendbe beépül a múlt eseményeiben megtestesülő emberi cselekvések kumulatív, egymásra rakódó eredménye, létrejön a történeti időképzet, megerősödik a *nyílt idő* gondolata, amely kulturális és kommunikatív tartalmait egyszerre tekinti már az akarat szabadságában álló, de jövőismerettel is megerősödött emberi történetfelfogás alapjainak (bővebben Fekete 1993:5-46).

A 19-20. századi időfelfogások sokasága (elég itt a csillagászati, geológiai, biológiai, utilitarista, bibliai, fizikai, természeti, élmény-alapú, szakrális, mitikus, téries, organikus, univerzális felfogásokra utalni) voltaképpen már kultúra-függő alapfelfogások szerint tér el. Születésétől számított viszonylag rövid időn belül elbizonytalanodik tehát a kontinuitásra épülő fejlődésfogalom is: az emberi tartalom nélküli pusztaság és absztrakt időfogalom, a haladásként felfogott civilizációs folyamat mint meghatározó doktrína törekennyé vált, a tökéletesedés programját „beteljesítő” teóriák ambivalens és antinomikus fejlemények miatt rácáfoltak az ember „megjobbíthatóságát” igazoló egykori elméletekre, s ezzel arra a pozitív jövőképre is, amely a „múlt meghaladására”, a természettel kialakított kulturális szimbiózis tökéletesíthetőségébe vetett hitre épült (bővebben Kamper - Wulf 1998). Az időfogalom lassan visszasimul a térbe, s amit látszólag a kor, az anciennitás, a régire-ősire épülő tekintélyelv tartósított, azt immár a térben eltérő súlyú kulturális tagoltság jelentősége veszi át. A kultúrákon belül pedig a csoport, az egyén, s a névtelen tömegek történetei kapnak megnevezhető szerepet. Az időiség a „beszédesemények” (Ricoeur) jelentőségétől és érthetőségétől függő kulturalitás részévé válik - közben természetesen fennmarad a térbeli tagoltság-függő „lokális” időértelmezések sokasága.

A Kis világ és a Nagy, az időiség belátása a „Kis és Nagy Történetek” rendszerébe illeszkedik. A kis történet akár személyes út is lehet, a nagy azonban mindig közösségi. A közösségiség és a fejlődés viszonya azonban nemcsak a kutatói „mércektől” függ, hanem a fejlődésgondolat igényétől és érvényességének elfogadásától is. A fejlődésfogalom fejlődése persze magának az időiség-képzetnek is függvénye: az újkor hajnalától az Idő és a Fejlődés közeli rokonságba kerültek, oksági viszonyuk máig eltart (bővebben erről lásd Descola 1993).

Az Európán kívüli világ felfedezése, értékeinek megnevezése és másságának megértése régtől fennáll, messzi múltból fakad. Az antropológia érdeklődése az Európán kívüli világ iránt - sokféle konkrét magyarázat, indulat és szakszerű kritika szerint - az antropológusok és a politika szorosra fonódott kapcsolatából fakadt; következésképp nem lehet ez másként az időfelfogásban sem, amely a „mátság” megértésének egyik legelemibb témaköre. A kutatókat (mint a hajdani utazókat és kereskedőket, hajósokat és katonákat) a jelen idő felől a múltba tett látogatásként, „időutazásként” foglalkoztatja nemegyszer a természeti népek másságának újrafölismerése, a fejlődéstörténetnek és az idő domesztikálásának „átírása”, kibővítése egy térbeli tapasztalattal. Az időfejlődés így kiegészül a civilizációs, haladás-tárgyú, modernizáció-centrikus, iparosodást mérlegelő értékrenddel, egyúttal korlátokat is kap. A „primitív”, „vad” társadalmak és korok elkülönítése az evolucionista felfogások nyomán még mindig megmarad a totális kultúrák helyett a primitívség, elmaradottság és alulfejlettség morális tónusú megítélése, illetve a fejlesztés-elvű kolonizációs beavatkozások szükségszerűsége pártján. A (javarészt német eredetű) „kultúrtörténet”-felfogás lényegében nemcsak kiiktatja az időt, hanem úgy relativizálja, hogy kulturális okokat állít mögé, változatlanul minősíti a primitívséget, „javíthatatlannak” tekinti a primitív embert, időnkivüliként kategorizálja s ezzel a történelmen kívülre helyezi az Európán kívüli néptömegek java részét. Az antropológusok mintegy évszázadnyi munkájára van szükség ahhoz, hogy legalább a kulturális átvételek, kölcsönhatások, diffúziók lehetőségét, a romantikus historicizmussal szembeállítható érték-szemlélet pusztá esélyét sikerüljön elfogadtatni. A szélesebb tudományos közvélemény számára (hát még a hétköznapi ész számára) még máig sem evidens, hogy nem lehetséges kiemelt idő, nem elkülöníthető időkben a térbeliségükben együtt létező kultúrák, s hogy a praktikus tudás a politikai konnotációkba átkötve nem klasszifikációs modelleket kínál, hanem preconcepciózus ítéleteket és a társadalmi időfolyamatok órájának agresszív visszaforgatását eredményezheti csupán (minderről bővebben Fabian 1983:3-19).

Nem titkolható viszont a szociológiai és kortárs társadalomtudományi gondolkodásban Durkheim óta elfogadottá vált szemléletmód egyre erőteljesebb érvényesülése sem; eszerint a térről és az időről mint mindenfajta gondolkodás szilárd kereteiről nem gondolkozhatunk másképp, mint társadalmi tényekről, s mint társadalmi lények el sem tudhatunk képzelni olyan objektivációkat, amelyek ne a tér és/idő függvényében léteznének. Ehhez persze hozzátartozik az is, hogy az idő is azért létezik számunkra, mert társadalmi lények vagyunk, fogalmát tehát csakis társadalmi közvetítéssel együtt értelmezhetjük. Ha az idő - mint számos Európán kívüli kultúrában - az élet természetes állapotát öleli át, vagyis a világegyetem rekonstrukcióját kínálja, bizonyosan megkülönböztethető fázisai is, eltérő természetű mozzanatai pedig többletjelentéssel bírnak: az egyes szociokulturális vagy etnokulturális típusokhoz (vadászok, gyűjtögetők, zsákmányolók, ültetvényes kultúrák stb.) eltérő időképek társíthatók, s amiként jelentősége van a statikus időfelfogásnak, úgy tartalma van az idők reprezentálásának is. A strukturált időfelfogásban a társadalmi munkamegosztás is jelentőséget kap (esős évszak és szárazság, aratás és feldolgozás, legeltető állattartás „időtlenesége” és növényi életciklusok temporalizáltsága stb.), továbbá az időt a visszatérések (eső/szárazság/eső; ültetés/aratás; nemzés/születés; életciklusok/átmeneti rítusok; nappal/éjszaka), illetve a térhez kötött időfogalmak határozzák meg (rítus/szakrális tér; kamaszkor/beavatás; férfiak háza/házásélet tere; vándorlási időszak/letelepedés; rokonsági rend/politikai szerepek „strukturális ideje [Evans-Prichard 1940], stb.).

Az Európán kívüli társadalmak kutatásában természetesen az archaikus civilizációk (azték-maja, egyiptomi, mezopotámiai, indiai, kínai) időképe is nyomatékos szerepet kapott. A Nap-kultuszok, Hold-naptárak, öntözéses műveléshez vagy folyóvízgyi civilizációkhoz kapcsolódó időfelfogások talán ismertebbek, de például az, hogy miként határozza meg a hely és az idő

viszonyát a település színtere, milyen szezonális élelmiszertermelés folyik, milyen vallás vagy leszármazási rendszer befolyásolja a társadalmi szerepeket, vagy miként különíthető el a jelen és a jövő a primitív felfogásokban, már kevésbé ismert. Holott számos primitív társadalomban az ismétlődés és ciklusosság magának a társadalmi létezésnek alapja, „rendje”, az idő képzete a nyelvi elemekben is reprezentációt nyer (pl. jövő és nem-jövő idejű igeidők használatában, mint a hopi indiánoknál, akik térbeli metaforákat használnak idő kifejezésre; vagy a mapuce indiánok fény-metaforákat és hangkeltő eszközöket alkalmaznak az idő kifejezésére, időszakok földidzésére; a naucsek két idődimenzióban beszélnek: egy négy generációra visszamenőleg kiterjedő történeti időfogalmat használnak, jelen időben beszélve róla, s ettől különböző időtávolságban lévő jelenségeket már mitikus múlt időben fejezik ki). Megannyi törzsi társadalomban elkülönül a nappali és éjszakai kultúra (tehát a fény-függő időképzés is), az időjárás minősége és a (térképzetként, megtett útként, kiterjedésként felfogott) idő fogalma, a szubjektív idő és a sajátos időmélységek érzékelése (növényi idő, rokonsági-leszármazási időkategóriák, szoláris és lunáris ciklusok, éhség és táplálkozás, rítusok és tilalmak időszakai), továbbá a környezethez való alkalmazkodás időisége is hangsúlyt kap (keresés, berendezkedés, átalakítás, termelés, felhasználás, költözködés, természeti rítusok szakaszai) - s mindezek a ciklikus létezésnek, a mítoszokban hasonlóképp történtek újraátélésének analógiájával élhetők át, ekként pedig az emberi és társadalmi élet folyamatosságát garantálják. „A mítosz szimbolikus újraélése a rítusban az idő megújulását jelenti. Ezért is van hangsúlyos szerepe a mitikus időnek, amikor megteremtődik a kultúra” - írja Boglár Lajos egy antropológiai idő-kurzushoz készült jegyzeteiben (1998:3).

Az idő-szimbolika megjelenésmódja a társadalom kommunikációs mezőiben

Mítosz, rítus és kultúra viszonyának sokoldalú tárgyalásával vastagon tele van a kulturális antropológia szakirodalma. Nem is reménytelen vállalkozás a teóriák összefoglalását, „szüszésését” vállalni. Ehelyett inkább az antropológia művelőinek tapasztalata alapján, az átélte, „tetten ért”, a társadalmi kommunikációban megjelenített időre vetnék egy rövid pillantást.

A szociálanropológus Edmund Leach írja: a TIME szó mondattanilag nem létezik pl. a felső-burmai kacsinoknál, csak fogalomtársítások és új szavak hordoznak hasonló jelentést: létezik ideje, mértéke, rövidsége-hosszúsága, kora, időszaka, százada, tartama, időisége, jelen-múlt-jövő-dimenziója is a dolgoknak, de *belső lényegük alapján!*

Mióta az *idő* fogalma létezik, *méri* azt, és fogalmi tartalmak rendelnek hozzá: órával, metronómmal, harangszóval, évszakkal és napokkal, nyomtatott naptárral vagy harangszóval akár - de mindenképpen elemi egységekkel, *ritmussal* és *állandósággal* tagolt formában...

Mióta ritmus és állandóság van, létezik ezek hiányaként a *vissza-nem-térés*, a *mulandóság* is. A ritmus és a ritmushiány, az állandó és a mulandó mint *természeti* jelenségek ismétlődnek, s mint *életfolyamatok visszafordíthatatlanok*. Létezik a „világ rendjét”, a működés rendszerét fenntartó állandóság és ciklikusság, de a társadalmi egyed életében megélt időszakok is elemeikre tagolhatók (születés, házasság, halál, vagy csecsemőkor, gyermekkor, felnőttkor, öregkor, vagy költőiben: virágzás, érés, elhullás), s a mindennapi élet „kapaszkodóivá” válnak a napszakok, évszakok, munkaidő-szabadidő-pihenőidő tagolású napirend, a zajok és fények crescendo-ja és diminuendo-ja.

Az idő „haladása”, visszafordíthatatlan áradása számos gondolkodót, hívőt, fogalom- vagy képalkotót, poétát és politikust megihlet. A múltó idő tempóját lassítani próbálva számos vallás vagy hitvilág e folyamat megtorpanását reméli: „visszafordító” törekvésük a halál

valóságosságát cáfolja, „megoldásként” a születés és a halál szükségszerű egymásra-következését dicsőíti, olykor kifejezetten *azonosítja a két jelenséget*, egyikből a másikat vagy másiból az egyiket vezeti le (pl. halál utáni feltámadás, apokalipszis utáni újrakezdés, reinkarnáció, túlvilági boldogulás, megtérés utáni visszakerülés a társadalmi közösségbe stb.).

Az idő ekként válik logikailag *tagolható folyamattá*: az időintervallumok egymásra következése, a dolgok eleje és vége (pl. óra indulása, napfelkelte, holdtölte, újév napja és Szilveszteré stb.) mindig egy *nagyobb időegység részévé* válik. Az *ismétlődés tudata* ugyanakkor egy viszonylag modern konvenció, részben ellenállás a halállal szemben is, alapja a csillagászati tudás: az újkortól tudott, hogy az idő *nem egyenes* vonal, hanem *ciklikus*, nemcsak a végtelen múltból a végtelen jövőbe irányul, hanem tagolható elemekből épül össze, tagolhatósága *rituálék*at tesz lehetővé, ezúton megköthető, időtartamokba osztható, vagyis „kezelhető”, „ellenőrizhető”.

Az idő a primitív tudatban nem „duration = tartam”, nem folyamatos, hanem ellentétekből épül föl, sőt *maga az ellentét*: tél/nyár, nappal/éj, szárazság/árvíz, fiatal/öreg, élet/halál kettőssége adja az idő jelentését, kiteljesedési formáját.

A köztudatban és a vallásos gondolkodások rendszerében az idő logikai párokra épül, egyfajta illúziót épít: a halál az élet éjszakája, a reinkarnáció a lét célja stb.

Az időiség (mint *absztrakt idő*) a görög gondolkodásban megy át a testiség és a psziché kettősségébe: a görög idő totális *absztrakció* volt (óra nélküli világ), a lélek teljességgel materiális („gerincvelői”) koncentrációnak számított, mely a halál alkalmával kimászik a testből és új életre kel > így keletkeztek a *kigyókultuszok* alapjául szolgáló lények, melyek egyúttal az „ősapa” fogalmát helyettesítik, helyette lép fel később Kronosz, ki maga a *megszemélyesített idő*...

Az idő személyes és személytelen lényegének elválasztása (a rómaiaknál, frankoknál, mórknál, nomád pásztortársadalmakban, az időiség értelmezésének naiv lélektana és filozófiája áthatja utóbb a középkort, a polgári racionalitással társulva (emlékezzünk a kereskedőpolgári szlogenre: az idő pénz), majd a romantikus vágykiteljesítéssel gazdagodva, végül a mérőszervezeteken alapuló tagoltság egyezményes normáit kialakítva kollektív tulajdonná lesz; a belőle való részesezés arányai, az időtartalmak minőségei („szabad idő”, „szabadnap”, „kimenőnap”, vásárnap, Kisasszony Napja vagy az év jeles napjai, a társadalmi kapcsolatok közösségi alkalmi) korántsem érintenek már mindenkit egyformán: bizonyos tevékenységeket hét végén, munkatiltalmak ellenére is végezni kell, bizonyos szolgáltatásoknak épp akkor kell működnie, amikor a többség mást csinál, bizonyos társadalmi pályáknál megtűrt a tilalmak egyéni feloldása a közhaszon reményében - pl. a lelkipásztor, a kocsmáros, a péklegény nem pihen akkor, amikor mások igen, aratáskor a vasárnap is munkanap, a vasárnapi iskola is épp a szabad időre van beállítva stb. S mindezen idő-átértelmezések hallgatólagos elfogadás mellett bekerülnek a társadalmi tudatba, kommunikációs szabályrendszerbe, sőt programos követelésekbe is (nyolc óra munka és ugyanannyi pihenés proletár követelménye, begyűjtött élelemkészletek utáni lazítás egyes természeti népeknél, stb.) - vagyis az idő értékévé válásának folyamata indul meg, aminek nemcsak a hétköznapi tudás szintjein, hanem az „ünnepnapis tudás” formáiban is kialakul a helye. Közismertek a polgári életforma időgazdálkodási normái (szabályozottság, megbízható állandóság, elvárásfüggő alkalmazkodóképesség stb.), s kialakulnak a városi-polgári lét belső perifériáin másfajta időfüggőségben élők növekvő tömegei (értelmiségiek, szabadfoglalkozásúak, művészek, politikusok, tanácsadók, ellenőrök, felügyelők és funkcionáriusok rétegei), oldódik valamelyest a falusi létmód idő- és időjárás-függése is. Mindeme időhasználati készlet, mintaválasztás és (főképp) a változtatás lehetősége nem jut mindenkinek egyformán. S ha azt

nézzük, miképp reprezentálódik az időkezelési gyakorlat az egyes társadalmi szférákban, mindjárt szembeszökővé válik az is, mi jelenik meg az időben, mi marad rejtve, miből lesz problematika vagy konfliktus, s mi fölött lehet elnézően legyinteni...

Napjaink kommunikációs stratégiái vagy normái már nem igazán tudnak ellenállni az időbefolyásolás lehetőségének, az idő uralásának, „kitöltésének” vagy átszerkesztésének. Egyre jellemzőbbé válik, hogy az idő kezelése olyasfajta ökonómiát kínál, amely talán a kezelőjét megtévesztő masinériák, a kézbentartását elősegítő kósza téveszmék ellenében is hatékony; vagyis az emberi egyed védekezésre szorul az idő ellen, az időben vagy az időiséget relativizáló modernitás sebességét illetően. Az „eltűnés esztétikája”, ahogy Paul Virilio fogalmaz róla sajátos kultúra-elméletében, immár a teret, az ember lét-területeit egyre inkább az időben mérhetővé teszi, akár a hadakozás, akár a televíziózás, akár a hírközlés vagy szórakoztatóipar területét nézzük. Az *idő mint sebesség* a dromológia (az ókori gyorskocsihajtás technicizálódott tudománya) mérőeszkövévé lesz, a városépítéset, a teológia vagy a pszichológia is átveszi léptékét, s maga az időiség semmisíti meg az időegységek tartalmait. Roland Barthes még egykoron elemezte azt, miképpen merevíti ki a mítosz a világot, de az a bizonytalanság, amely a szokványos békeidőt pillanatok alatt megsemmisítési tereppé változtató korunkban eluralkodott, amely a relativizálódott „visszacsapás”-elmélet nevében a másodpercek töredékei alatt hatékony pusztítóeszközöknek mindent kiszolgáltatató fegyverkezéssel társult, az a bizonytalanság immár telíti az aggódó emberiség idő-átélését is. A „transzpolitika” immár nem a teret osztja fel, hanem összezsugorítja az időt, a gépesített rombolás lehetősége a másodperc töredékére redukálja az ember védekezési reakcióinak tartamát, vagyis megszünteti azt. S a folytonosság érzete által keltett egység-élmény a töredezettség fraktál-élményébe helyeződik át. Elmúlik a „nagy elbeszélések”, a történelem-mesélés ideje; a rendezettség idő- és tér-dimenzióját az időnként megszakadó időiség univerzális élménye, a magánérdekűen kisajátított idő-töredékek tömege veszi át. A *Positions*-ban Derrida világosan kimondja, hogy „a különböző történelmeket egyetlen metafizikus egésszé összekovácsoló közös nevező mindenekelőtt a linearitás, az az implikáció, hogy egyik dolog a másikhoz kapcsolódik...” - de a megszakítások rendje, a fraktalizálódás éppoly szilárd és rendszerszervező jelenségek, mint a folytonosság (Virilio 1993:7-55).

A folytonosság feltételezésének (és cáfolatának) elméletei egyre sorjáznak az utóbbi idők társadalomtudományi és kommunikációs kutatásaiban. E fejezet lezárásaként éppen ezért nem kerülhetem el magának a kutatásnak, illetve a kutató ideje és a bennszülött ideje közti különbségek megemlítését.

Az antropológus - legismertebb megkülönböztető jellemvonása alapján: olyan ember, aki hajlamos valamely elvárásolt kérdésért egy még elvárásoltabb térbe és társadalomba elvándorolni, hogy arról személyes benyomásai és a föllelt kultúra relatíve teljes rendszerének átlátása után valamit tolmácsoljon számunkra - a narratív formák alkalmazásában járatos emberként számos hasonlóságot mutat a valóságrekonstrukció mindennaposan alkalmazott személyiségével (rövidebben az alkotóval, íróval), mégis megilletődik attól az élménytől, hogy a kutatott emberekkel kialakult kapcsolat alapján kívülállóból „bennszülötté”, idegenből „társsá”, ellenségből „bennfentessé” és „jőtevővé” válhat. E heroikus vállalás közepette „elfelejti”, hogy felfedezőként érkezett, idegenek közt maradt magára, s ha befogadói biztosítják is arról, hogy nem eshet bántódása, nem fogják félrevezetni, s nem jött hiába, akkor is elkövet(he)ti azt a baklövést, hogy a vallomásos beszámolókat, a „realista felmérést” vagy „indirekt szabad társalgás” közben összegyűjtött információkat utólag úgy rendezi jelentésnyalábokba, fejezetekbe, témacsokrokba, mintha azok időisége híven tükröznék a megismerési folyamatot. Erre mintegy ráadásaként szakad a felismerés, hogy a tematikusan gyűjtött ismeretanyag töredékeiből sehogysem áll össze könnyedén a kultúra komplex képe, sehogysem lesz

szakadatlan a ciklikus idő és kontinuum az események rendje. Sőt: maga az etnológiai munka, az etnográfiai leírás is fölborít egy időrendiséget, amennyiben a jelen megismerése kedvéért régi forrásokból tájékozódik, régi mesékre épít, régi folyamatok máig nyúló hatására koncentrálnak, vagyis egyszerűbben szólva: visszatekeri az idő kerekét, az ismétlés konstruált formájában keresi a jelen értelmezési lehetőségeit, s a tűnő pillanatokot a napról napra változó világban egy jólfésült rendbe simítja, holott azok kuszasága természetesebb állapot volt, mint eme „re-konstrukció”.

A társadalmi performance-hoz ilyenén mód hozzáadott allegorikus beszéd épp azáltal lesz hatásos, hogy az időiségbe belekavar, de a másik, a kutatott kultúra megjelenítője épp attól lesz kevésbé hiteles, hogy „egzotikussá” értelmezik mondatait és cselekedeteit. Jellemző, hogy az emberi és kulturális jelenségek összefüggéseinek tudományaként értelmezett antropológia korai szakaszában (s olykor máig is) az ismeretlen népekről szóló beszámolók olyan korai példányait használták „alapismereti szakirodalomként”, amelyeket misszionáriusok, utazók, tengerészek, kereskedők vagy rabok jegyeztek föl, vagyis korántsem az idő és tér egységében elfogulatlanul gondolkodó lokalitás-kutatók. A korai antropológiai művek a „Másikról” megformált leírásai valamiért ragaszkodtak ahhoz, hogy időben távoli, de térben lokalizálható jelenségekről beszéljenek, vagyis a nyugati történetírás szakmai normatívái alapján egy feltételezett fejlődésfolyamat korábbi szakaszán helyezték el „primitívjeiket”. Ezt az „egy-hangúságot” (mint James Clifford nevezi) a tudományos igényű etnográfia felváltja egy olyan kitüntetetten allegorikus szinten, amelyen egy-egy tapasztalat, tény, megfigyelés azután magyarázatra érdemesül, rendszerbe illeszthetővé válik, interpretációval bővül, s ez adja azt a szöveget, amely az intim dialógusok és száraz adatbázisok egyvelegéből összeállítható volt. (E két utóbbi bekezdés kérdésköreiről bővebben lásd Atkinson 1999, Clifford 1999).

Még súlyosabb a terep és a kutató időképzésének inkompatibilitása, vagyis a félreértelmezés lehetősége, ha a kutató a maga kultúrájának mikro-méretű rekonstruálását próbálja a terepen kialakítani, vagy ha minden jelenséget, amely változásra, az idő múlására vall, mint a tovaszökkenő „aranykor” végét, az értékpusztulás bizonyosságát kezeli, s szinte a jövőbe vetíti magának a fölismert helyi kultúrának totális pusztulását is. Amit jövőnek nevez, az a jelen fényében értékelhető számára, s ez a korábbi eseményeken alapul: vagyis a jelen élményéből rekonstruálja a múltat és jósolja a jövőt, egyszóval narratívát alkot, amely eleve azzal kezdődik, hogy megvan a vége, mintegy keretezi csupán a jelent - holott eredeti szándéka épp a jelen értelmezése volt. Ha adatokra épül értelmezése, akkor nemcsak másodlagossá teszi a narratívákat, de műve lehetséges értékelését immár harmadlagossá fokozza le, megtoldva azzal, hogy szókészlete, szintaksziszai, jelentéshordozó értelmezésének egésze legfőképp a saját kultúrájában szokásos diskurzust követik. Ekként - ha mondjuk egy magyar antropológus hallgató kecsua értékrend-elemzésbe kezd - az egykor ikonikus, szóbeli vagy írásos forrásokból építkező amerikai indiánkutató elemzését szükségképpen amerikai interpretációval kapja, s a szóra érdemes diskurzust mindjárt az amerikai és a magyar tudományos diskurzuselemzések szintjén kezdheti, valójában szinte messzebb az indiánoktól, mint ha feléjük sem pillant érdeklődő tekintetével...

Az idő nyomában járva persze itt nemcsak a narrációk érvényességének problematikájába ütközünk, hanem mindez magának az időfelfogásnak kérdéskörében is érint bennünket. A Nagy (nemzeti, globális, historikus) Történeteket a Kis (helyi, csoportszintű, mikroméretű, magánjellegű) Történetek megismerésére konvertáló kutatói magatartás először is magának a múltnak felülvizsgálatára kell elszánja magát, a korábban személyesnek tekintett történeteket társadalmi horderejüként kénytelen kezelni, s ez elvont modell szinte mintamodellé alakul át a szeme előtt, a jelen vizsgálatában folytonossá konvertálódik, egész időisége megváltozik, új

narratívaként jelenik meg a régi, s szinte lehetetlenné válik immár „ugyanazt” a történetet mesélni tovább. „A narratívák nemcsak jelentések struktúrái, hanem a hatalom struktúrái is. Az asszimilációs történetet az elnyomás elfedésére lehetett használni; az [indián] ellenállás narratíváját pedig a múltbéli kizsákmányolásból eredő károk megtérítésének, az igazságtételnek igazolására” (Bruner 1999:186). Így a narratíva nemcsak két- vagy többélű fegyver, de ugyanannak a társadalmi ténynek két aspektusa, ellenpontozása, idői átformálása is. Legfontosabb formai elemei szerint a narratívában történet, diskurzus és elmondás játszik főszerepet: a történet idői eseménykapcsolatok absztrakt sorozata, a diskurzus a megjelenített szöveg (képen, filmen, előadásban, filmben, vitában), az elmondás pedig maga a történet, mely a diskurzusba épül. Ámde modell és viselkedés, tény és megértett esemény, felidézett kutatói tapasztalat vagy védekező technikával előadott interjúalany-nyilatkozat szinte véletlenül kerülhet csak azonos gondolatmenetbe: az időiség, az idősíkok megváltozása, az értelmezés struktúrájába beépülő kutatói tökéletlenség teszi, hogy immár korántsem ugyanaz a történet hangzik el. A történet és a tapasztalat között dialektikus viszony van, de kutatása helyszínére eleve egy történettel a fejében érkezik, domináns történettel, amelynek ideje nem a bennszülöttek ideje, hanem a kutatóké, finanszírozóké, egyetemeké, akadémiáké, disszertációs bizottságoké. Szerencsésebb esetben a bennszülöttet azután nem bántják jobban, mint addig, a kutatót pedig nem róják meg különbül, mint akkor, mikor történetmesélési szándékával kutatási terv formájában előállt. (Részletesebben lásd még Bruner 1999:181-196).

Az antropológus korunk „mesélője”, vagy hogy antropológikusabb példát hozzak: ő Mario Vargas Llosa *Beszélő*-je, aki hírét viszi a helyi érdekű és perszonális jelentőségű eseményeknek, üzeneteket szállít barátok és ellenségek közt, hidat épít vagy rombol (saját morális belátása szerint) kultúrák vagy szubkultúrák között.

A szemléltetőeszköztől a szemlélet eszközéig

Kutatói élménybeszámoló, empirikus tapasztalat, belülről átélt kulturális minőségek rendszere, kívülállóként áttekintett struktúrák működésmódja... - ezek kínálóznak a szemlélődő ember számára, aki tárgyat választva, témáját kijelölve antropológiai munkára adja a fejét. Csekélyke eszköztár, törekeny módszerekkel, esendő „adatgyűjtővel”, saját narratíváit kérdéseiben és interpretációiban hordozó egyénnel, aki „rögzíteni” próbálja az idő mállasztó múlásának kitett társadalmi részvalóságokat.

Aki betéved ebbe a tudástartományba, jó eséllyel hihetetlenül eszköztelennek érzi magát. „Adatközlői” idegen nagyhatalom vagy legalább országgló intézmény követének tekintik majd, őszintén beszélni vele nem áll érdekükben. Titkaikat rejtenék, intimitásukat őriznék előle, de hisz épp ezek érdeklik... Mondanak hát ezt-azt, ami talán tetszik a nadrágos embernek. S ha nincs kellő kontrollja, ha tévedni szeretne a saját narrációja érvényességét igazolandó, hát már kérdezni is tud úgy, hogy a válasz benne legyen... Majd, hogy ne vádolhassák tudománytalan elfogultsággal, „etnocentrizmussal”, előveszi a jegyzetömb mellett féltve őrzött kameráját, mely képes az időarányosan hiteles rögzítésre, az elhangzottak örökkétig tartó megőrzésére, az időiség „objektív” interpretálására...

S ha lehet, talán ekkor téved a legalaposabban.

Az idő mint politikai diskurzus-elem szerepe a társadalmi problematikákra érzékeny filmművészetben szinte közismert jelenség. Elegendő talán, ha a filmművészet olyan időtálló alkotásaira utalok, mint az *Eper és vér*, a *Ha...*, a *Holt költők társasága*, a *Védőszínek*, a *Vannak változások* vagy a *Családragény*, máris egy korszak, egy sajátos időiséget elbeszélő, és főként egy sajátlagos időbeniséget-korszakosságot sugárzó beszédmódra hivatkoztam.

Vagy ha kevésbé a politikum, inkább az időátélés életmód- és életvilág-determinálta filmművészetre utalhatok, engedtessek meg néhány idői analógia: a „változatlan” idő az *Etűdők gépzongorára*, a *Ványa bácsi*, a *Vannak változások...* képsoraiban; a „modern” idő Chaplin küzdelmes botladozásai körül; az „örök” idő Flaerthy *Nanook*, az *eszkimójában*; a funkcionális (pl. „profétai”) idő *Dziga Vertov* kamerája előtt, a „szakrális” idő a *Rubljov*, a *Stalker* filmszövetében, a „profán” idő Godard *Kifulladásig*-jában vagy a *Week-end*-ben; a „rejtekező” idő Zanussi *Védőszínek*-jében, vagy a prolongált „kortárs” idő a brazil, német és magyar televíziós *szappanoperákban*, s a „ciklikus” idő Galla Ágnes *Velencei Karneváljában*, Fűredi Zoltán *Busó*-filmjében - hogy klasszikusnál klasszikusabb időtechnikákat alkalmazó (Jancsó, Huszárik, Bergman, Fellini) varázslók életművét már ne is említsem.

Közhely persze, hogy a film a legszimlábban értelmezve is megállított valóság, folyékony idő, stb. Pusztán azért hivatkozom itt a megközelítésmódoknak ezt az „objektivált” változatát, mert az antropológiai terepmunka-eszközök közé is korszakosan beépült, s nem véletlenül csábítja azokat, akik a „sűrű leírás” (Clifford Geertz) módszerét és szemléletmódját mint antropológiai „metodológiát” követik akár képíróként, akár magnókezelőként. Mindezen eszközök és módszerek azonban drámaian nem tartalmazzák az időszemlélettel való számvetés igény(esség)ét. Holott a filmi idő sem a valóságos, a vágásos rövidítésekkel, montázsokkal, belső vágással, áttűnésekkel felcícomázott felvételek a legkevésbé sem „dokumentumai”, inkább csak olvasatai az időben történő eseményeknek. Avagy, hogy visszautaljak egy korábbi hivatkozásra, ismét csak narratívák, melyeknek időtartam-egysége a legkevésbé fontos szakmai elemnek tűnik, holott jól láthatjuk ma már, miként módosul az egykor „kép=valóság” értelmezés.

Az idő mérésében, megfigyelésében és meghatározásában a történeti alapú társadalomtudományokban Fernand Braudel művei óta kiemelt szerepet nyert az időtartamok meghatározása. Ha azt vizsgáljuk, mivé lett az idő a mai diskurzusokban, pl. az Öböl-háború eseménysorában, akkor visszafordíthatónak tetszik immár az időbeniség: maga a katonai előkészítés, a rakéta-támadás és térségi összecsapás órákat, napokat vagy heteket vett igénybe, a normális társadalmi élet visszaállításának folyamata évekre rúgott, a vallási-kulturális, adaptációs, civilizációs összecsapást rejtő jelenségek pedig hosszú időtartamokban mérhetők csupán (évtizedek, évszázadok vagy még több idő sorozatában). Az Öböl-háború egész jelenségsora ugyanakkor a térség fejlődésének, változásának egészében rövid pillanatnak tűnik a lokális történelem egészéhez mérve, a háború televíziós közvetítése pedig „egyenes adásban” párhuzamossá, heteken át közvetlenül jelenvalóvá tette az eseményeket. Egyazon történésben az idők sokfélesége, egyugyanazon időszakban az időfelfogások sokasága folytatott háborút egymással... A médiaháború egyúttal időháború is.

A filmi idő a képfelvétel-történet elmúlt száz esztendejében maga is jelentős átalakuláson ment át: rövid jelenetenkénti felvétel és lejátszás után a hosszú snittek, a történetekkel egyidejű beállítások, a szimbolikus és valóságos idősíkokat egymásra vágó, egymásba keverő, együttes hatásukkal speciális effektusokat komponáló *filmidő* kap funkciót. Kiegészülve a „híradós” rövidegű, képi „apróhír”-jellegű tudósításokkal, jellegzetesen elválik a játékfilmes meseszöveg a dokumentumfilmese időkezeléstől, a visszaemlékező illusztráció a párhuzamos történetektől, a filmidőben kitarított, megnyújtott, lelassított mozgásig bezárólag számos időkezelési, időfelhasználási „nyelv” terjedt el. Ezek a mondanivaló súlyát, a történetek tempóját, az eseményszöveg sűrűségét vagy lazaságát hivatottak szolgálni - s még mindegyik ráépül a dramaturgiai megkomponált jelentéstartalom is, mely hangulati hatásával többféle idői síkot, időtávot, folyamatot, szakaszosságot vagy zaklatottságot, lelki tartalmat és befogadói percepciót képes kifejezni/meghatározni. Így a beszélt és írott nyelvből már javarészt kivésző múlt idők (egykoron vala, egykoron lőtt, hajdan volt stb.) használata még szinte

lehetséges a képi beszédmódban éppúgy, mint az ezt hitelesítő dialógusokban. Mindennek azonban csak pusztán technikai tartalma van az antropológus kutatói szemléletéhez képest. Aki számára egy esemény „a maga teljességében, folyamatában” egészében rögzíthetőnek tűnik, még nem kutató: lehet riporter, művész, tévéoperatőr, amatőrfilmes és sok egyéb dicsre vágyó interpretátor, de nem antropológus. Az antropológia abban az értelemben, ahogyan csinálni kell, maga az állandóság, a szünettelen ottlét, az életmód- és életútváltás terepe: ha egy hangyaboly érdekel, költözz bele, szerettesd meg magad, légy hangyává, akkor talán tudsz majd valamit mesélni, de ha csak a fát, az erdőt, a földrészt filmezed, azzal a hangyákról nem sokat árulsz el...!

A kutatás és a megnevezés joga azé, aki jelen volt, s azé, aki elfogadtatta magát, aki elfogadta a másságokat, akinek ráment az ideje „mássá lenni” és egyenes arányosan többet megérteni abból, amivé teljességgel úgysem lehet.

A kutató mint olyan alkotó, aki a megnevezés jogára vágyik, módját kell lelje a mássá válásnak és a megérteni vágyott kultúra beépített kódjainak megfejtőjéhez, értelmezőjéhez kell (lehet - ha lehet egyáltalán) csatlakoznia. Megfigyelési eszközéből szerepet, szemléltető eszközéből szemléletet kell formálnia, ha nem antropológiát akar deklarálni, hanem antropológiául kíván megszólalni. S tudjuk jól, a közlésnek, a beszédnek nincs abszolút kezdete, a dialógus mindig befejezetlen folyamat, mert minden válasz újabb választ hordoz, megszakítása mindig ideiglenes, minden megszólalás már valamilyen formában válasz egy előző megnyilatkozásra, minden gondolat mások gondolatainak megváltozott folytatása...: nevezhetjük ezt a tudás múltjának is, amelyet a beszéd valamilyen módon aktualizál (Bahtyin 1986:512). Az antropológus teremtő aktusa pedig nemcsak a kész mű és olvasóinak dialógusában kezdődik, hanem az élet és a lét, a világ egésze és társas tartalmai, a „mi” és az „ők” viszonya már önmagában időiséget hordozóak, így az univerzalitás homogén idejéből a helyi kutatás heterogenitásába „átlépni” már önmagában is időutazás, a kutatói létteréből a „terepre” átkerülni éppúgy idői mozgás, mint a kutatandó társadalom közös időkategóriába bekéredzkedni (Munn 1992:93-95).

Az idő mint integráló eszköz a hétköznapiakban és az ünnepek alakításában

Egykoron a tudományágak felosztásában - akkoriban még szó sem eshetett antropológiáról, hiszen „gyanús” fejelméletek kiszolgálójának tekintették leggyakrabban - a „néprajztudományra” jutott az a feladat, hogy a társadalmi ünnepek és hétköznapiak, a jellegzetes és a szokásbeli jelenségek figyelemmel kíséréje legyen, a szociológiára pedig az, hogy makrováltozások vagy társadalmi tömegek működését, mozgását, szerkezetét, kapcsolatrendjét firtassa. Az antropológusok (akik ugyebár számos nyugati egyetemen vagy akadémián etnológusként szerepelnek a köztestületi csoportokban) már vehették a bátorságot, hogy a kiemelés, az egyedi kezelésmód specifikus eseteiről, a másságok közt a rítusok és beteljesülések rendszereiről hozzanak hírt, s érzékelhették, hogy az idő jelentése és jelentősége, a megnevezés és az érték kiválasztása kultúránként máskor és máshogyan történik.

A kortárs társadalomtudományi gondolkodásban már talán egyre inkább az a jellemző, hogy nem mesterkedik külön az egybe is tartozó, összeolvasható jelenségeket. Így például az epizodikus vagy időtlen elbeszélések (kívülről ráolvasott vagy belül is egzisztáló ökológiáját) megnevezhették a *társadalmi tempó* fogalmában, s ebbe ötvözhatték a korszellemjelenségeket, „az idők szava” élményét, a haladás-elv fogalmát, a maradiság vagy haladás-pártiság időképzeteit, a futurisztikus leleményeket stb. Ezek egyaránt hétköznapi ritmusokban

mutatkoznak meg, egyének távolságában és kapcsolatrendjében szervesülnek, stabilitásban öltönek testet (vagy éppen a modernség mozgás-elvűségében), történeti fejlődéstudatban, forradalmi időszakokban, alapvető változások korszakaiban, végtelen horizontú sodrásban élhetők át, egyszerűen a lét ritmusát adják.

A nem határolható és célszerűsíthető *ritmus* (görög „rheo” szótóból) ugyanakkor irányjellegű áramlást-özönlést körvonalaz, eredetileg a görög életritmus szabályozásában főszerepet játszó „jó és rossz”, pompás és egyhangú napok közti egyensúly, meggyökeresedett dinamika formájában értelmezték. A ritmus elemi tartozéka a *follyamat* mellett a *megszakadás* (a statikus állapot), s e kettő „ellentmondásossága” adja a belső, stílusként átélhető morális értéket, a formák erkölcsi tartalmát, ezen belül (vagy ezáltal) például az állampolgári nevelés célját, akár a platóni köztársaság lakójának etikai karakterét, kinek egyéni élni akarása megengedi az öntevékenységet, de csak addig a határig, amíg *a többiekével harmóniában* marad. Ugyanezt a morális-mentális határt tartják érvényesnek a társadalomkutatók a törzsi, nagycsaládi, kisközösségi szintű társadalmi egységekre tekintve is: az egyén korlátozott társadalmi mozgása és kötődése a többiek mozgásához adja a „miénk” és „övék” közötti megkülönböztetést, a fizikai erő és hatalom kifejeződését, a társadalmi „erőgazdaság” működtetését, valamint a társadalmi rend és gazdaság egészének harmonikus mozgását. A társadalmi tempó így értelmezve (bővebben Maffesoli 1992:179-202) az egyének testének, s magának a társadalmi testnek is (egyfajta „mezo-kozmosznak”, az egyéni mikrokozmoszok és világnagy makrokozmoszok közötti közvetítőnek) biztosítja távolságát a többiekétől, szervezi életmódját és életritmusát. E létfeltétel változása (pl. a munkaidő és szabadidő, illetve a kollektív és magányos munka aránya, az érdekeltség és érintettség változása, az időgazdálkodás egyre gyakoribb „kívülről vezéreltsége” pl. családi időtöltésben, hétköznapi közös programokon, tévénézéskor, diszkóban, iskolai oktatásban, túlórákban stb.) a *társadalmi téridőt* változtatta meg - vagy legalábbis ennek kezelési és átélési módjait. S miközben a társadalmi időélmény egy része „elvész” valahol a mesterséges tempók szabályozó hatása következtében, cserében sajnos nem áll helyre a természetes ritmusok hajdan kiegyensúlyozott rendje (pl. a természeti idő és egyéni időbeosztás aránya, az életritmus és „kozmosz” egymásra épülő teljessége, a munkatevékenység és pihenés egyensúlya), helyette azonban a közlekedéstől az étkezésig, a társas kapcsolatoktól az ünnepi alkalmakig mindenütt megkülönböztetődik a természeti és a társadalmi, az „elavult” és a „modern”, az „időszerű” és a „lejáró”. Magát a *társadalmi életritmust* is történetivé tették, dialektizálták, kommercializálták (példaként elég itt az afrikai táncok és utcabálok integráló szerepére, zenei vagy mozgás-hagyományaira gondolva a mai disc-jockey-k vezérelte mesterséges dinamikát, gépies időkezelést, repetitív visszafogott zenei gondolatközlést említeni, mint a társadalmi ritmusritusok formálisan visszakollektivizált formáját; vagy a távolságok és messziségek áthidalására beállított telematikai eszközöket, televíziót és telefont, faxot és filmközbeni reklámot nézni a maguk végtelen planetáris „világfalu”-tempójában, s látni eluralkodni a mesterséges háló(zato)kba szervezett emberiség stressz-nyomorúságát mindenben, amelynek (legalább olykor, legalább félnapokra vagy órákra) egykor maga volt ritmus-meghatározója. A természet és a környezet közötti „átkelés” ma már egyre nehezebb, „ünnepnapis tudás” (kreatív létkiteljesítés) egyre kevésbé megtűrt, egyéni életritmus kialakítása vagy közös tempó elfogadása egyre kisebb esélyű, a társadalmi mozgások „rendje” vagy rendszere egyre erőteljesebben mechanizált, vagyis mind mesterségesebbé (és átpolitizáltabbá) válik: integráló hatást legfőképp az alkalmazkodási és igazodási kényszerek területén hoz, s maga a társadalom is olyan „fraktál-szerű” integratív egységgé válik, mely a folytonos átmenetben, végtelenített változásban képes önmagát a leginkább megnevezni.

Nem véletlen ezért, hogy a társadalom létértelmének és életmódjainak tudományos megközelítése a múlt értéke, a vágyott világ rangja felé keresgél, s a meg nem valósult múltbeli egyensúlyokat jövőképekben, pozitív változások képzeteiben keresi magának. Nincs itt már mód az idő mint emlékezet-eszköz és kollektív tudás kérdésére bővebben kitérni (lásd Assmann), s máskorra kell hagynom a társadalmi dráma és rítus-elemzések (lásd Turner 1997), avagy az idő mint átmeneti rítus-tartomány részletesebb boncolgatását is. Az antropológusra váró feladat nem több, de nem is kevesebb, mint a társadalmi időiségnek mind több és több szegmensét, jelentéstartományát, „elbeszélését” megismerni, megérteni és interpretálni. Az idő és az ember, az időiség és az emberélmény szimbiózisát megvilágítani, a társadalmi tevékenységfolyamat rejtett kétértelműségeire fölfigyelni, absztrakt és konkrét jelentéstartalmait megfejteni próbálni hallatlan nagy és meglepően szép feladat. S ha belátható, megcselekedhető feladat voltában nem korlátozna semmi más, csak az idő, már az sem ígérne életútnyi küzdésnél kevesebbet...

Befejezésül aligha szólhatnék ékebben, mint a kulturális antropológia egyik legtekintélyesebb egykori kutatója, E.E. Evans-Prichard, aki a nuerekről az egalitáriánus angol nosztalgia felidézőjeként így ír (hivatkozva Clifford 1999:167-168): „társadalmukban nincs úr és nincs szolga, csak egyenlő személyek, akik Isten legnemesebb teremtményeinek tartják magukat”. S hogy e „történelem nélkülinek” nem igazán nevezhető társadalom miként éli át az időt, halljuk Evans-Prichard interpretációját: „Bár az időről és az idő elemi egységeiről beszéltem, a nuereknek nincs a mi nyelvünk ‘idő’ szavával egyenértékű kifejezése, és éppen ezért nem tudnak úgy beszélni az időről, ahogy mi, mintha az valami tényleges dolog lenne, ami múlik, ami elvesztegethető, ami megtakarítható és így tovább. Nem hiszem, hogy bármikor is tapasztalták volna azt az érzést, hogy az idő múlásával kell viaskodniuk, vagy hogy egy elvont időhöz kellene igazítaniuk cselekedeteiket, mert ők olyan konkrét tevékenységek segítségével igazodnak el az életben, amelyek maguk is általában könnyed, pihentető jellegűek. Az események logikus rendben követik egymást, de nem szabályozza azokat egy absztrakt rendszer, nem létezik olyan autonóm archimédeszi pont, amelyhez precízen kellene igazítani a tevékenységeket. A nuerek szerencsések”.

Irodalom

Abélès Marc - Jeudy, Henri-Pierre (dir.) 1997 Temps et symboliques du pouvoir. In: Anthropologie du politique. IV. partie. Paris, Armand Colin, 209-271.

Assmann Jan 1999 A kulturális emlékezet. Atlantisz, Budapest.

Ariès Philippe 1987 A megszelidített halál. In: Gyermek, család, halál. Budapest, Gondolat Kiadó, 353-413.

Aström Anna Maria 1989 On turning the World upside down - by dressing up. In: *Ethnologica Fennica*, Vol. 17., 29-39.

Atkinson Paul 1999 A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In Thomka Beáta - N.Kovács Tímea (szerk.) Narratívák 3. A kultúra narratívái. Kijárat Kiadó, Budapest, 121-194. p.

Bahtyin Mihail 1982 François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája. Budapest, Gondolat Kiadó, Bevezetés, és a III. fejezet

- Bergmann Werner** 1990 Az idő a szociológiában. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 117-174
- Bensa Alban** 1997 Images et usages du temps. *Terrain, No. 29.*, 5-18.
- Bíró Dávid** 1995 Ellenkultúra Amerikában. Akadémiai, Budapest
- Boglár Lajos** 1998 Időszemlélet az amerikai indián kultúrákban. ELTE Kulturális antropológia tanszék, előadásvázlat, 3. old.
- Borges Jorge Luis** 1987 Az idő újabb cáfolata. Gondolat, Budapest
- Borges Jorge Luis** 1992 A halhatatlanság. Budapest, Európa.
- Borges Jorge Luis** 1999 Az idő. In: Borges válogatott művei IV. /Az ős kastély/. Budapest, Európa, 118-132.
- Bourdieu Pierre** 1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 48-59.
- Braudel Fernand** 1979 Le temps du monde. In *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIe siècle*, tome 3. Paris, 11-70. Magyarul: Világtörténet, 1980/1. 3-68. p.
- Bruner Edward M.** 1999 Az etnográfia mint narratíva. In Thomka Beáta - N.Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 181-196. p.
- Clifford James** 1999 Az etnográfiai allegóriáról. In Thomka Beáta - N.Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 151-179. p.
- Crang Mike** 1994 Spacing Time, Telling Time, and Narrating the Past. *Time and Society*, Vol. 3., No. 1., 29-45.
- Crump Thomas** 1998 Az idő. In *A számok antropológiája*. Édesvíz Kiadó, Budapest, 98-109. p.
- Currie Marc** 1999 Elbeszélés, politika, történelem. In: (Thomka Beáta szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 19-38. p.
- Descola Philippe** 1993 Az oksági magyarázat. Descola - Lenclud - Severi - Taylor: A kulturális antropológia eszméi. Századvég, Budapest, 13-73. p.
- Eliade Mircea** 1987 A szent és a profán. Budapest, Európa, 61-106. p.
- Eliade Mircea** 1998 Az örök visszatérés mítosza. Európa, Budapest, 81-137. p.
- Elias Norbert** 1999 A szociológia lényege. Budapest, Napvilág Kiadó, 150-182.
- Evans-Pritchard Edward Evan** 1940 *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- Fabian Johannes** 1983 *The time and the Other. How Anthropology makes Its Object*. Columbia University Press, New York.
- Faragó Tamás** 1999 Tér és idő - család és történelem. Társadalomtörténeti tanulmányok (1976-1992). Bíbor Kiadó, Miskolc.
- Fejős Zoltán** 1996 Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In: (Diószegi László szerk.) *Magyarságkutatás 1995-1996*. Budapest, Teleki László Alapítvány.
- Fekete László** 1993 Idő, átalakulás és történelem. A világ idői a felvilágosodás kezdetéig. *Filozófiai Figyelő*, XIV. évf., 5-46.

- Gennep Arnold van** 1909 *Les rites de passage*. Paris.
- Gell A.** 1991 *The Anthropology of Time*. Oxford.
- Gellériné Lázár Márta** (szerk.) 1990 *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai, Budapest.
- Grünbaum Adolf** 1966 Van-e az időnek „folyása”, van-e időbeli „történet”? In Simonovics I.-Beke A. (szerk.) *Szemelvények a dialektikus materializmus köréből. II. A tér és az idő*. Tankönyvkiadó, Budapest, 291-303.
- Hall Edward T.** 1983 *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. Garden City, Anchor Press.
- Ingold Tim** 1995 *Work, Time and Industry. Time and Society*, Vol. 4., No. 1:5-28.
- Kamper Dietmar - Wulf, Christoph** 1998 *Antropológia az ember halála után*. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Király Jenő** 1989 *Frivol Múza I-II*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- Kunt Ernő** 1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, 43-83, 181-235.
- Laburthe-Tolra Philippe - Warnier Jean-Philippe** 1993 *Ethnologie - anthropologie*. Paris, P.U.F., 48, 368.
- Leach Edmund R.** 1983 Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról. In: Hoppál Mihály - Niedermüller Péter szerk. *Jelképek - kommunikáció - társadalmi gyakorlat*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 137-155.
- Maffesoli Michel** 1992 „Le rythme social”. In: *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris, Grasset, 179-202.
- Mészáros András** 1999 A szociális idő. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, No.1:73-79.; valamint In *Az idő által homályosan. Filozófia és irodalom*. Kalligram, Pozsony.
- Munn Nancy D.** 1992 *The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. Annual Review of Anthropology*, No. 21., 93-123.
- Neher André** 1976 *The view of Time and History in Jewish Culture*. Paris, The Unesco Press.
- Östör Ákos** 1993 *Vessels of Time. An Essay on Temporal Change and Social Transformation*. Oxford, Oxford University Press.
- Picht Georg** 1999 *A történelem tapasztalata*. Világosság, 1:70-73.
- Pócs Éva** 1983 *Tér és idő a néphitben. Ethnographia*, 94., 177-206.
- Pronovost Gilles** 1996 *Sociologie du temps*. De Boeck Université, Bruxelles, Paris.
- Ricoeur Paul** 1999 *Emlékezet - felejtés - történelem*. In Thomka Beáta - N.Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 51-68. Világosság, 1:66-69.
- Thompson Edward P.** 1990 *Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus*. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 60-116.

Turner Victor W. 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannon, Paul - Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711. p.

Virilio Paul - Lotringer, Sylvère 1993 Tiszta háború. Tartóshullám, Balassi, Budapest.

Elektronikus forrás:

Lire le temps / Reading the Time. Mots Pluriels: Revue électronique de Lettres caractère internationale, Vol. 1., No. 1. 1996. [lásd:]

<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP197index.html>

A tanulmány első megjelenése: Kultúra és Közösség, 2000/2-3. szám, 5-18. p.

Nagytáji identitás / etnokulturális integritás: a rai

Szakmai fórumokon, társadalomtudományi diskurzusokban egyre gyakoribb kétely veszi körül a régiók kérdését. Évtizede immár, hogy földrajzosok, történészek, kultúrakutatók, politológusok vagy igazgatásemelvények keresik saját definícióikat a régióra, annak térségünkben vagy a nemzetközi gazdaságban és politikában érvényes formái közt. A magam álláspontját számos publikációban kifejtettem erről, s ezek között egy alkalommal az identitásrégióról szoltam, mint olyasfajta virtuális egységről, melynek határai nem egy-könnyen térképre rajzolhatók. Az alábbi írás egy illusztráció kíván lenni egy *kulturális identitás* regionális vagy nagytérségi megjelenésmódjáról, ezen belül pedig arról a jelenségről, melyet a kortárs zenei kultúrák között „rai” néven illetnek.

A tanulmány olvasóit persze nem kívánom egy parttalan regionalizmus-vitába csábítani. Valójában csupán egy kísérletet kezdeményezek, amely - miként a művészeti korszakok vagy filozófiai iskolák - nem etnikumhoz, nem országhatárokhoz vagy kisebbségi-lokális identitáshoz kötődő jelenség megnevezéséből és rövid bemutatásából áll. Szándékom az, hogy a zenei formagazdagsága és térbeli tovaterjedése ellenére körülírható szerepű *rai*-t akként mutassam be, miként a maga komplexitásában lassan egy évszázada megjelenik. Idejekorán jelezni illik, hogy bármennyire is szeretném teljes képét adni a választott témakörnek, nem lévén afrikanista, etnomuzikológus vagy Maghreb-szakértő, szükségképpen csak egy látványos szeletét fogom tudni ebben a megközelítésben úgy értékelni, hogy abból egy bonyolult és igéző identitásforma *interdiszciplináris* körképe villanjon föl. Mentségemre szólhat talán mégis az, hogy a Maghreb-kutatások széles köre sem tárgyalja teljességgel e témakört,* s nincs önálló diszciplína, melynek antropológiai vagy történetpszichológiai perspektívája túlterjedne a hagyomány-megnevezésen vagy valamely népi kultúra-elem deskriptív megmutatásán. A nyugati Mediterránium déli partjáról indult arab kultúra meghatározatlan folytonosságú civilizációs egysége természetesen nem tárgyalható érdemben egyetlen tanulmányban vagy előadásban, annál is kevésbé, mert a térség kozmopolita, továbbá idegen tömegekkel zsúfolt városai olyan földrajzi, életvezetési, értékrendi, éghajlati vagy mentális keresztutakon fekszenek, ahol a berber lovas harcosok és a tevekaravánok éppoly járatosak, mint az olajsejkek és a „túlélő turizmus”, a föníciai romok éppoly szokványosak, mint a repülőgépek és az Ikarusz-buszok, a francia sanzonok vagy a külvárosi szegénység.

Röviden: egy *interkulturális térről* van szó, amelyben az identitás-zavarok és a modernizációs kihívások egyszerre járulnak hozzá a kommunikáció egy sajátos módjához, a zenei beszédesemény megjelenítésének egy új irányzatához, a RAI-hoz.

A Maghreb mint entitás

A Maghreb neve „Nyugat”-ot jelent az arab geográfusok műveiben. Metaforikusan, avagy az arab költészetben és a klasszikus nagytaji gondolkodásban ez a régió „Nyugati Sziget”-ként ismert, poétikai tartalmi a Szahara végtelensége és az Atlasz ormai között élő, népes és vérbő populációt ismertetik meg a befogadóval. Közelebről - vagy földrajzi értelemben szélesebb

* Az alapvető Maghreb-szakirodalmat a Kortárs Maghreb Kutatóintézet internetes címén lehet megtalálni (<http://www.irmcmaghreb.org/biblio/livres/liv1999.htm>), ez 2001. novemberében 55 oldalas bibliográfiát tartalmazott.

páston, ahogy *Hérodotosz IV. könyvében* írja - négy nemzettel, köztük két bennszülöttel és két jövevényel ismerkedhetünk meg itt: líbiaiakkal és etiópokkal, illetve föníciaiakkal és görögökkel. Ugyanő tisztázza a föníciai és a pun nép (főként nyelvi) különbségét, valamint a Maghreb jelentésével összefüggő líbiai, tunéziai és algériai néptömegek mozgását a szicíliai és szárd szigeteken (a Kr. előtti VI. századtól a II. századig), illetve az európai kontinensre gyakorolt arab hatást (a Kr. előtti III-II. századtól a Karthago pusztulása utáni VI. századig). A római birodalmi fennhatóság alatt csak Tunéziában (egykor Ifriqiya, melyből Afrika neve is származtatható) 2,5 milliós lakosság élt, a régió igen népes volt akkor is, ha természeti környezetének java részét sivatagok tették ki (Rocque 1996:11-23). Természetesen a Maghreb térségi teljessége jóval nagyobb embertömege, megannyi etnikumra, életmódra és értékrendre volt érvényes, de lényegében már Ibn Khaldún idejében is használatos fogalmi egységet tartalmazott. A spanyolok felől nézve a berberek („barbárok”) földje a 8.-10. századig, az arabizálás kezdetéig. A görögök felől nézve a Maghreb a „Kairó után következő ismeretlen és távoli tájak” neve volt, s különösen az iszlám történetírásban elsősorban a római-latin adminisztráció által uralt észak-afrikai területet fedte. Jelentéstörténete a Közel-Kelet számára is sajátos, hisz a Maghreb a földrajz és a történet tudorai számára az iszlám birodalmi központot szimbolizálta lakosai, a berberek (Kám fiai) révén. Az iszlám hívei számára pedig az iszlám adminisztráció és politika önfenntartó központja, a városok és a mecsetek sűrűre szőtt hálózata, az eltűnő maghrebi-arab dialektus berberek által beszélt nyelvi környezete volt. S így maradt ez egészen a huszadik századig, amikor azonban a Korán szent nyelvét népszerűsítő univerzalista vallási mozgalmak elvitatták a maghrebi nép szimbolikus egységét, mondván: a berber entitás nem maradhatott más, mint a gyarmatosítás tákolmánya, amely nemcsak keveredett immár a spanyol, andalúz, szárd, görög, latin, szicíliai és levantei kulturális entitással, de az Atlasz párásabb lejtőin érlelt citromok és narancsok övezete, a datolya és a banán-ültetvények határai, a hófedte hegyek és a Szahara, a tengeri kikötők és az olívakereskedelem révén olyan kulturális keresztútba került, hogy aligha maradhatott intakt ezektől a hatásoktól...

Summázatul: a *Maghreb mint entitás* többé-kevésbé *virtuális egység* maradt jobbára, mintsem valóságos; *térben megjelenő* identitásformává vált inkább, mintsem történeti zárvány maradt volna; s ha nem tekintjük az arab-mór kultúra hét évszázadát (vagyis a déli mediterránium hódító északra nyomulását) spanyol földön, valamint a francia dél és közép befogadó attitűdjét, a 20. században akkor is a Maghreb földrajzi-kulturális dinamikus *továbbterjedéséről* lehet beszélünk.

A Maghreb világában, s főképp az onnan európai tájakra vándorolt tömegek között e homogén univerzum a tér s az idő társadalmilag átélhető egysége maradt, akkor is, ha ez egység (mint kisebbségi sorsra redukált tömegek vagy menekültek ideiglenességét kifejező jelenség) a marginalitásba szorultak egysége, s ez elzártságnak kifejezője, megfogalmazója, emlékeztető jegye a *rai* (Kchir-Bendana 1993).

A regionális kultúra exportja

Hiba lenne persze úgy említeni a Maghreb tájat, mintha tömörszerű univerzum, egységes tartomány volna. Igen nagy tájegységről lévén szó, csöppet sem meglepő azt kijelenteni, hogy belsőleg is megosztott, társadalmilag is tagolt, etnikailag is többértű, időben is változó jelenség ez, ha kívülnézetből értékeljük. Aki pedig belülről tekinti, egykönnyen átélheti az etnokulturális integráció egy sajátos formáját, szimbolikus egységét, környezetétől sajátosság

jegyekkel elválasztott horizontját. Az egyének - függően persze saját képességüktől, amely révén az egykori közösségtől megszabadultak - valójában a marginalitás körülményei között formálnak új közösséget a nyelvét, kultúráját, jogrendjét, szokásnormáit ebben a körben újramegtaláló csoportidentitásból (Arkoun szerk. 1993).

A maghrebi identitás nagytáji-regionális alakzatban jelenik meg, az európai társadalmakban is és az afrikaiakban vagy közel-keletiekben is. Hagyományos értékei (s ezért a mai turisztikai kalauzok is) a beduin társadalom életmódját, nomadizmusát idézik, melynek régtől fogva része volt az arab ellenállás, közelebbről az a védekező magatartás, amely előbb az ottomán, majd a francia gyarmati fennhatóság, gazdasági és kulturális gyarmatosítás elleni folyamatos opposzió formáját öltötte. A regionális öntudat, illetve az akkulturációval szembeni védekezés alapvető attitűddé vált, s a múlt iránti vágyódást, a kulturális emlékezet övezte virtuális közösséget azok is fenntartották, akik Algír, Oran, Tunisz vagy épp Párizs arab lakónegyedeiben próbálták megőrizni a tradicionális életmódbeli és értékrendi elemeket. A maghrebi regionális kultúra exportja az 1930-as években kezdődött, múlt-keresésben és identitás-konstruálásban nyilvánult meg, kiterjesztve a voltaképp beduin /szunnita/ kultúra határait Nyugat-Európa fővárosaiba, a frankofón kozmopolita kultúra fellegvárainak külvárosai, rurális térségei felé is, kelet felé pedig ezek a gyökerek Kairó külvárosaiig, Szaud-Arábiáig vagy messzebbre nyúltak. A térbeli politikai-kulturális terjeszkedés rendszerint gyengíteni szokta a lokális identitás egységét - ez esetben azonban inkább megsokszorozta az integritás helyszíneit, a „helyek” mellett a „nem-helyekre” is beköltözött (Augé 1992), hatásában pedig főszerepet kapott a nagytáji identitás etnokulturális hangsúlyainak egy sora. Ebbe a sorba, a nyelvi, szokásrendi, életmódbeli, poétikai és zenei örökségbe illeszkedik a *rai*, mint a *melhún*-ból (az andalúz énekelt költészetből), a beduin kultúrából és a flamenco spanyol örökségből, az elfajult egyiptomi-libanoni érzelmes dalokból, az orani kocsmazenéből eredő, és a hagyományos arab költészet polgári romantikus elemeit a szabad élet lírai-ritmikus recitálásává alakító műfaj. Megjelent benne a „fennkölt” és „illedelmes” sláger-nyelvnek, a szertartásos társadalmi események zenei poétikájának tudatosan ellentmondó csapodárság, szabadszájúság, csakazértis-indulat, erkölcs-pukkasztó kihívás is, nemegyszer olyan kulturális minta-keveredés formájában, stílus-csavarintás vagy átköltés és parafrázis alakjában, amely mindennemű korábbi sztereotípiával szakított.

Maszkulin és feminin kontrasztok (hang, test, modor, imázs)

Aki belehallgat a világzenei sorozatokat forgalmazó CD-kiadók algériai, tunéziai vagy észak-afrikai lemezeibe, meglepetéssel konstatálhatja, hogy Mohamed Amine vagy számos más népszerű énekes az európai fül számára szokatlan, magas „kappanhangon” énekel, szinte a müezzin messzire ívelő tónusában, hajlított dallamokkal, szinte sikolyokkal cizellálva, émelyegve és sziruposan, mézes-diós-rózsavizes finomkodással. Feszés kontrasztot hordoz ez a feminin tónus, főképp egy férficentrizmusáról hírhedt világ képviselőjében. A hang színei és a megjelenítés selymes bája, no meg a színpadias kellékek egész arzenálja hordozza az imázs komplex tartalmát, mely teljes ellentmondásban áll a harcias berber lovasok turista-riogató attackjával, s magának a „maszkulin” alaptónusú Iszlámnak egész imázsával.

A zenei tájkép másik felén a nőies férfiak és férfias nők keverékét élesebben láthatjuk. Eina Ellayali, egyiptomi filmsztár és igazi kémnő, az arab zenében mint „a Végzet Asszonya” hódított, bódító csalogány, bájdús tünemény... Omme Kolsoum pedig kairói díva lévén egy olyan világváros lakójának kedvence volt a 19. század utolsó éveiben, ahol a milliós lakosság

nyolcvan százaléka egyiptomi volt ugyan, de a maradék húsz százalék görög, olasz, francia, német, angol és török népesség olyan ellensúlyt jelenthetett a stratégiai, gazdasági, s így a kulturális hatásokban is, hogy a város zenéjében szervesült a nyugat-európai és az arab kifejezőeszközök kölcsönhatása, vagy tán inkább keveréke. A kairói zenei élet ellenpontján (s igen kontrasztos társadalmi szerepben is egyúttal) a ma 79 éves asszony, a „RAI Anyja”, Cheikha Remitti tündökölt, szárait gasbával és guellal-lal kísérve (a *gasba* nádfuvola, a *guellal* báránybőr ütőhangszer). Remitti ama női csoport reprezentánsa, amely feldúlta a polgári normákat, s még inkább az arab státusz-szabályokat, elsősorban azzal, hogy énekesnek állt esküvői zenészek közé, férfinak maszkírozva, mint egy anti-nő, aki kilépett a hagyományosan hangsúlyos rokonsági kötelékek feleség/unokahúg/nagynéni/leány leosztásából, s autodidakta módon szerzett zenei ismereteket. Neve a „remettez-moi ça!” kifejezés eltorzított változatából származik, azaz: „lökjön még egy pohárral!” jelentést vett magára, híven a non-konform zenész-életmód identitásformáló szokásrendjéhez. Könnyű belátni, hogy egy zordan hagyománytartó társadalomban, ahol a nők fátyolviselése a huszadik század végén még politikai szabadságmozgalom tárgya, milyen hatása lehetett a kairói, az oráni vagy tuniszi kocsmák olcsó dízőzei által megtestesített szabadságmozgalomnak... A non-konform stílus pedig nemcsak a zenét, a zenészeket, hanem magát a rai keverék-műfaját is jellemezte a 20. század második harmadában, s ugyanez a keverék kultúra ülepedett le Oranban, Algéria és Marokkó, Tunézia és Líbia jelentős városi centrumaiban a 20. század harmincas éveitől kezdve.

Maurice el-Médioni egyike a zenész családból származó oráni formabontóknak, akik az oráni zsidónegyed (Derb) bárjaiban muzsikálva, értelmiségi találkahelyen szoktak hozzá a gyarmati adminisztráció, a kishivatalnokság, a tengerészek és más kóbor népek szórakoztatásához. A hallgatóság kulturális és etnikai színezete magán a zenén is kiütözik: az andalúz népzene, az amerikai boogie-woogie, a rumba és a kubai ritmusok ötvöződnek Médioni kompozícióiban a kozmopolita jazz-hatásokkal és az arab hangszervilággal. Médioni az első hivatalos *rai*-csoport megalakítója: 1942-ben felhagy az alkohol-, óra- és töltőtoll-kereskedéssel (eredetileg szabó volt), operaházi zongoristának áll egy évtizedre, majd kubai, arab, zsidó és andalúz dallamok interpretátoraként másfél évtizedig turnézik a világban, utóbb pedig „visszaviszi” az andalúz és provanszál vidékre a *rai* megváltozott hangzásvilágát. S nem ő az egyetlen, talán nem is a leghíresebb, csupán egyike a *rai* népszerűsítőinek.

A nagyvárosi, sőt nagyvilági zenei élet - akárhogyan próbálnánk is szépelegni a *rai* „eredetiségét”, autentikus mivoltát illetően - át- meg átmossa a maghrebi városi kultúrát és létmódot. Talán nem bárdolatlanság vagy „lekezelés” azt kijelenteni, hogy épp ez benne az egyik sajátlagos, irigylendő vonás, s aki számára ez nem érték, annak a muszlim rózsza-kultúra, a vágyódás világképe, a spaletták apácarácsai mögé szorult női lét érzelemittas kifejeződése sem jelenthet többet hamis, piacképes „arab világ”-élménynél. Meglátásom szerint a *rai* reprezentálja a test, a hang, a tájegységre jellemző attitűd, a megszólalás komplexitását, olykor kiegészülve artisztikus vonásokkal is, amelyek nem pusztán „piaciak”, hanem a térség kultúrájának teljességéhez is hozzátartoznak. E „megértő antropológiai” állásponttal nem vagyok egyedül: az „arabo-andalúz” dalkultúra kutatói szerint immár évtizedes vita övezi az identitás kérdéskörébe vont etnikai-kisebbségi és kulturális integrációk ellentmondásosságát ezen a tájon, s számukra az arab zene nem önálló problematika, hanem a lokalitás, a helyszínek tónusától is függő, a szociokulturális környezetbe mélyen beágyazódó jelenség-együttes (Marouf 1995:11-21). A hang, a modor, az értékrend kettős természete, „kétneműsége” vagy kétértelműsége talán épp az arab-mór kultúra egyik lényegi vonása. „Az oráni társadalmi valóságnak ez a jellemző vonása a muzulmán eredetű lakosságot érintő akkulturációs folyamatot bámulatatos helyi öntudattá formálta át, amely kedvező talajul szolgált

ahhoz, hogy viruló és termékeny zenei és költői formák sarjadjanak belőle. A rai nemcsak a források szabad és dogmáktól mentes keverékét jelenti, hanem ugyanakkor pontos kifejezője a régi életmód eltűnése, az elvándorlás, gyökértelenség, elvárosiasodás, és a különböző kultúrák összeütközése révén újraformálódó vagy széthulló valóságnak is” (Goytisolo 1995:33).

Röviden, egy *nagytáji kulturális önidentifikáció jelképe a rai*, s ahogy az a régi, tylori kultúra-meghatározásban már benne foglaltatik: a *rai-identitásba* is (a legszélesebb értelemben vett etnográfiai tartalma szerint) a tudomány, a hit, a művészetek, az erkölcs, a jogok, a szokások és az ember társadalmi állapotától áthatott más elemek komplex egysége szövődik egybe, egyszerre vidéki és városi, pásztoros és rurális, familiáris és intézményes, dinasztikus és modern, berber és kabil, törzsiesen hagyomány-kötött és arabo-muzulmán módon átmeneti fenoménként (Djait 1996:66-69).

Rövid rai-történet

A *rai* etnokulturális határai a beduin kultúra elterjedési területén húzhatók meg, vagyis Észak-Afrika atlanti partjaitól Libanonig, továbbá a „mondializálódás” avagy univerzalizálódás nyomán, Egyiptomból visszahúzódva új teret nyer a Maghreb földjén, majd Andalúzián és Franciaországon át a flamand határig Belgium területén. Két „civilizáció” határán találjuk meg tehát, önmegkülönböztető jegyeként a *beurs* (...) csoportnévvel illetett, kívülállók által a *bougnol* (...) és a *bicot* (...) csúfnéven nevezett társadalmi nagycsoport „világnézeteként”. Nagycsoport-jellege szociológiai léptékkal mérve igaz inkább: mintegy másfél millió francia állampolgár (az adat talán csak közelítő, talán dupla ennyiről is lehetne beszélni), akik marokkói, tunéziai, algériai vagy épp szíriai, egyiptomi földről érkeztek, magukkal hozták a saját beduin, berber, kabil kultúrájukat, a szufi iszlám, a melhún, a muszlim-arab életérzést, s ezek *egyvelegét* testesíti meg számukra a *rai*. Eredetileg a *rai* a szunnita jogi-vallási terminológiában *véleményt* jelent, gyakorta használják továbbá az *analógia* és az *egyetértés* fogalmával párosítva (Goytisolo 1995:33).

Az 1938-ban még egyhúros hegedűn (Ahmed Berruán által) játszott és kórus által kísért rai („*Rai, ha er-Rai!*” volt a refrén szövege) szertartás-zenének indult, s ez később függetlenedési érzést kifejező nőmozgalomban teljesedett ki - melyet a sejk (*cheij*), vagyis törzsfő, kiválóságért tisztelt, jeles aggastyán nőiesített változatából formált „*cheijat*” szimbolizált -, „kulturális törmelékek együttesévé”, ellenkultúrává gazdagodott. [Cheik=mester, a hagyományos zene énekes-zenésze is, cheiha=hagyományos női énekes(-csoport).]

A *rai története* a 20. század harmincas éveiiig nyúlik vissza, mai reprezentánsai az 1980-90-es évekig a migráns tömegek fiatal korosztályainak, a squat-ok, elhagyott gyárak, lepusztult lakótelepek, gettósodott alvóvárosok monoton háztömbjeiben felnövekvő generációinak világképét és városi folklórját jelenítik meg. Számos irányzata ismeretes, de a főbb törekvések között elkülöníthetők a *rai rock*, a *rai blues*, a *pop rai*, a *rai rebels* és még több hasonló stílusirányzat. A rai mint mediterrán nemzedéki-kulturális mozgalom kezdetől ellenkultúrát hordozott, kollektív élményre épülő jellege főként abban fogalmazható meg, hogy keretet ad új generációk elszakadási kísérletének szülei vallási hagyományai, családi értéknormái, társadalmi jelrendszere és szellemi öröksége komplex rendszerétől, azaz a *múlttól*, hogy beilleszkedhessenek a befogadó ország modernebb-dinamikusabb világába (Goytisolo 1995:33-34).

A vegyes zenei hatás, amely a modern egyiptomi slágerek népszerűségébe a 30-as évek filmzenéjét (jazz, rumba, bee-bop, boogie) keverte a 60-as évek ye-ye és rock hatásaival, s ez az elektronikus zenei eszközök befolyásától mentes *visszanyúlást*, a rai újjászületését ered-

ményezte. A nyugati (főként algériai városi) rai-ban hivatásos vidéki muzsikuskok és városi utcazenészek, szent kuplék és profán dalok előadói vegyítik a szentimentális előadásmódot a modernizált hangzással: egy korszak visszaidézése a céljuk, benne a kávéházak, kaszinók, ceremóniák, arabeszek, költői érzületek és térségi együttérzések keverékével: a *rai-identitással*.

Lényeges kérdés, hogy a rai hívei között legalább annyian vannak egyező véleményen az irányzat funkcióját illetően, mint amennyien ellenzői körében: a többség azt vallja, hogy épp az elszakadás ellenében a „visszatalálás”, a revival útját nevezhetik meg a műfaj lehetséges sikerében. Egy francia kutatójukkal készült interjúm során derült fény arra: az örökölt kultúrájukat elhagyó, a globális adaptációban a fősodorba kerülő fiatalok számára a maghrebi kulturális örökség egyre inkább ismeretlen tartalom, s szinte a kívülállóknak kell őket „vissza-vezetniük” azokhoz a gyökerekhez, amelyek nélkül bárhová sodródhatnának. E program azonban csupán ritka néhányak szándéka, a rai ebben a hagyományt és modernitást keverve segíthet, de lehetséges, hogy ettől meg is szűnik majd „kultúra-pótló” lenni. Mai divatját tekintve a *rai lényege a mentális elszakadás*, az érzelmi eltávolodás, a tudatos kilépés, melynek részben következménye, részben előzménye az is, hogy feloldhatatlanul mély csalódásra ébred egy nemzedék, amelyet a franciák nem fogadnak el honfitársként, a jobboldal és az eurokraták pedig a globális fenyegetettség egyik áldozatának, vétlen vírushordozójának tekintik őket. E közérzetet, az *antipolitizált világgépet* persze áthatja néhány szinttel magasabban a *kollektív politikai identitás* vállalásának ellentmondásos, egyszerre hagyománytartó és elutasító gesztusa is: az egykori rai a mardosó honvágy legfőbb élményét kifejező jellegéből jócskán leadott, a Rif-hegység vidékén újjászülető rai-ban már szalonképesebb közízlés és piaci szempontú forgalmazási racionalitás is jelen van. „De a kereskedelmi megpróbáltatásoktól és a közönség változékony ízlésétől függetlenül, a rai bizonyosan fennmarad, mint egy nyugtalan és háborgó lelkiállapot történelmi kifejezése, akárcsak azokban az időkben, amikor a chajjat útszéli és iskolázatlan hangjukon egészségesen szembeszálltak egy terméketlen konformizmus és a kultúrát lefokozó szemlélet által erőszakosan terjesztett elnyomás és tabuk, valamint az életre és a társadalomra gyakorolt hatásuk ellen (Goytisolo, 1995:35).

Nem elhanyagolható kérdés, hogy a rai a 20. századi kultúraváltások, a globalizáció mentén gerjedő konfliktusok, a világvallások nemcsak lokális, hanem nemzetközi-univerzális szinten jelentkező konfrontációinak időszakában kap igazán erőre. A (talán leginkább távolságtartó, kulturálisan mégis azonosulni képes) mediterrán rai-elemző, Juan Goytisolo írja: „Időközben felélesztették a konfrontáció légkörét (ami, ne felejtjük el, magát az Európa-eszmét is jellemzi). Az iszlámra mint közeli és kiszámíthatatlan ellenségre vonatkozó képzet, amely az akut szovjet fenyegetés miatt egy időre háttérbe szorult, fokozatosan visszanyerte korábbi aktualitását a kommunizmus összeomlásával és az Öböl-expedíció gigantikus vállalkozásával. /.../ Huntington számos olyan sablont és címkét használ érvelésében, amelyekkel a szemben álló felek rendszeresen illetik egymást: a Nyugat romlásba döntő és romlott, a gyarmatosítás új formáit alkalmazza és az iszlámmal szemben keserű gyűlöletet táplál, ahogy a hatalmas kiterjedésű, komplex és ellentmondásos muzulmán világ néhány politikai és vallási vezetője ábrázolja - az iszlám homogén, fanatikus és erőszakos, állítólagos létalapja a Nyugattal szembeni ellenségesség. A két kultúra minden ismerője tudja, hogy az ilyen sematikus ítéletek a szélsőségeket emelik normává. /.../ A spanyol és a muzulmán kultúra sorsának bizonyos párhuzamai adnak erre alapot. Az iszlám fundamentalizmus, az iszlámizmus, amely manapság egyre több követőre talál az iszlám világ egész területén, megérdemli, hogy más nézőpontból is megvizsgálják, mint azok, akiket joggal vagy jogtalanul, nyugtalansággal tölt el ez a

változás. Intellektuelek lévén az a feladatunk, hogy igyekezzünk a dolgokat megérthetővé - tehát nem feltétlenül elfogadhatóvá - tenni” (Goytisolo, 1996).

A divat, a kultúra és a revival-mozgalom mint rendszer

A rai persze nem tisztán jelenkor- vagy politikatörténeti szempontból figyelemre érdemes jelenség. Mint egy sajátlagos kultúra komplex kifejezőrendszere, ennél sokkal többet is hordoz. A rai történetében egyfelől egy zenei-kulturális hagyományt (majd identitás-felületet és siker-sztorit), másfelől egy romantikus érték- és életmód-modell átalakulását, végül egy etnokultúra autentikusságának újraértékelődési folyamatát tudjuk nyomon követni. Vegyük sorba ezeket (igen vázlatosan).

1) Az arab kultúra jelenkor-története szerint a rai kulturális tájképe etnikai határátlépések folyamatához jutott el napjainkra, de városi társadalmi életmódcsoportok, kisebbségi kulturális csoportok köréből indult új hódító útjára, átmeneti állapotot tükrözve. A rai nyelvi eszköztára és a hangzás színskálája olykor a francia sanzon tónusára emlékeztet, simulékony-sága és ritmusa egyaránt parfümált, ez azonban az arab retorika és verbális konvenciók követésével, sőt rehabilitálásával gazdagodik megannyi esetben. A háború utáni chanson a szó, a hang pillérére támaszkodik, követve az egykori andalúz-arab stílus- és hangzástartalmakat; a kortárs zene pedig a zenei beállítódás (attitűd) és az esztétikai identitás (az énekes szerepe és a jelenlét-látvány) egységére épül (Marouf szerk. 1995:11-12; Esprit No7. 1999. július). Példaként szolgál erre *Khaled*, *Rachid Taha* és *Faudel* (a Három Csillag) egyéni és társas sikertörténete, Cheb Mami, Cheb Mimún, Amel Uxdí, Cheb Samir, Cheb Jáled, Cheba Fadela népszerűsége is. Szövegeik - olykor szűkös hangszerkészlettel, egyre modernizálódó-elektronizálódó felszereléssel, nemegyszer seregnyi kísérőzenekarral és kórossal - az egykori utcagyerekeket és az orani-algiri-tuniszi felső tízezer ízlését egyszerre szolgálva válnak divatossá: gettó-lét és vörösbor, hitelvek és szexualitás, szakrális és profán tartalmak együttese szólal meg a diszkóklubok légkörében éppúgy, mint sportsarnokokban, hatalmas tömegek recitálják őket, a kitaszítottság és a befutottság felváltva nyilvánul meg belőlük és híveikből.

2) A rai egész szellemiségében egyszerre jelenik meg az autentikus lét mint illúzió és az inautentikus életmód mint kulturális piaci kihívás. „Az arab világ és a spanyol kultúra hanyatlása eltérő globális feltételek között zajlott, de mindkét esetben belső okokra volt visszavezethető”. A külső események, „egyes kormányok és fegyveres fundamentalista-iszlámista mozgalmak ‘démonizálják’ a domináns és elbizakodott, gyakran csak a saját neokolonialista érdekeivel törődő Nyugatot” /.../ A beduinok, akik már akkor is részben a wahhabita tanok követői voltak, kasztgőgjükkel, a manuális tevékenységek és általában minden munka iránti ellenérzésükkel az őskasztíliaiak habitusára emlékeztetnek. Ez a beállítottság és az ebből adódó munkamegosztás jellemzi ma is a szaúdi társadalmat. /.../ „...miután a külföldtől átvett nacionalizmus (nasszerizmus, FLN, szíriai-iraki bathizmus stb.) kudarcba fulladt: egy erőteljesen individuális, erkölcsi és vallási mozgalmat [indítottak], amely a társadalom teljes átalakítására törekszik” (Goytisolo 1996). A társadalmi reform és modern iszlámizmus Egyiptomban is megkezdődött, az identitás primátusával és a kulturális nacionalizmus élesztésével (Nahda = renaissance): a nyugati kultúra-elemek elleni védekezést egyfelől egy vallási szeparatizmus szükségességében véli meghatározni, másik oldalán egy nemzeti érzelmű politikai ideológiával (reformista nacionalizmussal) és az egyiptomi/arab/muzulmán másságok kiegyezésének, koegzisztenciájának biztosításával reméli megvalósítani - mindezt egy *identitás-konvencióra építve* (Roussillon 1998). Tunézia is egyre markánsabb a turizmus és a kultúra piacán, épp ama folyamat kezdetén tart, amely a női

emancipáció elősegítésében kívánja univerzális szintre emelni sokáig elnyomott, alávetett nemzeti identitásból felszabadult öntudatát, melyhez a rai divatja is fennen hozzájárul. Dinamikus, érzelmes, sajtó és örömtias zenével építik az új identitás templomát, egybefonva rendhagyó és klasszikus, eredeti és mesterkélt zenei anyagot a mozgás, rögtönzés, rock-konvenció és jazz-eszköztár számtalan változatából. A marokkói Nas al Ghiuán és számos kabíliai énekes-előadó a derbuca és bendír helyett elektromos gitárral és szintetizátorral hódít immár, külvárosi kocsmá és városszéli tevéitató helyett a párizsi La Courneuve, Vitry vagy Clamart csarnokaiban szól a revitalizáló rai. *Cheb Mami* legújabb lemeze már a rai divatjáról „henceg” (Le RAI c’est chik), egymást érik a klasszikus arab-andalúz kiadások is (Atrium Musicale, Cheikh Salah, Radio Tarifa), a Quartier Latin afrikai CD-boltjában egy falat tölt meg a rai, de még egy tuniszi kis utca video-CD-boltjában is vagy tucatnyi „nemzeti” előadó meg ugyanannyi nemzetközi sztár friss felvétele található.

A rai persze követi piacát. Adott esetben hamiskásan újszerű, máskor hagyománytartóan kötött, de a World Music-ba erőteljesen betagozódó műfajjá lett, örömforrás és identitás-fogódzó egyszerre. Életmódot, világképet és ellenkultúrát sugároz, hitelességet épít és hiteltelenséget is magába olvaszt a kulturális piac kívánságának megfelelően. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy az ősi „démonok” helyett a ritmus beszél, a világpolgár-sokasító korszakban új nagytáji hovatartozást ébreszt, survival-természete mellett a korrigált hagyományt adja vissza egy földrésnyi marginális polgárnak...

3) Kulturális önidentifikáció: „A nacionalista és szocialista - valójában katonai jellegű - rezsimek bukása, amelyek képtelenek voltak megoldani társadalmuk problémáit, és amelyek önkénnyel és korrupcióval járták le magukat népeik előtt, megkönnyítette az iszlám fundamentalizmus széles körű elterjedésével párhuzamosan az elnyugatiasodott elitek létrejöttét, amelyek azelőtt többé-kevésbé együttműködtek a korábbi rezsimekkel, és most abban a helyzetben találják magukat, hogy vagy védelmére kelnek a bukott rendszereknek, vagy el kell fogadniuk egy olyan társadalmi modellt, amely határozottan szemben áll a Nyugattól átvett kulturális és politikai értékekkel” (Goytisoló, 1996). A szembenállás különösen áthatja azokat, akik számára a származási ország pusztán messzi tájegység, vizuális emlék vagy üdülési emlék csupán, s lévén befogadó társadalmában marginális helyzetű, gettólakó, számkivetett vagy „mocsos idegen”, az *exklúzió élménye* akkor is a Maghreb felé vonzza, ha már régen nem lelné meg benne hazája hangját. E helyzet megalázó volta persze magában véve is kettős: aki adaptálódni próbál vagy asszimilálódni vágyik, az már távol került önnön egykori szerves kultúrájától. Ezért is kívánják a jó szándékú népművelők és szociális munkások „visszaédesgetni” a diaszpórák menekült-tömegeit egykori identitásukhoz, ami nem megy simán. Egy lyoni lakótelepen, ahol zömében maghrebiek élnek, a lakótelepi házak minden harmadik ablakában tányérantenna virít, gyaníthatóan a „hazai” tévéadók felé fordítva. A helyi közösség ismerője azonban tudja: akik még nézik-hallgatják az otthoni adást, azok nem a visszavágyók, a nyelvet gyakorlók, a híreket izgatottan lesők - hanem épp olyanok, akik franciává átvedleni próbálnak igen intenzíven, de végképp kiszakadni egykori énjükből nem mernek, nem tudnak, s ennyi kapcsolatot még megengednek maguknak. S az asszimilálódók második-harmadik generációja, a fiatalok tömegei lesznek épp azok, akik számára *a rai az újrafölsimert hovatartozás élményét kínálja*. Nem a régi, lealázott gyarmati Afrikát, a francia felségterületet, a „kulturális békehadtestek” által terjesztett és kötelezővé tett („nemzeti”) nyelv kényszerét, hanem a hangok, ritmusok, illatok és ízek birodalmát, melynek fontosságát a reménytelen jövőkép, a perspektívátlan szociális helyzet is kiemeli. Identitását kulturális mintákban visszakereső és visszanyerő migráns tömeg számára a rai az újratanult nyelv, a jelentést nyert érzelem, a vágy és valóság egybemosott létminősége.

Túlegyszerűsítés talán, de a rai közönsége alighanem a kinnrekedtek tömegéből kerül ki, akik számára a globalizációs csábítás identitás-emésztő kísértés inkább, mint a teljes élet ígérete. S a marginalizáltak immár nemcsak a szegények, az érzelmi margón épp annyian tolonganak-dülöngélnek... „A kulcsszó, amelyet főként az Öböl-háború után használtak az arab elittel kapcsolatban - a megaláztatás. Megalázó a Nyugat túlreje és kétkulacsos politikája Kuvaittal és Palesztinával szemben, megalázó a gyarmati múlt és a függetlenné válás utáni kormányok korrump despotizmusa, megalázóak a testvérháborúk és belső rivalizálások, amelyek egyenes ellentétei az Umma, a nagy muzulmán közösség eszméjének, megalázó a Nyugat nyomasztó katonai, gazdasági, technikai, politikai és kulturális fölénye, olyan érzés, amelynek nyilvánosan és privát szinten is a fájdalom és a tehetetlenség elegyével adnak kifejezést, és amely egy nehezen leküzdhető elmaradottság és a szóban forgó eliteket egyre jobban fenyegető veszély tudatából adódik. Ez a veszély az embertömegek felől fenyeget, akik kimennek az utcára, hogy az iszlám vallási alapelvek nevében tiltakozzanak társadalmi kirekesztésük ellen” (Goytisoló 1996). Az Iszlámtól való félelem most megüli immár nemcsak Európát, Amerikát még inkább, de nem pusztán fenyegetésként nehezedik rájuk, hanem a beilleszkedőket is nyomasztja. A migráns elitek egyik igen hangos szólama ezért is fogalmaz a divatos műfaj, az ártatlan dal ellen is, s nem csupán Németországban, Frankfurtban vagy Ibériában, hanem a szociokulturális integráció másik („magasabb”) körébe átkerült, kultúrát váltó tömegek körében is. „Ugyanez az alapállás - a saját (arab-muzulmán örökség) lebecsülése és az idegen (nyugati kultúra és értékek) olykor szolgálai utánzása - jellemzi az európaiasodott elitek szellemi életét és szokásait, megaláztatásuk és külsőleg antikolonialista retorikájuk fonákjaként” (Goytisoló, u.o.). A revitalizált etnokultúra éppoly kihívó, elutasítandó számukra, mint az eredetiség, amely kulturális piaci árucikk lett és turisztikai forrás. Csökönös modernizáció és lendületbe jött tradicionalizmus találkozásából adódik tehát a helyzet, amelyet a rai népszerűvé válása töltött meg új tartalommal, s ennek révén is szembekerült egyszerre két érdekkörrel: a származási országbeli fundamentumok őrizőivel és a modernizált-konzumált befogadó ország önvédelmi ortodoxiájával. „Napjainkban egy újszerű iszlám fundamentalizmus (amelynek egyes pólusai Iránban, Szudánban és Algériában található), eltérő árnyalatokkal és hangsúlyokkal kapcsolja össze a vallási szigort a társadalmi küldetéssel, amely azoknak a muzulmánoknak a hatalmas tömegeihez fordul, akiket a dekolonializáció nyomán kialakult rezsimek marginalizáltak, kirekesztettek - és még identitást adó vonatkoztatási rendszerüktől is megfosztottak” (Goytisoló u.o.).

A kirekesztettség és a „zenei identitás” konstruálódása tehát nem pusztán gazdasági vagy szociális jólét-függő jelenség, hanem identitás-állapot. S ennyiben a rai által lefedett térség is identitás-régió, melyet nem az egyégeség, hanem a sokszínűség jellemez. Léven szó itt nemcsak egy zenei kultusz alakulásáról, hanem funkcionalitásáról is, a rai túlzott „átpolitizálódásának” bizonygatásától óvakodnék. De nem lehet nem meglátni a modernitás építményének fundamentumait, akár gazdaságiak, akár politikaiak, vallásiak vagy mentálisak. „...Hosszadalmas és bonyolult módon megy végbe az iszlám világban olyan fogalmak akklimatizálódása, mint laicizmus, parlamentarizmus, köztársaság, demokrácia stb. Ha eltekintünk Törökországtól, ezeket a fogalmakat a néha védnököknek vagy megbízottaknak álcázott gyarmatosítók vezették be, propagálták, de bölcsen óvakodtak attól, hogy a gyakorlatba is áttegyék... Ez a kétes származás magyarázza a fenntartásokat, a bizalmatlanságot, amivel ezeket a fogalmakat a gyarmatosítottak tömegei fogadják. Ennek ellenére fokozatosan tért hódítottak a városi elit köreiben, és akaratlanul is elősegítették az ázsiai és afrikai függetlenségi mozgalmak kialakulását. Az antiimperialista harc ily módon ezeket az európaiasodott nacionalistákat egységes platformhoz segítette, amellyel népeiket fel tudták sorakoztatni maguk mögé. Amint azonban elérték a függetlenséget, ami vagy békésen vagy felszabadító háború útján történt meg, a muzulmán országok új rezsimek, amelyek többnyire katonai

vezetés alatt álltak, ügyetlenül és önző módon kezdték alkalmazni európai politikai receptjeiket, ami ahhoz az előre látható eredményhez vezetett, hogy egyszer s mindenkorra lejáratták széles tömegeik előtt az ilyesfajta recepteket. Mind az olyan karizmatikus vezérek nacionalista szocializmusai, mint Nasszer és Bumedien, mind az utódaik faragatlanabb pragmatizmusa a nép többségének társadalmi és kulturális kirekesztéséhez vezetett, és az olyan rezsimiek csalódott elutasításához, amelyeket az iszlám tradíciótól és társadalomtól idegennek tekintettek, annak ellenére, hogy egyes politikai vezetők megpróbálták a Koránban föllelni a marxizmus gyökereit” ... „A szaúdi teokráciának ezért nincs a legcsekélyebb vonzereje sem a mai iszlám társadalmak számára” ... A karthágói nyilatkozat aláírói arra figyelmeztetnek, hogy „a muzulmán kultúra nagysága a pluralizmusra, fajkeveredésre, kérdésre, kutatásra, cserére épül. Csak a visszatérés ezekhez az értékekhez hozhatja vissza ezt a nagyságot” ... „A reakció az arab megaláztatásra és a nacionalista és laikus kormányzatok kudarcaira csak a vallásos táborból várható. Sem a Nyugat Khomeini általi démonizálása, sem az algériai polgárháború iszonyata nem fedhet el előlünk egy lényeges dolgot: a kirekesztettek hatalmas tömegei, akik nem részesülnek a Nyugat új ökumenikus dogmája - az ultraliberalizmus, monetarizmus, korlátozatlan kereskedelem, a föld mint határtalan üzleti lehetőség - előnyeiből, az iszlám fundamentalizmus identitásteremtő tudatot és egyéni magatartásmodellt nyújt társadalmak keretein belül, olyan modellt, amely sok tekintetben nyilvánvalóan sokkoló hatású - például a nők tényleges helyzetét tekintve -, mégis dinamikus és ösztönző tényező lehet e társadalmak átstrukturálódásában. Néhány arab nép számára egy fundamentalista-iszlámista rendszer, amelynek semmi köze nem volna a fegyveres iszlám csoportnak a kalifátusra vonatkozó agyrémeihez és más fanatizált csoportok terrorizmusához, a mai szinten elviselhetőbb lehetne, mint a most hatalmon lévő elnyomó rendszerek” (Goytisolo 1996)

Összegzés

A rai mint kollektivistikus identitás-élmény, szemben az individualisztikus nyugati polgári kultúra-eszményekkel és divattal, nem osztályszerkezeti alapon kínál azonosulási élményt: a fiatalok számára egy kulturális horizont távoli pontját, a tradíciók még utolsó pillanatban megragadható csücskét jelenti, a tradícióőrzők számára az iszlám zenei hagyomány és értékrend túlélését szimbolizálja, a feltörekvő modernista adaptációt preferáló elit számára piaci lehetőség és érvényesülési út, a nők számára egyenjogúsításuk egyik kínálkozó felülete, az európaiak számára egzotikus zenei-kulturális örökség stb.

A rai kultusza a nagytérségi integrációk, fundamentális vagy makropolitikai áthatások elleni kontraszt, ellenállási felület, identitás- és akció-egység. S talán az is marad, amíg a hangszerek vagy a lírai dalok szólhatnak.

Irodalom

Amo, Beatriz (é.n.) *Musique arabo-andalouse*. Atrium Musicale de Madrid, CD, bevezető ismertető szöveg, Arles.

Arkoun, Mohamed 1993. *L'individu au Maghreb*. Colloque international de Carthage 1991. Perface. Éditions T.S., Collection Orient/Occident, 257 p. Ismertetése: <http://www.irmcmaghreb.org/corres/bendana.htm>

Augé, Marc 1992. *Non-lieux*. Ed. du Seuil, Paris.

Djait, Hichem 1996. *Les cultures maghrebines à travers l'histoire*. In Maria-Àngels Roque (ed.) *Les cultures du Maghreb*. L'Harmattan, Paris-Montréal, 65-82.

Esprit No7. 1999. június, Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, „*La chanson, version française*”.

<http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/58revue4.htm>

Goytisolo, Juan 1996. *A mai iszlám és a régi spanyolok*. Magyar Lettre Internationale, 23.

Goytisolo, Juan 1995. *Rai, a mediterrán fajkeveredés*. Magyar Lettre Internationale, 16., 33-35.

Kchir-Bendana, Kmar 1993. *Etre marginal au Maghreb*. Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS, Paris, 352 p.

Marouf, Nadir szerk. 1995. *Le Chant arabo-andalou*. /Fondements anthropologique de la norme/, Éditions L'Harmattan, Paris, 201 p.

Mezghani, Ali 1998. *Lieux et Non-Lieux de l'identité*. Tunis, Sud Éditions, 248 p. Ismertetését lásd: Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine,

<http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/55vdp5.htm>

Roque, Maria-Àngels 1996. *Les cultures, éléments vitaux des civilisations*. In M-À. Roque szerk. *Les cultures du Maghreb*. L'Harmattan, Paris, 11-33. p.

Roussillon, Alain 1998. *Réforme sociale et identité. Essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique modern en Egypte*. Édition Le Fennec, Casablanca, 176 p. Ismertetését lásd: Bulletin Scientifique d'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporaine, a hálózaton olvasható itt: <http://www.irmcmaghreb.org/corres/notice/revues/56vdp6.htm>

Stora, Benjamin - Ellyas Akram 1999. *Les 100 portes du Maghreb. L'Algérie, le Maroc, la Tunisie, trois voies singulières pour aller islam et modernité*. Editions de L'Atelier, Paris, coll. Points d'appui, 304 p.

Virolle, Marie 1995. *Le chanson rai*. Karthala, Paris, 216 p.

*Az előadás elhangzott a Regionalizmus II. konferencián,
Miskolci Egyetem, 2001. november 22.*

Az államnélküliség antropológiájától a szimbolikus politikáig

A politikai antropológia szótári értelmezésben és az antropológia egyes ágazatait bemutató szakkönyvekben a politikai élet szervezettségi szintjeivel, a jogérvényesüléssel és a társadalmi ellenőrzés sajátos módjaival foglalkozik. Fontosságáról példaképpen: James Peoples és Garrick Bailey „*Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*” című kézikönyvében (1988) a tizenharmadik fejezetet teszi ki a politikai és jogi szerveződések leírása - ami nem jelent tucatrangú érdektelenséget a téma antropológiai fontosságát illetően, csupán azt, hogy amíg az európai közgondolkodásnak alighanem első fejezetei közé kerülne a társadalom politikai-jogi felépítménye, a kulturális antropológia szisztematikus rendszerében jóval előtte szerepelnek olyanok, mint a tudományág természetének, sajátos nézőpontjainak, kutatási módszereinek, a fizikai-biológiai sajátosságoknak, a szociokulturális rendszereknek, rokonsági kapcsolatoknak, vallásnak, gazdaságnak körülírásai.

Aki egyenesen a politikai antropológiai szakkönyveket nyitja föl (Balandier 1967, Easton 1958, Lewellen 1983, Winckler 1970, Clastres 1974), rendszerint a társadalom politikai szervezetének sejtyszerű formáitól az államszintű társadalmakig láthatja föltárva egy-egy társadalom vagy az egyes rendszerek karakterét. Nem mindegy azonban, hogy - akár monografikus művet, akár egy-egy földrész, tájegység vagy politikai berendezkedés aprólékos leírását tartja kezében - mikortájt keletkezett műről van szó. A politikai rendszerek antropológusok általi leírásai ugyanis vagy fél évszázadon át elsősorban az államnélküli társadalmak deskripciói voltak, s csak az utóbbi negyedszázadban találkozunk (egyre növekvő számban) olyan művekkel, amelyek a „politikai embert” és közösségi-kommunikációs rítusait immár egy diskurzus-milióben vélik megnevezhetőnek. S ez nem pusztán témaválasztás kérdése, hanem sokkal inkább szemléletmódé. Mintha azt mondanám, hogy a tudományág belső fejlődése meghaladta a „termelőerők és termelési viszonyok” átfogó értelmezését és belekezdett a politikusok és a politikai gondolkodásmódok csoportszintű elemzésébe, vagyis leszállt a „dialektikus és történelmi materializmus” szintjéről a kereszténydemokrata, miépes és szocialista politikusok szimbolikus közlésmódjainak megértési szintjére; vagy más példával: meghagyja a politológusoknak a választási rendszer szerkezetének és mechanizmusainak nyomkövetését, helyette (s persze a már elkészült elemzések ismeretében) arra figyel inkább, miképpen szimbolizálja a Parlament térbeli zártsága vagy a kormányzat Budavárba költözése a hatalmi „nagyságot” és megközelíthetlenségét...

A politikai antropológia - mint rendszerint a legtöbb helyét kereső új tudományág - kölcsönvesz, eloroz, átértelmez más tudományágak által vizsgált területekről olyan kérdéseket, amelyeket azok nem, vagy nem kellőképpen ember-szinten értelmeztek. Ha a tudományág klasszikusainak munkásságát nézzük, azt látjuk, hogy a történelmi indíttatású, struktúrákat leképező, folyamatjellegű procedúrákat áttekintő műveket mára fölváltották a mikrojelenségeket megnevező, de azokat is kiterjedt jelentéskörben értelmező munkák. Ha most itt nem részletezem a nagy klasszikus antropológiai monográfiák egy-egy fejezetnyi politikai rendszerleírását (példaképpen mondjuk hivatkozni lehet Bronislaw Malinowsky „Baloma” címen magyarul megjelent kötetére, ahol a trobriandi társadalom gazdaságának és cserepiaci rendszerének százoldalnyi leírásában mindösszesen hét oldalnyit találunk a főnöki hatalomról), vagy azt a néhány momentumot, amelyet a húszas-harmincas évek amerikai politológusaitól (Lasswell, Lowie, Laski) „emeltek át” az antropológusok (pl. a döntéshozás, autoritás, erőszak vagy jogintézmények szerepéről), akkor azt láthatjuk, hogy századunk legfontosabb politikai antropológiai kutatásait a negyvenes évektől datálhatjuk. Gyűjteményes

kötetükben Meyer Fortes és E.E. Evans-Pritchard a különböző felépítésű afrikai politikai rendszerek rövid leírását kínálják (1940); E.A. Hoebel a komancs indiánok politikai szervezetének intézményesülését (1940) és a cheyenne modellt (1941) kutatja, majd a primitív ember jogi gondolkodásának rendszerét ismerteti a nem-nyugati társadalmakban (1964); Fredrik Barth a pakisztáni és afganisztáni képviseleti berendezkedést (1959), Edmund Leach Felső-Burma kacsinjainak ciklikus politikai változásait követi nyomon (1954); Max Gluckman két kutatásban is illusztrálja zambiai példákon, hogy nemcsak a nyugati típusú államosodásnak van leképezhető felépítettsége, hanem a látszólag kusza „állam-alattiság” is éppoly racionalitással bír (1965, 1973); Lucy Mair a primitív kormányzás technikáit vizsgálja a preindusztriális Afrikában (1966); Elman Service a hordáktól a törzsfőségekig követi nyomon a politikai rendszerfejlődést (1966); Fried Morton elméleti megközelítésében már az egyenlőség-elvű társadalmaktól az államszintű rétegzettségig vezeti végig a politikai társadalmak fejlődését (1967). S így, napjainkhoz közeledvén egyre sokasodik az állam eredetét a „primitív” szerveződésektől követő (Abéles 1990, Bailey 1971, Bohannon 1958, Clastres 1980, Cohen - Service 1978), a független nemzeteken (Balandier 1967, Bailey 1960, Hilda Kuper 1986, H.L.Nieburg 1973, C.S.Kessler 1978) és az összehasonlító gazdaságjogi kölcsönhatásokon át (Katherine S. Newman 1983) a rítusok hatalmáig és az uralkodók rítusaiig (M.J.Aronoff 1980, S.Willenz 1985), vagy a politikai beszédmódok szimbolikus tartományaiig (Murray Edelman 1964, D.E.Apter 1964, Abner Cohen 1974) széles jelentéshorizontot rajzoló tudományág érdeklődése. Az antropológusok más társadalomkutatókhoz hasonlóan követik „a” politika megnyilvánulásmódjait, egyúttal kételkednek is abban, létezik-e „a” politika, nem inkább „valamiféle” politikák vannak-e. Olyanok például, mint az állampolitika, nemzetpolitika, háborúzás vagy mozgalomtörténet mellett (és „alatt”) megbúvó etnicitás-kérdések, kisebbségi identitások, belső határ-átépítési kísérletek, szociokulturális közlésmódok, szimbolikus befogadási és kirekesztési eljárások, stb.

Ha egyszerűbben kívánnék fogalmazni, áttanácsolnám az olvasót Zentai Violetta kiváló szöveggyűjteményéhez, ahol a bevezető áttekinti a történeti értékű diszciplináris alapokon felépült mai politikai antropológiai gondolkodásmódot, s kifejti, hogy az olvasó nem afféle szövegválogatást tart kezében, „melyet a kulturális antropológia hivatalos eszmetörténete *politikai antropológia* néven ismer”, hanem ezt megkülönbözteti a különböző diszciplinák művelőinek munkásságából kiemelhető (nem elsősorban premodern társadalmakra vonatkozó) értelmezések révén „a *politika antropológiájától*”, vagyis az antropológiai gondolkodásban és azon túl is érvényesülő szemléletmódoktól (Zentai 1997:9). Egyetértek vele, s magát a kutatható, értelmezhető világot magam is inkább ama felfogásmódok felől nézem, melyeket e kötetben igen jeles nevek (Cassirer, Ricoeur, Turner, Calhoun, Parkin, Garland) reprezentálnak.

Számomra a tudományterület egyik alapidilemmája maradt a Clifford Geertz által (a „sűrű leírás” ürügyén, valamint az „ott lenni, itt írni” problematikájával általa jellemzett, a kutató és a terep viszonyáról) megfogalmazott gondolat, nevezetesen a föltárt ismeretanyag értelmezéséről, „fordításáról”, s a kutatót téma mint „szöveg” megértéséről kialakított álláspont védhetősége. Magam is úgy vélem (Geertz igencsak meggyőző érvelése és a kortárs társadalomtudományi gondolkodás mai irányzatainak intenciói alapján), hogy a megértés a megismerésre ajándékképpen következő jelenség, amely nem zárhatja ki a tévedéseket, a későbbi átértelmezések szükségességét, az interpretációk sokféleségét, nem mellőzi tehát a diskurzus-szintű áttekintést, illetve a kultúra és a politikai természetű jelenségek narratíváinak széles horizonton való megjelenítését. Magát az interpretációt tartom tehát a fő feladatnak, s az empirikus kutatásban „begyűjthető” anyagok érzékeny tálalását olyan kötelezettségnek, amelyet az „interjúalanyok” és a kutatói felelősség rónak ránk. Az antropológusok egyik

specialitása, hogy forráskutatásait nemcsak könyvtárak mélyén vagy történeti-statisztikai anyagok alapján végzik, hanem jóval szívesebben a helyszínen. Ahogyan Geertz írja: nem falvakat, közösségeket kutatnak, hanem falvakban és közösségekben - így amennyiben a bizonyos jelenségekre irányuló figyelem körülhatárolt egységekre vonatkozik, akkor a problémák Marokkóban, Indonéziában és a Jászságban is hasonlóan fognak minősülni. Mármost, ha adott egy sereg kiváló terepkutatás anyaga, a világ horizontja igen tágas, lehetne minden ismeretlen területről új meg új ismereteket összehordani, idővel azonban e fölhalmozott tudás „olvasata”, értelmezése is rangot adhat már a szakembernek. A politikai antropológus számára a terep lehet politikai plakátgyűjtemény, kisebbségi önkormányzati képviselő, vallási szekta vagy határátlépési kísérlet két etnikai kultúra között, a Maugli-történet vagy egy etnocidiumot tetten érő fényképsorozat akár, ebben a kontextusban *mint szöveg olvasandó*, melyet valahol valakik kódoltak, „beírtak” a társadalom kulturális és/vagy politikai működésmódjába. S ha ez az irodalompolitikában tükröződik (mint például a hazai szociográfiai vagy munkásirodalmi irányzatok tájékán), vagy a zenei szubkultúrákban (afroműfajokban, a rep-divat átvételében, a rai térnyerésében vagy a punk-rock politikai tiltakozásformává válásában), esetleg a néprajzi-antropológiai dokumentumfilmmezésben, az éppoly „politikai” lehet, mint a politikusok imázs-alakítási és kommunikációs stratégiái vagy az euro-politikai orientációváltás jelentősége Moszkva felől Brüsszel felé...

A politikai antropológia mint a társadalmi diskurzus-szintek elemzésére alkalmas eszköz alapvetően veti fel a kérdést: szabad-e a társadalmi egyedek elbeszélte és történésként értelmezhető folyamatát „beszédeseményként” olvasni? Lehet-e egyáltalán a politikai antropológia megfigyelési és értelmezési eszköztárát olyan esetekre alkalmazni, amelyekben a Geertz-i „szöveg” a kultúra megjelenésmódjaként, s az interpretáció mint „szövegolvasás” fogalmazódik meg? Ha így tekintem tárgyunkat, akkor alapkérdés marad az *értelmezés síkjainak* és az interpretációk érvényességének az a problematikája, amelyet az étikus és émikus elemzések egyaránt fölvetnek. Az étikus (eredetileg mint a generatív grammatika „fonétikus” síkja, vagyis formai-alaki sajátosságok tartománya), s az émikus (ami ugyanebben a közegben a „fonémikus”, vagyis értelmezhető üzenetet hordozó) egyaránt a föltárt-megismert valóság „mondott”-ját, a beszéd „noémáját” (gondolatát, tartalmát, velejét) közvetíti (Geertz 1997:729-730). S ahhoz, hogy egy politikai hangoltságú vagy jelentésszerű esemény (történet, jelkép, program, gesztus, mítosz, rítus) üzenetét értelmezhesük, a megfigyelés-feljegyzés-elemzés folyamata nem választható külön, ezek a tudás keresésében nem elkülöníthetőek. Nem is beszélve arról, hogy a politikai antropológiai kutatásban sem a társadalmi (köz- vagy magán)beszéd lejegyzése a megismerés egyetlen *tartalma*, hanem a közölt, megvallott, megmutatkozó, rejtőzködő fogalmi tények rekonstrukciója, beágyazottságukból kiemelten nem kezelhető „jelentéskristályok” kulturális építménye inkább. Ekként pedig nem lehet egyetemes világnézetek közt őseredeti tartalmakként, a „tudomány” elszíntelenítő eszközeivel megragadható „valóságként” beszélni róla. Hanem be kell vallani, hogy „tudományos objektivitásról”, „operativitásról” vagy a maguk adatszerűségében feldolgozható és „operacionalizálható” tényekről beszélni a politikai antropológia esetében (is) nagyképű túlzás. „A kulturális elemzés jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a helyesebb találgatásokból - nem a jelentés világának felfedezése és testetlen tájainak feltérképezése” - írja Geertz (1997:716-732). Az értelmező éppen a saját kreativitását, szemléleti eredetiségét, alkotói invencióit használhatja célszerűen, ha a társadalmi „beszédfolyamatot” értelmezi, s megpróbálja kiszabadítani a jelentéseket az esetlegesség körülményei közül, (de azoktól nem függetlenül), tanulmányozható formában rögzíti és elfogadja, hogy a saját „mikroszkopikus” szintű megfigyelései csak esetlegesen lesznek alkalmassá a tágabb összefüggések, a kiterjesztés, vagyis az általánosítás szintjén.

Mind a terep, mind az interpretáció tehát az értelmezésmód révén nyilatkozik meg, s a kutató maga inkább a „fordítást” végzi, akárha tallenszik, nuerek vagy szwáziföldiek beszédmódját közvetítené. Az interpretatív megformálás így a legkevésbé sem mellőzheti a kutató személyiségét, annál is kevésbé, mert például a szimbólumok nem adatok, így a kutatási információk - mint a folyamatok fix pontjai - nem vizsgálhatók sem kvantitatív terminusokban, s szám-szerűségükben sem tükröződik a racionális cselekvés melletti-mögötti viselkedéstartalmak lényege. A szimbólumok természetesen a durva politikai erőszak „mögött” vannak, de az anyagi erőforrások, csoport- és település-szintű erőmegoszlás szerves részei - s ekként a politikai folyamatok megértéséhez nélkülözhetetlenek is. Egyes kutatók szerint a szimbolikus diskurzusok a struktúrákban rejlő mélyebb politikai tevékenységek pusztá „díszei”. Mások esküsznek arra, hogy nincs is politika a szimbolizációs szertartások, rítusok nélkül. Megint mások azonban e kettő között egyensúlyt tartva úgy gondolják (s hozzáam ők állnak közelebb), hogy akár a primitív társadalmak (sokszor bonyolult) rituális rendjét, térbeli szervezettségét és vertikális rétegződését tekintjük, akár a modern ipari demokráciák (látszólag) sokrétűen rétegzett, de belülről éppúgy konfliktusokból építkező rendszereit nézzük, mindenütt a szimbólumok igencsak erős szerepére lelünk.

Az ember hajlamos civil polgárként az államot, a pártokat, a kormányt (rövidebben: a politikai intézményeket) kemény entitások formájában „megtestesíteni”, miképp a nemzet is (Anderson 1983). De nem könnyen merengenek el azon, amire Michael Walzer figyelmeztet: „Az állam láthatatlan; meg kell személyesíteni, hogy látható legyen, szimbolizálni kell, hogy szeretni lehessen, el kell képzelni, hogy felfogható legyen” (Walzer 1967:194). Ahol tehát a politikát nem fizikai objektumként kezelik, s az emberek nem pusztán a politikai piac fogyasztói, ott az erők és kényszerek eszköztárában fölöttébb komoly szerepe van a jelképes konstrukcióknak. Amit az eszmék „tükröznek”, amit a politikai mező kisajátít magának, amiről konszenzus vagy törvény születik a politikai alkudozások platformján, ott jelen vannak ugyan valóságos tárgyak, értékek, erőviszonyok - de ki merné állítani, hogy morális jelképek, jelentésadási produkciók, definíciós küzdelmek nincsenek jelen legalább olyan súllyal (hogy csak hevenyészve kapkodjak elő néhányat). S midőn például De Gaulle elnök a Champs-Élysées diadalívétől a rokonszenvező tömegek élén és sorfala közt a Concorde felé vonul, abban ott rejlik a történelmi misszió, a hősöktől a hatalom központjai felé ívelő jelképes mozgásirány is: visszaszereztük, ami a miénk, bevonulunk jussunkba, köröttünk a nép s minden igaz lélek... Mitterrand elnök pedig épp ellenkezőleg: a Panthéon felé veszi első útját, tisztelni a nemzet nagyjai előtt, s évente egyszer ugyanazt a sziklát mássza meg, ahol a jövőbe révedt annak-idején, politikai karrierje kiindulópontján, s itt évente mutatva erejét, emlékező bátorságát, hűségét a „szülőföldhöz”, az őt hatalomba segítőkhöz, a csúcson ismét messzire elmereng a rituálé részeként, hogy azután válogatott bennfenteseknek elmesélje jövőképét és esetleges terveit - melyek azután esztendőn belül kőkemény változások előképeinek minősülnek... (bővebben lásd Abéles 1990).

Nem véletlen mindezért, hogy a politikával kapcsolatos antropológiai mintavételek legfőképp a jelképhordozó objektívációkat fejtik meg egyre nagyobb vehemenciával. Az antropológus, amikor nem tud vagy nem akar ötezer mérföldet utazni, hogy „megszámolja, hány macska él Zanzibáron”, egyszerűen kinéz az ablakon és témáját a saját társadalmában is rögvest éppúgy meggleli. A saját társadalom komplexitása éppúgy „fordításra”, értelmezésre szorul, a megismerés-megértés-értelmezés hármassága ott is csak bizonyos könnyebbséget jelent. A politikát antropológiai eszközökkel, szemüveggel értelmezni viszont „úgy általában” nem lehet. Lehet viszont azt megfigyelni, miként termelődik az államiság mentén a nemzetgondolat, miről árulkodik viselkedésminták és magatartások szocializációs folyamata a különböző térségekben, hogyan formálódik a rejtett presszió a „köz”szolgálati médiák világában, miképp

jönnek és léteznek ugyanabban a térben külföldiek, menekültek, marginalizáltak, vagy hogyan konstruálnak a népek s hatalmak ünnepeket és építenek föl elhalt identitástudatokat, formálnak nyelvi rítusokat, átfogalmaznak szabadság-határokat, kialakítanak határátlépési megoldásokat az egyes kultúrák között, kizárnak és befogadnak ezt vagy azt, megneveznek vagy sejtetnek ellenséget és vetélytársat, jelentést adnak munkának és testhasználatnak, nemi szerepeknek és épületdíszeknek, mentálisan gyarmatosítanak és morálisan háborúznak, satöbbi. A politikai etnográfus is épp úgy tesz, ahogy a keszkenőgyűjtő: feljegyez, leír, követi a társadalmi párbeszéd politikai jelentésváltozásait, ismételtetvé teszi azt, ami az előfordulásának pillanatát követően már alig visszakereshető: a kultúra (és benne a politika, ideológia, elnyomás, kiegyezés stb.) jelentésteli struktúrák kiválasztására alkalmas, s ennek nyilvános voltát tetten érni már a munka első fele. Ahogy Geertz írja: „kijönni valakikkel”, megtalálni a személyes alaphangot saját társadalmunk bennszülöttjeivel, s ha megérteni véljük amit közöltek, akkor ezt továbbadva bővíthetjük az emberi tudás és beszéd világát... - ennél merészebbet kutató csak akkor remélhet, ha rögtön Tudományt akar fabrikálni mindebből. Az elemzés azonban aligha lehet a „feltárt” fogalmi „tények” közlése, hiszen a csak részben megismert, töredékeiben megértett jelentéskristályokat előadni, azokat beágyazottságukból kiemelni és egyetemes világnézetek közt tárgyalni nemes produkció lehet ugyan, de találgatásnál aligha érhet többet (Geertz 1997:727-730). Az „objektív” tudás is lehet művi, viszont a „verifikáció” erős túlzás a puha tudományokban: a kutató épp azt kell hogy tisztázza, mi történik a szokatlan cselekedetekben. Az aprólékosan („sűrűn” leírt tapasztalatok tömegére épülő tudományos képzelet adja a kutatás értékét, a tudás koherenciáját. Így a leírás mások által is használható lesz majd, ha az antropológus munkája a társadalmi jelentésgörbe kinyomozásából és megfigyelhető formában történő rögzítéséből áll. Az antropológus „adata” nem több és nem kevesebb „eredmény”, hanem egy újabb világgal többhöz segít, amelyről így hallunk. Egy másik világ üzenete, melyből további értelmezések táplálkozhatnak, s például aktualitást, konkrét tartalmat adhatnak azoknak a „gigantikus fogalmaknak”, amilyenek a „modernizáció”, „legitimáció”, „integráció”, „konfliktus”, „struktúra”, hogy azután nem csupán róluk gondolkozzunk, hanem velük is (Geertz u.o. 734).

A mikroszkopikus nagyságú jelenségekre irányított politikai antropológiai figyelem segíthet fölismereni, hogy politikai és társadalmi cselekedeteink önmagukat is értelmezik, kölcsönhatásban is állnak, átmeneteket is alkotnak egyszerűbb és komplexebb jelentéstermek között, s néha analógiákkal is szolgálnak. McIver Weatherford, amerikai antropológus, mint a szenátusi szakmai tanácsadó testület tagja, megfigyelte a Capitolium magasában zajló politikai küzdelmeket, összehasonlítva azokat a törzsi szinten folyó hatalommegosztási gyakorlattal: kötete (*Tribes on the Hill*, 1981) kicsit poénosan, de igen finom iróniával fricskázza meg a világ első nagyhatalmának törzsi jellegű szervezettségét... S aki a kortárs politológiai elemzések korporatizmus-problematikájában nem látja meg a évszázadunk „tribalizációs” átformálódását, az esetleg már szükségtelenül belemerevedett a „tudományos” magaslatozon kínáló egyértelműségekre...

Márpedig a politikai antropológia talán legfőképpen a sokértelműségek kedvelője.

Hivatkozott irodalom

Abélès, Marc *Anthropologie de l'État*. Armand Colin, Paris, 1990. /Kiadás alatt magyarul is/.

Anderson, Benedict *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London, 1983.

Apter, David E. (ed.) *Ideology and Discontent*. Free Press, New York, 1964.

- Aronoff, Myron J. (ed.) *Ideology and Politics, Political Anthropology I-II*. Transaction, New Brunswick, 1980.
- Bailey, Frederick George *Tribe, Caste and Nation*. Manchester, 1960.
- Bailey, Frederick George *Decisions by Consensus in Councils and Committees*. In: *Political Systems and Distribution of Power*. London, 1965.
- Bailey, Frederick George *Stratagems and Spoils*. Oxford, 1969. (illetve franciául: 1971. Les règles du jeu politique. Paris.)
- Balandier, Georges *Athropologie politique*. P.U.F., Paris, 1967. és *Political Anthropology*. Penguin Books, 1972.
- Banton, Michael (ed.) *Political Systems and the Distribution of Power*. Tavistock, London, 1965.
- Barth, Fredrik *Political Leadership among Swat Pathans*. Athlone, London, 1959.
- Bohannan, L. Political aspects of Tiv social organisation. In Middleton, J. - Tait, D. (eds.) *Tribes without rulers*. London, 1958.
- Clastres, Pierre Echange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne. =*L'Homme*, vol. 3. no. 1, 1962.
- Clastres, Pierre *La société contre l'Etat*. Editions de Minuit. Paris, 1974.
- Clastres, Pierre *Recherches d'anthropologie politique*. Le Seuil, Paris, 1980.
- Cohen, R. - Service, E. (eds.) *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1978.
- Cohen, R. Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage? In: Lipset, S. M. (ed.) *Politics and Political Sciences*. Oxford University Press, New York, 1969.
- Easton, David Political Anthropology. In: Siegel, B.J. ed. *Biennial Review of Anthropology*, 1958:210-262.
- Easton, David *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*. A. Knopf Inc., New York, 1953.
- Edelman, Murray *The Symbolic Uses of Politics*. University of Illinois Press, Urbana, 1964.
- Fortes, Meyer - Evans-Pritchard, Edward Evan (eds.) *African Political Sytems*. Oxford University Press, London, 1940. (Ugyanez franciául: Systèmes politiques africaines. Paris, 1964.)
- Geertz, Clifford A sűrű leírás. In: *Az értelmezés hatalma*. Századvég-Osiris, Budapest, (1994). Valamint In Bohannan, P. - Glazer, M. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 1997:716-736.
- A.Gergely András *Politikai antropológia*. (Bevezető egy diszciplínához). MTA PTI Etnoregionális munkafüzetek, No. 8. Budapest, 1996.
- Gluckman, Max *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, Cohen and West, 1963.
- Gluckman, Max *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Blacwell, Oxford, 1965.
- Gluckman, Max *The Ideas in Barotse Jurisprudence*. Manchester University Press, Manchester, 1965.
- Gluckman, Max *The Judicial Process among the Barotse*. Manchester University Press, Manchester, 1973.
- Gombár Csaba A politikai antropológiáról. In: *Egy állampolgár gondolatai*. Kossuth, 1984:215-229.
- Hoebel, E. Adamson - Llewellyn, Karl *The Cheyenne Way*. University of Oklahoma Press, Norman, 1941.
- Hoebel, E. Adamson *The Law in Primitive Man*. Cambridge, Harvard University Press, 1964.

- Hoebel, E. Adamson *The Political Organisation and Law-Ways of the Comanche Indians*. American Anthropological Association, Memoir 54, 1940.
- Kertzer, David I. *Ritual, Politics and Power*. Yale University Press, New Haven, 1988.
- Kessler, C. S. *Islam and Politics in a Malay State*. Cornell University Press, Ithaca, 1978.
- Kuper, Hilda *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*. Oxford University Press, London, 1947.
- Kuper, Hilda *The Swazi: A South African Kingdom*. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1986.
- Lasswell, H. D. *Who Gets, What, When, How?* Whittlesey House, New York - London, 1936.
- Leach, Edmund *Political Systems of Highland Burma*. Beacon, Boston, 1954.
- Lewellen, Ted C. *Political Anthropology. An Introduction*. Massachusetts, Bergin and Garvey, 1983.
- Mair, Lucy *Primitive Government*. Penguin, Baltimore, 1966.
- Malinowsky, Bronislaw *Baloma. Válogatott írások*. Gondolat, Budapest, 1972.
- Morton, Fried *The Evolution of Political Society*. Random House, New York, 1967.
- Newman, Katherine S. *Law and Economic Organisation: A Comparative Study of Pre-Industrial Societies*. Cambridge, University Press, 1983.
- Nieburg, H. L. *Culture Storm: Politics and the Ritual Order*. St. Martin Press, New York, 1973.
- Peoples, James - Bailey, Garrick *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*. West Publishing Company, St. Paul-New York, 1988.
- Service, Elman *Origins of State and Civilization: The Processes of Cultural Evolution*. New York, W.W. Norton, 1975.
- Service, Elman *Primitive Social Organisation: An Evolutionary Perspective*. Random House, New York, 1966.
- Walzer, Michael *On the role of symbolism in political thought*. =Political Science Quarterly, 1967:194.
- Weatherford, J. McIver *Tribes on the Hill*. New York, Rawson, Wade, 1981.
- Willenz, Sean (ed.) *Rites of Power*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985.
- Winckler, E.-A. *Political Anthropology*. In: Siegel, B.-J. (ed) Biennial Review of Anthropology. Stanford, 1970.
- Zentai Violetta *Politikai antropológia*. Osiris, Szemeszter sorozat, Budapest, 1997.

További ajánlott irodalom

- Balandier, Georges *Le détour. Pouvoir et modernité*. Paris, Fayard, 1985.
- Banton, Michael (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Tavistock, London, 1965.
- Beals, A. - Siegel, B. *Divisiveness and social conflict: an anthropological approach*. Stanford, 1966.
- Beer, W. R. The Social Class of Ethnic Activists in Contemporary France. In: Esman (ed.) *Ethnic Conflict in the Western World*. Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977.
- Bloch, Marc *Ritual, History and Power*. London, The Athlone Press, 1989.
- Bourdieu, Pierre 1981. La représentation politique. *Éléments pour une théorie du champ politique*. =*Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36-37, 3-24.
- Bourdieu, Pierre 1985 Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez. =*Szociológiai Figyelő*, 1:7-22.

- Claessen H.J.M. *The Study of the State*. Mouton, La Haye, 1981.
- Claverie, E. 1989. Anthropologie politique et sociétés contemporaines. In.: M. Segalen, ed. *L'Autre et le semblable*. Paris, Presse du CNRS, 89-103.
- Cohen, Abner 1979 Political symbolism. *Annual Review of Anthropology*, 8.: 87-113.
- Cohen, Ralph - Middleton, J. (eds.) *Comparative Political Systems: Studies in the Politics of Pre-industrial Societies*. University of Texas Press, Austin, 1967.
- Colson, E. *Tradition and contract*. London, Heineman, 1975.
- Dahrendorf, Ralf 1988 *A modern társadalmi konfliktus*. Gondolat, Budapest.
- Daun, Ake 1988 „Svédség”, mint akadály a kultúrák közötti érintkezésben. In: Hofer T. - Niedermüller P. szerk. *Nemzeti kultúrák...*, 107-144. p.
- Descola, Philippe - Lenclud, Gérard - Severi, Carlo - Taylor, Christine 1993 *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég-Osiris, Budapest.
- Douglas, Mary *Purity and Danger*. Praeger, New York, 1966.
- Dumont, Louis *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997.
- Easton, David *A Framework for Political Analysis*. New Jersey, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.
- Edelman, Murray *Constructing the political spectacle*. Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
- Eisenstadt, S.-N. Primitive Political Systems. In: Siegel, B.-J. (ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford, 1959:210-262.
- Eisenstadt, S.-N. Primitive Political Systems: a preliminary comparative Analysis. In: *American Anthropologist*, vol. 61. 1959:200-222.
- Engels, Friedrich 1877. *Anti Dühring*, [valamint] *A család és a magántulajdon és az állam eredete...* Kossuth, Budapest, több kiadásban.
- Erlich, Stanislaw - Wootton, Graham *Three Faces of Pluralism. Political, Ethnic and Religious*. Gower, London, 1980:103-189.
- Evans-Pritchard, Edvard Evan *Essay in Social Anthropology*. London, Faber & Faber, 1962.
- Evans-Pritchard, Edvard Evan *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press, 1940.
- Fortes, Meyer *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London, Oxford University Press, 1945.
- Fried, M. H. *The Evolution of Political Society*. New York, Random House, 1967.
- Geertz, Clifford *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic, 1983.
- Geertz, Clifford A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. In: *Kultúra és Közösség*, 1988/4: 67-75.
- Girardet, R. *Mythes et Mythologies politiques*. Paris, Le Seuil, 1986.
- Hagyomány és hagyományalkotás*. Tanulmánygyűjtemény. (Szerk. Hofer T. - Niedermüller P.) MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarorsággkutató Csoport, Budapest, 1987.
- Hobsbawm, Eric Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870-1914. In: Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.) *Hagyomány és hagyományalkotás...* 1987:127-197.
- Hobsbawm, Eric *Primitív lázadók*. Kossuth, Budapest, 1974.
- Hofer Tamás - Niedermüller Péter (szerk.) *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarorsággkutató Csoport, 1988.

Hoppál Mihály - Niedermüller Péter (szerk.) *Jelképek - kommunikáció - társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből.* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1983.

Keesing, Roger M. Structures of inequality. In: *Cultural Anthropology a contemporary Perspective.* Holt & Co. New York. 1971:330-385.

Krader, L. *Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads.* Mouton, The Hague, 1963.

Laitin, David *Hegemony and Culture.* Chicago University Press, Chicago, 1986.

Lévi-Strauss, Claude *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a primitive Tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso.* Academy of New York, series 2, 7. no. 1. 1944:16-32.

Lewis, Oscar *Anthropological Essays.* Random House, New York, 1970. Részlet magyarul: A szegénység kultúrája. =*Kultúra és Közösség*, 1988/4:94-105.

Lowie, R. H. *Traité de sociologie primitive.* Payot, Paris (Első kiadás: 1920).

Lowie, R. H. *The Origin of the State.* New York, Russell & Russell, 1927).

Mackenzie, W.J.M. *Political Identity.* Penguin Books, London, 1978.

Maine, Henry Sumner *Ancient Law.* London, Oxford University Press 1861. (Magyarul: Az ősi jog. Gondolat K., Budapest, 1988.)

Marcuse, Herbert A politikai univerzum bezárulása. In: *Az egydimenziós ember.* Kossuth, Budapest, 1990:41-77.

Meggitt, Mervyn J. *Blood Is Their Argument: Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highland.* Mayfield, Palo Alto, 1977.

Middleton, J. - Tait, D. (eds.) *Tribes without Rulers.* London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

Morgan L.H. *Az ősi társadalom.* Gondolat, Budapest, 1961.

Nadel, S.-F. *Black Byzantium.* London, 1942.

Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben. (Szerk.) Hofer T. - Niedermüller P. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarságkutató Csoport, Budapest, 1988.

Pouillon, J. (ed.) *Etudes d'anthropologie politique.* =*L'Homme*, XIII 1973/1-2.

Rivière, Claude *Les liturgies politiques.* P.U.F., Paris, 1988.

Rivière, Claude *Anthropologie politique.* Nathan, Paris, 1998.

Seaton, S. Lee - Claessen, Henri J. M. (eds.) *Political Anthropology: The State of the Art.* Mouton, The Hague, 1979.

Service, Elman - Sahlins, Marshal D. - Wolf, Eric R. *Vadászok, törzsek, parasztok.* Kossuth, Budapest, 1973.

Southall, A. A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: *Political Systems and the Distribution of Power.* A.S.A. Monographs, no. 2. London, 1965.

Swartz, M. - Turner, V. - Tuden, A. (eds.) *Political Anthropology.* Chicago, Aldine, 1966.

Terray, Emmanuel 1969. Le marxisme devant les sociétés „primitives”: deux études. Maspero, Paris.

Turner, Victor *The Forest of Symbols.* Cornell University Press, Ithaca, 1967.

Walzer, M. - Kantowicz, E. - Higham, J. - Harrington, M. *The Politics of Ethnicity.* Harvard University Press, 1982.

Willis, Roy (ed.) *The Interpretation of Symbolism.* Wiley, New York, 1975.

A Jászság kulturális antropológiai megértése

/Egy kutatás előzetes vázlata/

Talányba foglalt a cím, hiszen a Jászság kutatása évszázados hagyományra tekint vissza, a megértés pedig mindig is a megismerésre vállalkozó intellektusától függő, a kutatott környezet válaszaitól nagymértékben meghatározott jelenség lehet csupán... Miért lehet akkor megfogalmazni ilyen bizonytalankodó dolgozattípus címet, s mit takarhat a címbe rejtett „kulturális antropológiai” jelzős szerkezet...?

Az alábbi írásban egy hosszabb távra tervezett, sokszereplős kutatás alapvonalait foglalom össze. Nyilvánvalóan nem térhetek ki minden részletre, sem a kutatás (eleddig csupán tervezett, még meg nem valósult) programjának teljes körű ismertetésére, hiszen maga a *megismerési folyamat* nem pusztán elhatározások, kutatási-pénzügyi feltételek, érvényes vagy haszontalan meglátások hosszú sorától függ, hanem magának a Jászságnak lehetséges válaszaitól, *részvételi szándékától* is legalább annyira. Korlátoz továbbá a terjedelem illendő megszabása, s egyelőre a rendelkezésre álló ismeretanyag éppúgy. Amit mégis (a kutatás kezdeti fázisait tekintve nem túl nagy ismeretanyag birtokában) megfogalmazhatok, az néhány vázlatpontban a következő:

- a regionalizálódás korát éljük, szétesnek a földrésznyi nagy egységek, szétmállanak a hidegháborús évtizedek légkörében formált birodalom-méretű egységek, s párhuzamosan szétesnek a száz-százötven éve konstruált nemzetállami nagy egységek is. Minimalizálódnak a politikai irányítás demokratikus berendezkedéséből származó érdekterek, s ezzel párhuzamosan megjelennek az alulról szerveződő területi egységek - nevezzük most *régióknak* őket -, amelyek egyre intenzívebben helyet kérnek, módot követelnek a politikai döntéshozatali vagy beleszólási platformokon. A kutatás egyik alapkérdése éppen az lesz, hogy a regionális egységek kialakítása milyen módon megy végbe, mit kérnek a régiók és mit enged a politika, továbbá miként alakul kettejük érdekkapcsolata, megegyezési lehetősége, új „társadalmi szerződése”;

- a magyarországi politikai rendszerváltoztatás egyik kétségtelenül elismerendő sikertartománya a túlcentralizáltan működő pártállami rendszer decentralizálása, a politikai érdekképviseleti rendszer demokratikus beleszólási és vélemény-nyilvánítási alapon lehetséges átalakítása volt. Kérdés maradt azonban, hogy a lokalitás, a helyi önkormányzati és civil-társadalmi érdektérben keletkezett-e (vagy maradt-e korábbról) olyan szándék, amely képes a politikai huzivoni legitim (vagyis elfogadott, társadalmi tömegek által szívesen és önként támogatott) rendszerében elfogadható önmegfogalmazásra (*politikai reprezentálódásra* - ami nem azonos mondjuk a jász ünnepek, jeles napok szervezésével, vagy jászsági szimbólumok újratermelésével), s ezt a politikai reprezentációt hogyan tudja fogadni, megérteni a helyi, megyei, regionális, tájegységi vagy országos politikai erők mérvadó többsége, illetve hogyan kívánja alakítani mindezt magának a Jász régiónak érdekelt lakossága;

- a politikai-hatalmi rendszerváltás, ha fontos és visszafordíthatatlan folyamatok le is játszódtak a politikai hatalom csúcsán és az államgépezet működésében, nem terjedt ki szükségképpen a társadalom minden szférájára, így óhatatlanul megmaradtak politikai szereplők, akik az előző rendszerben is befolyásosak voltak, ma is azok még, csupán környezetük alakult át valamiképp, s a kérdés éppen az lenne, milyen új alkufolyamatok zajlanak ma ebben a *regionális térben*, kik a főbb folyamatok *szereplői*, mely érdekek érvényesül-

hetnek a politikai színtér mellett legalább olyan fontos gazdasági, munkaerőpiaci, fejlesztési, ökológiai vagy kulturális (oktatási, tudományos, szellemi és mentális) térségben;

- mindezen folyamatok részben (vagy olykor talán egészben is) beleillenek abba a kérdéskörbe, amit a Jászság regionális identitásának nevezhetünk. Az identitás kategóriája könyvtárnyi irodalommal bír, ebből szükségképpen válogatni kell aszerint, amit a térségre érvényesen meg lehet fogalmazni, s aszerint, amit a jászsági lakosság önmagáról is megfogalmaz. Egyszóval nem pusztán arról van szó, hogy a Jászság határai közigazgatási szempontból hol húzódnak, hogy minden jász népességet magába foglaló település a Jászsághoz tartozik-e, s tartoznak-e ide nem-jászok-lakta községek is. Hanem inkább azt lenne fontos belátnunk, miként formálódik, „revitalizálódik”, kel életre vagy erősödik meg a *jász hovátartozástudat*, s erre hogyan reagál a nem-jász népesség, illetve hogyan képes ez az identitás „jászságiként” megjelenni ott, ahol a „felső-örségi”, „keleti palóc”, „kiskun” vagy „bereg” identitásnak is elbizonytalanodott a maga-megmutató képessége;

- egészen egyértelműen kimondható tehát, hogy a *jász identitás* kutatásáról van szó, ami annyival azonban bonyolultabb, hogy ez a térségi-tájégségi öntudat bizony eléggé lehanyagolt az elmúlt száz esztendőben, így ma inkább csak *újraéledéséről* beszélhetünk, ami korántsem rossz dolog a térség számára, de igen problematikus a szociológiai vagy politikai értelemben felfogott kisebbségi kérdések, kisebbségi önkormányzati feltételek, kisebbségjogi körülmények szempontjából. Ugyanis a magyar demokratizálódási folyamatban a rendszerváltás-kori politika már első fél évtizedében megteremtette a hazai kisebbség számára az igazgatási önállóság és szuverenitás bizonyos formáit, de a politikai-kulturális különjogok újraelosztásakor elsősorban a hazai (volt) „nemzetiségek” kaptak kisebbségi státuszt, ám olyan történeti-kulturális értelemben az „alpnépességhez” tartozó etnikai csoportkultúrák, amilyenek például a kunok, palócok, zsidók voltak, nem kaphattak kisebbségi besorolást, mert (önminősítésük, hiányzó politikai reprezentációjuk vagy gyenge érdekelmutató képességük okán) a jelenkori etnopolitikai és történeti erőegyensúly alapján „már asszimilálódtak”, beolvadtak vagy egyszerűen csak „néprajzi csoportnak” minősültek. Szinte példaértékű, hogy a Trianon utáni magyar nemzetfelfogást és a 19. századi nemzetformáló igazgatáspolitikai döntéseket megelőző történeti korban még köztudottan egzisztáló, az akkori időkben népességszám szerint sem elhanyagolható kunokat és jászokat egyetlen későbbi időszakban sem vették kisebbségszámba, s megmaradt tájegységi identitásukat a szocializmus uniformizáló szellemisége ugyancsak eltörölni kívánta. Egyszóval alapvető kérdés lett kutatásunk számára is, mi maradt a jász identitásból, s hogyan épül, omlik, fejlődik, mállik szét vagy erősödik e térség mint „*identitásrégió*”;

- a kisebbségjogi vagy önállósági biztosítékok rendkívüli módon fontossá válnak korunkban, különösen abban az időszakban, mikor a nemzetközi (globális?) politikai tendenciák újabb, sosemvolt nagy egységek, „új egyesült államok” kialakításában mesterkednek (véltetően a muzulmán országok, az indonéziai térség, Európa mindenképpen nagytérségi, földrésznyi politikai egységbe szerveződik majd), vagyis a (nagy)régiók évszázada következik el, s egyáltalán nem lesz másodlagos kérdés, hogy egy-egy kultúrán belül milyen (al)régiók nevezik meg magukat a létrejövő nagy egység elemeiként. Tehát alig egy-két évtized múlva etnikai-kulturális zónák, helyi tudás és lokális társadalmi tartalmak versenyében dől majd el, mire juthat a határok fölött vagy a határokon belül kialakított regionális önérvényesítés, s hogyan fér meg egymás mellett a Duna-Tisza-Maros régió, a Kárpát-Európa Régió, a Felvidék/Alföld/Dunántúl tájegységi felosztás, melyek mindegyikébe forma szerint beleillik a Jászság is, de ha önállóságát addig kivívja vagy gazdasági-kulturális-idegenforgalmi karakterét megformálja, akkor önállóan is tárgyalóasztalhoz ülhet... Egyszerűbbre fordítva a szót: kérdés lehet a közeljövőben, milyen képet alkot magának a Jászság az európai

egységesülésről és az Unió a Jászságról, hogyan lesznek képesek az etnikai-regionális karakterjegyeket összehangolni, s kiknek kell(ene) ebben főszerepet játszania.

A jász identitás kutatásának lehetőségéről

Az elvégzendő kutatási feladat nem egyszempontú elemzést kíván, hanem interdiszciplinárisat, s nem egyetlen időpillanatra koncentrálót, hanem történeti és jelenkortörténeti dimenzióban egyaránt releváns válasz keresését igényli. *A Jászság kutatása és a jász identitás erősödésének jelentése a mai társadalmi-kulturális, kisebbségi-politikai érdektérben - ez a kutatás alapkérdése.* A kutatás eredményeiből rövid távon csupán kevés összegzés várható, annyi azonban mindenképpen, amennyi az MTA Politikai Tudományok Intézetében működő Etnoregionális Kutatóközpont segítségével, az ELTE Bölcsészkar kulturális antropológus hallgatói segítségével, valamint a jászberényi főiskola Antropológiai Műhelye koordinálásában mégiscsak lehetővé tenne olyan felismeréseket, amelyekre talán magának a Jászságnak is szüksége volna. Még alig kezdődött meg a jászsági identitás megértését célzó egyik témakutatásunk, máris kutatási támogatást kaptunk a Magyar Tudományos Akadémia Kisebbségkutató Műhelyétől, amelynek most folyó kutatásaihoz egy jellegzetes táji-történeti csoport (vagy regionális identitásképlet) megvilágítását tenné hozzá a mi nézőpontunk.

A kutatások - merthogy lényegében több kutatócsoport, több helyszín, több módszertani elgondolás, és utóbb összehangolható, de a megismerési szakaszban még igencsak egyéni felfogásmód kialakításáról van szó itt - első szinten aligha kezdődhetnek mással, mint a Jászságra vonatkozó szakirodalom gyűjtésével, szakmai konzultációkkal, helyi kutatók és adatbázisok feltárásával. Egy második szinten immár ezekre épülne a Jászságban is elfogadhatónak található, relevánsnak tetsző kérdések megvitatása, majd harmadik menetben a megismert jelenségek részleges közreadása (adott esetben a *Jászkunság* hasábjain vagy az *Évkönyv* köteteiben), s újbóli kérdésfeltevések megválaszolása a jászságiak által, akik a legtöbb kutatóhoz képest is közelebb vannak saját régiójukhoz, mint a „jöttmentek”, akik bármily mélyen megmerítkeznek is a jász világban, azt aligha érthetik meg a helyi társadalmak segítségével nélkül. Mindezt utóbb a kutatást záró tanulmány elkészítése és a források, háttérelmezések, adatbázisok megjelentetése egészítheti ki, s amire az érdekelt közösségeknek ez jó lesz, arra bizonyosan fel is használhatják tapasztalatainkat. Nem ígérhetünk persze „alkalmazott kutatást” a szó szűkebb értelmében, tehát szinte bizonyos, hogy nem fogjuk tudni (és nem is akarjuk) „tudományosan előírni”, miként lehetne Jákóhalma népe „még jászbab” vagy Berény polgárosodó lakossága még lokálpatriótább... Amit ígérhetünk, az aligha több, mint a jól ismert jászsági tudományos ismeretek mellett egy újabb, friss szemlélettel kiegészített, nézőpontváltással komplexebbé tett értelmezés összefoglalása. S jól tudjuk, számos ilyen van már, nem is óhajtjuk „felülmúlni” a helytörténeti kiadványok, helyi sajtópublikációk, folyóirat- és évkönyv-cikkek, múzeumi sorozatok, könyvtári feltárások és adatbázisok tiszteletre méltó tömegét. Igen sokra értékeljük Dr. Szabó László, Dr. Kiss József, Dr. Pethő László vagy Dr. Bánkiné Molnár Erzsébet, a Jász Múzeum és Dr. Bathó Edit, továbbá Pálóczi Horvát Attila, Fodor István és Juhász Antal professzorok tevékenységét, hiszen nélkülük elindulni sem tudnánk a magunk választotta témakörök mai kutatásában. Már nem is beszélek Fodor Ferenc alapművéről és számos (korábban számomra a kunok kutatásában is kulcsfontosságúvá vált) fundamentális történeti forrásról. Kutatási kérdéseinket természetesen kiegészítjük a néprajzi, helytörténeti, demográfiai, szociológiai, gazdasági-regionális, etno/kulturális, közismereti szakirodalomból is - hogy mást ne említsek, például a Népművelési és Művelődéskutató intézetek által a nyolcvanas években indított kutatótáborok anyagát is szeretnénk érdemben feldolgozni. Fontosak számunkra az ismert források, de

éppoly fontosak, ha nem meghatározóak például azok, amelyek nem a kívülről jött kutatók kérdéseit és válaszait tükrözik, hanem éppen a *jászságiak számára becses* források, büszkeségek, reprezentatív kiadványok, ide értve az idegenforgalmi piacra szánt csecsebecsétől a települési monográfiáktól, tisztázatlan vitáktól a berényi főiskolai szakdolgozatokig. Szeretnénk tisztán látni, hogy mit kutattak, kik és kinek a Jászságról ...régen, és mit kutatnak ma... Hol a helye a jászoknak a néprajzosok, történészek, szociológusok szerint? S hol lenne/lehetne a helyük a jászok szerint? Melyek a tisztázatlan kérdések, melyek az elemzettnek nevezhető problémák és hogyan jelennek meg például a „Jászkunság” folyóirat, az „Alföld”, a „Forrás” évfolyamaiban, hogyan formálódik át az érdeklődés az elmúlt fél évszázadban...? Mit nem kutattak és miért nem...?

A kutatás tehát több szempontból is az interdiszciplinaritás felől közeledik a megismerendő területhez. Több tudományág tudásanyagát használja, s több diszciplína kérdései közt keresi az érvényes kérdéseket, amelyekre a választ ugyancsak tudományközi nézőpontból kívánja megadni. Ezt a tudományközi nézőpontot a kutatók közötti közmegegyezés alapján *kulturális antropológiainak* fogjuk nevezni. Némi magyarázatra szorul, mit is jelentene ez, s lévén szó helyét kereső, elismerésért küzdő, alighogy intézményesült diszciplínáról, bizonyosan érdemes néhány szóval megvilágítani, miben is állna mássága és „újdomsága” e feltárásmódnak. Sajnos, nem szöhetem szavaimba a kulturális antropológia megismerő és megértő szerepének, technikáinak, tudománytörténetének fontosabb vezérfonalait sem, így - vállalva a leegyszerűsítéssel együtt járó félreérthetőséget - inkább példával illusztrálom, mi módon gondolkodik „másképpen” ugyanarról a társadalomról az antropológia, mint a rokon tudományterületek.

Szakmabéli kutatóról, egyetemi oktatóról lévén szó, mellőzöm a nevet, de idézni fogom a szemléletmódot az alábbi példában. Egykori antropológus hallgatónk, ma már önálló kutató készített egyszer módszertani ismertetőt az antropológusok „terepmunkán gyűjtött információit feltáró” rendszerről, olyasfajta nyilvántartási módról, amely többdimenziós komparatív skálázást és hipertext-feldolgozási analízist tesz lehetővé, színes táblázatokba foglalt számadat-sorokat tár fel és olyan látványos, amilyen csak lehet... Mindössze egyetlen jelenség hiányzott a szociológiai, helytörténeti, gazdaságtudományi, intézményrendszeri kontextusokat színes és szélesvásznú produkcióban kínáló elemzésből: *az ember*. Az élő, problémákkal küzdő, megélni próbáló, kapcsolatokat szövögető és maga is ezek közt vergődő ember.

Mármost az világos, hogy minél „objektíváltabb” és „operacionalizáltabb” egy feltárás, minél „hitelesebb” az ember különböző dimenzióinak megmutatása, minél távolságtartóbb az egész megismerési mód, annál „produktívabb” a kutatás, annál látványosabbak az „eredmények”. S az is kétségtelen, hogy minden kapcsolat, amelyben „adatközlő” és információt regisztráló a két szereplő, ott a kérdező, az ismeretlennel ismerkedő meghatározott lesz a válaszadó által, a megismerési folyamatban a kutató és kutatott viszonya által kölcsönösen kialakított tudás eddig attól függ majd, mennyi őszinteség fért az alkalmi kapcsolatba, mennyi bizalom kerülhetett a találkozásba, s miként értelmezi mindezt a kutató akkor, amikor magára marad „adataival”.

Márpedig a kulturális antropológia éppen ebben a fázisban kap igazi jelentőséget. A megismerési folyamatban kétségtelenül használnia kell előzetes ismereteit minden kutatónak, be kell gyűjtenie mások tudását is, föl kell halmoznia mindazt, amiről a „terep” már korábban is árulkodott - de ezeket követően alázattal kell az élet helyi formáiban megmerülnie, nyitottan kell a tudható dolgokat megismernie, összegezve kell látnia régi és mai, helyi és távolságtartó tudást, s előnyben kell részesítenie mindazt, amit a helyiektől ő maga gyűjtött, jól tudva, mennyi volt a beszélgetésekben a lehetséges őszinteség, mennyi a színjáték, mennyi a

tapogatózás és mennyi a tévedés vagy torzítás, melyet az épített a kapcsolatba, hogy a kutató nem helyi, nem jön soha előzetes ismeretek (és olykor előképek, „tudások”, előítéletek, elfogultságok) nélkül, s könnyedén elfogadtatható vele bármely nézet mint „helyi tudás”... Vagyis akkor, midőn a történeti, néprajzi leírás és a megismerés mechanizmusai szorosan összefüggeni látszanak (a terepmunka során kiderül ezek jelentősége, s ezért is van kiemelt rangja a szaktudományban), akkor a „résztevéő megfigyelés” segítségével igazolhatóvá válik némely dolog, félreértésnek minősül egy sor másik dolog, de ezek szimpla velejárói a kutatásnak, melyet éppen ezért a megismert vélemények, értelmezések (egyszóval: „szövegek”) újra-értelmezésével kell teljessé tennie. Az ilyen leírások készítésének nehézségeit inkább a terepmunka, semmint a tanulmányírás problematikusságában látják az antropológusok (véli Clifford Geertz, korunk egyik legjelesebb szakkutatója). Ha megfigyelő és a megfigyelt közötti kapcsolat (viszony) sikeres, akkor a „szerző” és a „szöveg”, vagyis a kutató és a tudás kapcsolata, az utóbb elkészülő szerzői mű figyelemreméltó lesz. Ha csak „adatsorokat” rendez táblázatokba, akkor kipotyog belőle az élő ember, ha pedig csak elfogultságait közli, akkor tápot ad a tévedésekre.

Az a kutató, aki javarészt tapasztalata alapján ír elemzést, kiteszi magát annak, hogy félreért helyzeteket, s még nehezebben tudja utólag korrigálni tévedéseit: mire elkészül a művével, változik a helyszín, változnak a szereplők, a konfliktusok, az erőviszonyok, a kultúra használóinak egész köre; ebből következően a kutató talán már öt perc múlva, hogy terepét elhagyta, „azzal vádolható, hogy érzéketlen, az embereket tárgyakként kezeli, hogy csak a hangokat hallja, de nem a zenét, és természetesen azzal, hogy etnocentrikus. Ahogy az intuíciónja hagyatkozó szerző is lehet impresszionista, aki az embereket bábuként kezeli, aki nem létező zenét hall, és természetesen szintén etnocentrikus” (Geertz 1994).

Egyszóval maga a terepmunka, a megismerés mélysége, a megértés bátorsága és teljessége eleve sem kínál többet, mint „fordítási” lehetőséget. Miközben interjúkat készít, szövegeket elemez, folyamatokra figyel: lefordítja magának a jelenségeket a saját értelmezési tartománya számára; majd a gyűjtött anyagot otthoni környezetében még egyszer „lefordítja” a tudományos közösség nyelvére, így interpretációja nemcsak kettős, de kétszeres torzítást is elszenvedhet. Ezért kell a helyiekkel kapcsolatot őriznie, oda ismereteit visszavinnie, tapasztalatait megosztania azokkal, akiktől ismereteit gyűjtötte. Sosem fog teljesen egyezni a véleményük, de ha megpróbálnak közeledni egymáshoz, akkor legalább túl nagyot nem tévedhetnek.

Amikor tehát a Jászság és a jász identitástudat kutatásáról gondolkodunk, be kell vallanunk előzetesen is magunknak, hogy nincs specifikusan „antropológiai terepmunka-módszertan”, hanem kölcsönvett módszerek, követett és megújított eljárások vannak, érvényes kérdések és rossz hipotézisek, nyitottság és érzékenység, sűrű leírás és adekvát interpretáció. Étikus és/vagy émikus (azaz: fonetikus = alaki, illetve fonémikus = tartalmi, lényegi, mélységi) megközelítés egyaránt lehetséges. Belülről kifelé nézés, kitekintés, avagy távolról-kívülről ráközelítés, belemélyedés - mindkettő létjoga egyformán vitatott és elfogadott. Annyi egyelőre a bizonyosság, hogy a „Jász világot” egyfajta teljesség gyanánt kell értelmeznünk, talán komplexebbül, mint a történészek, emberközelibben, mint a néprajzosok vagy szokáskutatók, s szélesebb horizonton, mint a humánföldrajz vagy a gazdaságpolitikai hálóelemzések. Kérdéseinket tehát ezen az alapon is fogalmazzuk meg - s még korántsem végleges formában, hiszen minden egyes helyi interjú, mélyebb beszélgetés, minden reflexió további kérdésköröket gördíthet elő, melyekre újabb válaszlehetőségek vagy értelmezési felületek kínálkoznak majd.

„Ha így kezdik, sosem fogják befejezni...!” - mondhatja bárki, akit kutatásunkból nem maga az ismeretszerzés folyamata, hanem a végeredmény érdekel. Nos, valóban megesik, hogy egy kutatásnak hosszú időn keresztül alig van látható végeredménye, „haszna”. Persze törekedni fogunk a mielőbbi zárótanulmányra, de az is bizonyos, hogy olyan témát választottunk, amelyet - önmagunknak és a térségnek is őszintén bevallva - évtizedekig lehet „vizsgálgatni” látható eredmény nélkül. Szeretnénk ezt elkerülni, s miként ez az „előzetes” is mutatja, meg fogunk próbálni nyíltan építeni arra, hogy közös érdekünk a Jászságról mindenfélét megtudni és megérteni, amit eddig a kutatók nem, vagy csak más összefüggések közt hoztak nyilvánosságra. Lesznek időközi kutatási anyagaink, publikációink is, melyek „tesztelni” lesznek hivatottak magát a kutatási és megértési folyamatot, s lehetőséget adnak majd a jászságiak hozzászólására is. Lesznek nyilvános találkozók, melyeken beszámolunk némely meglátásunkról, s szeretnénk a jászsági települések polgármesterei révén több kutatási témát is összekapcsolni olyan fórumok kialakításával, amelyek a „párbeszédre” épülnek majd, s nem a „nagy okos” kutatók kinyilatkoztatásaira. Szeretnénk továbbá számos helyi forrásanyagot feltárni, megismerni, sőt megjelentetni is, amennyiben erre módot kapunk. Megpróbáljuk mindvégig szem előtt tartani, hogy a Jászság népe tisztel meg bennünket azzal, hogy segíti kutatásainkat, s ha valakinek „joga” van a kimondható tudás, az értelmezhető viszonyok vagy a „felfedezések” elsődleges megismerésére, az éppen e régió népe... - ezért nyugodtan megkérhetünk mindenkit (már most): ha feledni látszana, hogy kikről, kikért és kiknek készül ez a kutatás, fejtörés vagy óvatoskodás nélkül figyelmeztessenek bennünket...!

A kutatás vállalt témaköreiről

A kutatás (fent megjelölt) kérdései között több olyan is szerepel, melyeknek (titkolt vagy bevallott) célja, hogy „tesztelni”, értelmezni, megérteni próbáljuk a Jászság tegnapi és mai, mai és holnapi fejlődésvonalainak, megjelölt tájegységi programjainak, önkormányzati szinten is megjelölt változásirányának vagy a „maga politika” szintjén is megjelenített átalakulásának főbb vonalait. Így egyik megcélzott alapkérdésünk éppen az lesz, hogy a regionális egységek kialakítása milyen módon megy végbe, mit kérnek a régiók és mit enged a politika, továbbá miként alakul kettejük érdekkapcsolata, megegyezési lehetősége, új „társadalmi szerződése”; szeretnénk beszélgetéseket kezdeményezni, interjúkat készíteni, „szövegeket” gyűjteni... - bár az antropológus számára maga az élet mindennapisága is egyfajta szöveg. Mégpedig abban az értelemben, hogy a kutató önálló személyiség, akinek kialakult képe, megvallható véleménye van a *régió mint jelenség* céljáról, hasznáról, jelenlegi és lehetséges állapotairól, s ezt óhatatlanul magával viszi, amikor kutatni indul. „Szerző” módjára viselkedik, amikor nézeteket, felfogásmódokat keres és ismer meg, szerzőként van jelen, amikor minderről tanulmányt készít és tudását írásban is érzékelteti, ami vélhetően legalább ugyanolyan nehéz, mint a személyes ottlét kivitelezése, amihez végül is alig van szüksége többre, mint egy odautazásra és tartósabb ottlétre. Kutató-szerző mivoltában persze rákényszerül, hogy elfogadtassa magát, hogy el tudjon viselni bizonyos mértékű magányosságot, hogy érzékenyen oldja meg a magán-szférába való behatolást és a fizikai kényelmetlenséget; enyhe kiütéseket és megmagyarázhatatlan lázakat; tudni kell elég türelmesnek kell lenni ahhoz, hogy végtelen szénakazlakban láthatatlan tűk után kutassunk. Ráadásul az „ott lenni, itt írni” dichotómiája eleve a helyi érvényű tudásnak átemelése egy univerzálisabb dimenzióba, amelynek végül összhangba kell kerülnie a tudható tudással és a helyiek világképével, a tudós közösség más véleményével és a korábbi tudásminőségekkel is. Az antropológiai kutatás és az antropológiai szakírás ugyanis nem azonos helyszínen zajlik. A kutató beláthatja, felfoghatja a helyi társadalom „józan esztét, mint kulturális rendszert” - a „mély megértés” technikája azonban már nem a helyi tudás része, nem a kutatással szükségképpen együtt járó vállalás, nem is a kutató személyiségének

elemi tartozéka. A „benszülöttek szemszögéből” látni saját magukat, a kutatót és a kutatást is, a „tősgyökeresek” felfogásával nézni a helyi világot és mégis egységben látni a teljes horizontot is - ez a valódi feladat, s ebben a kutatások „anyaga”, célzott tábora, a helyi tudást interpretáló személyiség egész érzékenysége magát az intuíciót és interpretációt teszi át új dimenzióba. Amit itt fontosnak vélek, az a Clifford Geertz által javasolt „sűrű leírás” mint modellértékű megközelítés, és az értelmezések lehetősége, mint a helyi társadalom megközelítésének komplex módja (mellőzve itt a „szubjektív” illetve „objektív” megközelítések vég nélküli vitáját). Ám nehézségeket kétségtelenül okozni fog, hogy mihelyt *a kultúrát és magát az emberi viselkedést* szimbolikus cselekvésnek tekintjük, értelmét veszíti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár e kettő keveréke. Sziklák vagy álmok, helyi vagy globális, ősi vagy modern - mindegyik ebbe a világba tartozik, a kérdés inkább arra vonatkozik, mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén (Geertz, u.o. 177.).

Amikor tehát a Jászság és környezete, a regionális politikák és a helyi esélyek viszonyát próbáljuk megközelíteni, máris el kell rugaszkodnunk a közvetlen helyi tudás és a globális folyamatok, az Alföld (politikai szinteken megrajzolt vagy nemzetközi piacokon „tesztelt”) szerepvállalása és a jászságiak lehetőségei szintjétől. Szeretnénk átlátni, felismerni, hogy a „helyi-ség” értéke miként alakul, hogy az helyi önkormányzatok által koordinált és a lakosok által kezdeményezett programok miként kerülhetnek összhangba, illetve hogy a civiltársadalmi érdektérben kialakult-e az utóbbi tíz esztendőben olyan programosság, amely képes erőteljes önmegfogalmazásra, politikai érdekelmutatásra. Érdekes lehet ebben az, hogy a jászsági települések fölismerték önállóságuk előnyeit és hátrányait, megrendezik jeles évfordulóikat, ünnepnapjaikat, s kialakítják új önértelmezésük jelképeit (zászlókat, címereket, emlékműveket, emlékezési alkalmakat stb.), de izgalmas lenne tudni arról is, miként tudja elfogadni, megérteni vagy „megtűrni” ezt az „önképet” a helyi, megyei, regionális, tájegységi vagy országos politikai erők befolyásosabb köre, illetve hogyan kívánja (s kívánja-e egyáltalán) átalakítani mindezt magának a Jász régiónak érintett lakossága. Ide vehető a politikai hétköznapiak, hivatalos ünnepek mellett az évfordulók, emlékkönyvek, kitüntetések, szoboravatások, közérdekű programok egész kulturális és politikai „fegyvertára”, a közélet alakításának módjai és sikerei, kudarcai és esélyei, s jeles személyiségek elfogadottságának mikéntje, a politikai érdekcsoportok és külső erők küzdelme stb.

A kulturális antropológiai elemzés (és ebben az értelemben a helyi társadalmak megértése is) „jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a leghelyesebb találgatásokból” - írja a szakma koronázatlan atyamestere, Geertz. A leírásnak három jellegzetessége van: értelmező, a társadalmi beszédfolyamatot értelmezi (azaz megpróbálja kiszabadítani esetleges körülményeiből), illetve tanulmányozható formában rögzíti, mikroszkopikus folyamatokra is felfigyel. A leírás során éppúgy nagybetűs realitásokkal kerülünk szembe, mint a nagy politológiai, szociológiai, média- és gazdaság-elemzésekben: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Presztízs a fő témák, amelyekkel a történészek, politológusok, közgazdászok, szociológusok is „dolgoznak” - csak éppen „otthonos környezetben” és otthonos formában keressük és találunk rájuk, ami az etnográfia előnye. Hibája lehet a jász társadalom mai megközelítésének, hogy a kutatások előrehaladását igazolandó, a helyi igazságoktól az általános elképzelések felé fordítjuk tekintetünket, s „mikrokozmosz modellek” vagy „természetes kísérletek” túlzásaival fogalmazzuk meg szerzett tudásunkat. Ahogy Geertz írja: „égboltot találunk egy homokszemcsében, vagy a lehetőségek messzi túlpartját” fogalmazzuk meg egy apró megfigyelés alapján (u.o. 189.).

Hogyan lehet a tudható és még ismeretlen kérdésekből antropológiai problematikát konstruálni? Nos, erre nincs egyszerű válasz, illetve nincs is válasz, főként újabb kérdések vannak, melyekből válogatni kell. Meg kell próbálnunk elérni, hogy ha például a politikai-hatalmi rendszerváltás kérdését nézzük, ha lényegi és másíthatatlan tendenciák mentén nézzük a helyi változásokat, akkor tudnunk kell, hogy a politikai hatalom csúcán és apparátusainak működésében nem ugyanazok a folyamatok játszódnak le, mint a helyi társadalom szférájában; így pl. lehetséges, hogy a nemzeti vagy szociál-liberális korszak számos vezetőváltással járt, de sok helyen óhatatlanul megmaradtak olyan politikai szereplők, akik az előző rendszerben is döntéshozó helyzetben voltak, s ma környezetük átalakulása mellett is lehetnek sikerképesek ugyanők, de átváltozhattak „sikeresből” elmaradottá is, akik nem képesek a regionális térben zajló átalakulást a helyi érdekek és a főbb folyamatok szereplőinek érdekei mentén képviselni. Ez esetben az antropológus feladata lehet például az átmeneti rítusok olyan áttekintése, amely a politikai rendszerváltás fázisaiban, vagy épp a helyi érdekkörök transzformációjában nevezi meg a leválás, átmenet és visszacsatlakozás szakaszait, s ennek alapján körülrajzolhatja az esélyes szférákat, leírhatja a fáziskülönbségeket, tipologizálhatja a perspektívákat is. Persze a kutató nem jós, s a kutatás helyszíne nem azonos a kutatás tárgyával: az antropológusok nem falvakat, törzseket, városokat, szomszédságokat kutatnak, *falvakban*, *városokban*, *problémakezelési eszköztárban* kutatnak...! Kis egységekben, kis jelenségeket, apró történéseket próbálnak megismerni, így tapasztalatuk nem lesz átfogó, a különböző problémák különböző helyszíneken kutathatók, tehát semmiképp sem „jóslhatnak” meg regionális történéseket vagy „kész megoldásokat”, de átláthatják a más módon is felfogható jelenségek *másik módját*, ami adott esetben épp a már „megszokott módon” kezelt jelenségeket világítja meg más tartalmat hangsúlyozva. Egyszóval alkalmasak lehetnek arra, hogy probléma-csokrokat kiválasszanak, átalakítsanak és rész-ismereteket újabb szempontokkal kiegészítsenek, elemzésre kijelölhető kérdéseket rendszerezzenek az interjúalanyok véleményei alapján. S aki politikacsináló, döntéshozó vagy akár csak érzékenyen reagáló állampolgárként ezt nem képes „felhasználni”, az úgyis letett már arról, hogy valóban megismerjen valamit...

Bizonyos, hogy éppen a megismerési módok, a föltehető és (másként is!) megválaszolható kérdések segíthetnek új és más belátások elfogadásában. Számos tapasztalatom szól máris arról, hogy sokan a térség lakói és politikusai közül sértetten hajtogatják: a Jászság nem teljes, mert a történelmi időkben több jászok lakta település is a „Jászföld” határain kívülre került. Vélekedésem szerint pedig az, aki a „trianoni diktátum” értelmezésénél nem képes figyelembe venni a soproni népszavazás eredményét, vagy aki 1989-91 között politikai programként hirdette a „Vissza Erdélyt!” jelszót, eltekintve attól a 8-9 millió romántól, aki jelenleg ott él... - az vélhetően kissé tendenciózusan gondolkodik egyes térségek fejlődési előnyeiről és hátrányairól. Aki a Jászság „területi épségét” reklamálva, „szuverenitását” követelve igazgatási átszervezést kezdeményezne ahelyett, hogy Burgenland vagy Erdély és a velük határos területek térségi együttműködésén gondolkodna inkább, az eltekint nemcsak történelmi realitásoktól, de lemond egyúttal arról is, hogy a „határátlépések” ma már korántsem lehetetlen dimenziói közt keressen más megoldást, s a „rokonság elve” alapján találjon együttműködési felületeket az „innen s túl” eső lakosok között... Ha területi követelések helyett inkább azt kutatnánk, miként formálható, miként kelthető életre vagy erősíthető meg a *jász identitás*, s azt figyelni inkább, hogyan reflektál erre a Jászsággal szomszédos népesség, akkor a tájegységi identitás fontossá tételével, a maga-megmutató képesség gazdagításával azok számára is fontossá válhatna a Jászsághoz tartozás, akik térben távol élnek, vagy akik messzi magaslakokban hoznak helyi érvényű döntéseket...

Azt is ki kellene tehát gondolni, miként formálható meg „politikaképesen” ez a jász identitás... Sőt, elsőbb talán azon kéne merengeni: erősíthető-e egyáltalán, ami a múlt század nemzetalkotási folyamatában oly nagymértékben leértékelődött, hogy bátornak vagy elszántnak kellett lennie annak, aki „magyar nemzeti” vagy „szocialista nemzeti” kreálmányok időszakában egy „lokális identitást” formált önmaga származástudatának betájolására. A kérdés nem a múlt immár, hanem sokkal inkább az, hogy a mai újrafelfedezése, újramegnevezése ennek a létező származástudatnak miként hat a politikai, társadalmi törekvések mai időszakában. Lehet és érdemes-e ma „nagykun öntudatról”, „matyó identitásról”, „bereg-i származásról”, gömöri gyökerekről, hetési hovátartozásról úgy beszélni, hogy az ne legyen anakronisztikus a világ globalizálódó nekibuzdultsága idején...? S szabad-e az etnikai konfliktusok századában, a hagyományos nagy kultúrák európai és Európán túli törésvonalainak vastagodása, a xenofóbiák erősödése, a népcsoport-háborúk és etnopolitikai agressziók időszakában most előtolakodni egy apró tájegység megtépázott egységének új öntudatával...? Lehet-e politikailag elfogadott, legitim kisebbséget formálni a jászágiságból, s mit lehet tenni az ellen, hogy aktívabb politikusok ne úgy éljenek vele, mint „identitás-biznisz” tárgyával, melyre most jó vevő az ellenzékben lévők, az EU-eufóriában lelkesültek, a kisebbség-képvisellel üzletelők széles köre. S végtére is lehet-e az igazgatási önállóság és „kistérségi szuverenitás” megújítható formáit feltámasztani, a politikai-kulturális különjogok újraelosztásába beleszólva sajátlagos kisebbségi státuszt nyerni, a kunokkal, palócokkal, szatmáriakkal vagy hajdúságiakkal új politikai képviseleti formát kikövetelni arra hivatkozva, hogy hiányzik a politikai érdekmegjelenítettségük a jelenkori tájegységi identitások közül, mert - miként az egyházaktól a tulajdont s vagyont - a kisebbségektől az identitást rabolta el a szocializmus...? Egyszóval: lehet-e új „identitásrégiót” építeni a jászok részvételével, s nem történné-e ugyanaz, mint nemegyszer korábban, hogy a képviselet önállósul, a képviselő befut a parlamentbe, de a képviseltek helyett csak saját érdekszféráit lesz képes megerősíteni, az „etnikai piacon” pedig kibeszélik, mint azt, aki romlott árut hozott a vásárcsarnokba...?

Az antropológus kutató számára (de hadd ne szűkítsem a kört: a politológus, a néprajzos, a szociálpszichológus, az agrárszociológus vagy a közművelődési szakember számára éppúgy, mint a közgazdász, a humánmenedzser vagy a térségfejlesztő vízügyi mérnök számára is) alapkérdés lehet, hogy mitől éled ujja a jász identitás-tudat. Mi van emögött? Etnikai megújulás korszakos divatja? Gazdasági felzárkózási remény vagy piaci térkeresés? Politikai tőkekonvertálási esély vagy kapcsolati- és származási tőkéből eredő erőforrás-megújítás? Avagy csupán időben belátott regionális érdekelismerés, a régiók versenyében induló versenyfutás szereplőinek kiválasztása? Etnikai harc az állampolitika „nemzettelensége” ellen, a „nemzethiány” pótlását célzó remény? Vagy pusztán egy új politikai platform, amelynek színezéke immáron az etnikus önmeghatározás? S egyáltalán, hogyan jelenik meg, hol használható, milyen céllal fogalmazható meg? Kik a vevői, kik a piaci szereplői, kik és mire használják ezt az etnokulturális tőkét? S mit szólnak partnerei, akik eddig a politikai tőkepiacon nem hivatkoztak regionális identitástudatra, nem is kerestek maguknak ilyesmit, nem is befolyásolták a közvéleményt egy nagytáji, kistérségi, a szomszédsági vagy kulturális önérvényesítés megteremtéséért...? Kikkel találkozik a Jászság ugyanezen az etnopolitikai önérvényesítési szinten, s fölkészült-e arra, hogy az Európai Unióban a gascon libamáj-forgalmazók, a breton halászok, a toszkán bortermeleők, a belga és luxemburgi kecskesajt-készítők vagy a görög hűtőgépgyártók „etno-gazdasági” kamarájával találja magát szemben...? S ha territoriális önállóságát valamelyest kivívja vagy gazdasági-kulturális-idegenforgalmi karakterét megformálja, akkor a felvidéki sí-paradicsomokkal, dalmát fürdővárosokkal, erdélyi motocross-telepek vagy osztrák egyházi turistaparadicsomok kiépítőivel kell vetélkednie, s nem rejtheti véka alá gondozatlan vizesárkait, ellátatlan iskoláit, alulfinanszírozott múzeumait vagy benzinkúthiányos mellékútjait. Meg azután végiggondolta-e a Jászság

önállóságáról álmódzó a Szolnoktól függő vasúthálózati rendszert, a főváros (közelségből adódó) szórakozási kínálatának és a helyi lehetőségek pótlásának esélyeit...? S ha nemcsak Pestig tekintünk, hanem elmerengünk azon, hogy a számtalan európai térségi képviselő mellett ki lesz/lehetne az, aki a Jászságot önálló kulturális térségként vagy etnikai egységként felmutathatná, akkor vajon elegendő-e, ha a Csángó Fesztivál vigalmaira vagy a Jász Múzeumnak megítélt kitüntető „Év múzeuma” címre hivatkozhatunk...?

Kutatásunk kiindulópontja az, hogy a Jászság értékekkel bíró, önmagát történeti korokban kiváltságokkal és önérdkek megvédésével megmutató, külső kapcsolataiban ma is egyre gazdagodó, de térségi egységként még gyengécske képződmény. Hiszünk abban, hogy a Jászság képes lehet a maga önértékelési folyamatát elvégezni, etnikai vagy kulturális értelemben sajátos színfoltot formálni, természeti adottságait egyre elkötelezettebben megvédeni és minőségét tekintve is javítani. Jó lenne ugyanakkor tudnunk: van-e kellő szellemi lehetősége ehhez, van-e sajtóságon jász értelmiség, speciálisan jászsági tőke, kapcsolati nyitottság, van-e tartaléka a korszerű életmódgazdaság kiépítéséhez, van-e belátása a régiót (?) jellemző kölcsönkapcsolatokról, az egyes települések kooperációs potenciáljáról, a már jól működő települési gazdasági modellekről, a követhető mintákról, a demográfiai és értékrendi, vallásállapoti és iskolafejlesztési jellemzőkről, van-e érvényes kulturális képlete a munkanélküliség és a cigánysággal kapcsolatos bonyodalmak megoldására...?

S a kérdéskörök még sokáig sorolhatók. A helyi társadalmakat érintő „kis történetek” a nagy társadalmi történésektől eltérő, mögöttes tartalmi szempontjából is szimbolikus üzenethordozók. Van-e, aki a Jászságban ezeket az „üzeneteket” gyűjti, felfedi, megérti, közvetíti? Van-e, aki a jelentésteli struktúrákat (bevett kódokat) kiválasztja, társadalmi alapjukat és horderejüket megállapítja, összetett fogalmi struktúrák sokaságával szembekerülve is eligazodik az egymásra rétegződő vagy összegabalyodó, egyszerre idegen, szabálytalan és rejtett erővonalak között? Minden példát, esetet, jelenséget természetesen a kutatók és a döntéshozók sem ismerhetnek, s megoldások okvetlen fellelésére nyilván a most induló kutatás munkatársai sem vállalkozhatnak. Amit keresnek, s amit megérteni próbálhatnak, az olyan, mint egy ország részlete, ahol nemcsak törvénykezési vagy gazdasági, szociális vagy környezetvédelmi döntésekkel próbálnak történelmet írni, hanem a megformált társadalmi viselkedés illékony példáival is. A kulturális antropológia az embert úgy tekinti, mint a maga szötte hálójában függő lényt, a kultúrát pedig úgy, mint ennek a hálónak megjelenési formáját. A kultúrában észlelt jelenségeket nem törvénykereső kísérleti tudományként, hanem „a jelentés nyomába szegődő értelmező tudományként” fogja fel (Geertz 1994:172).

A jászsági kutatás ezt az értelmezési kezdeményezést tartalmazza. S értelmezői, értékelői lehetnek mindazok, akik törekvéseinket segítik.

Irodalom

Albert Ferenc - Bodó Barna - Papp Z. Attila (1997): Peremlét és megmaradás. *Szórvány füzetek*, Temesvár, 120 p.

Artyunov, Sz. A. (1987): Szokás, rítus, hagyomány. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Intézet, 104-108. p.

Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1:3-25. p.

Bausinger, Hermann (1995): *A népi kultúra a technika századában*. Osiris, Budapest, 126-169. p.

- Bernstejn, B. M. (1987): Hagymány és szociokulturális struktúrák. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Hagymány és hagymányalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 115-120. p.
- Bernstejn, B. M. (1987): A hagymány és a szociokulturális (társadalmi kulturális) struktúrák. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.) *Hagymány és hagymányalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport - OSZK Magyarágkutató Csoport, Bp., 115-126. p.
- Beszteri Béla - Mikolasek Sándor (szerk.) (1997): *A kisebbségek helyzete Közép-Kelet-Európában és Magyarországon*. Tudományos konferencia, 1997. április 29., Komárom, VEAB, 215 p.
- Bibó István (1979): Az önrendelkezési elv mint a nacionalizmus ösztönzője. *Párizsi Magyar Füzetek* 4.:162-198. p.
- Biró A. Zoltán - Bodó Julianna (1996): Kizárási és bekebelezési technikák interetnikus kapcsolatokban. In Gagy József (szerk.): *Egy más mellett élés*. KAM, Csíkszereda, 15-43. p.
- Biró A. Zoltán - Oláh Sándor (1993): Emlékmű - jelkép - identitás. *Antropológiai Műhely*, 2:87-103. p.
- Biró A. Zoltán (1994): Nagy és Kis Történetek. 2000, május, 7-10. p.
- Biró A. Zoltán (1997): A társadalom védelme és/vagy építése. Elemzés a romániai magyar elit „termelődéséről” és szerepéről. In *Antropológiai Műhely*, 3-4.:5-37. p.
- Biró A. Zoltán (1992): A regionális identitás kialakításának néhány vonásáról. =*Regio*, 3:61-71. p.
- Biró A. Zoltán (1994): Az esély esélyeiről, avagy hogyan is lesz kulturális antropológia Kelet-Európában. =*Replika*, 13-14. sz., 131-134. p.
- Biró Béla (1994): Máságok egyenlősége. Gondolatok a kisebbségi jogokról. 2000, október, 21-25. p.
- Biró Gáspár (1995): Az identitásválasztás szabadsága. *Századvég*, Budapest
- Biró Gáspár (1997a): A kisebbségi érdekérvényesítés lehetőségei Európában. In Tabajdi Csaba - Barényi Sándor (szerk.): *Kisebbségi érdekérvényesítés, önkormányzatiság, autonómiaformák*. (Nemzetközi konferencia 1995. nov. 9-10.), Osiris, Budapest, 27-30. p.
- Biró Gáspár (1997b): A nemzetállam válsága? In Glatz Ferenc (szerk.): *Globalizáció és nemzeti érdek. Magyarorság az ezredfordulón*. MTA, Budapest, 101-109. p.
- Bodó Barna (1997): *Kisebbségi érdekvédelem - kormányból és/vagy ellenzékéből*. (Tudományos tanácskozás előadásai) Szórvány füzetek, Temesvár, 75 p.
- Bodó Julianna - Biró A. Zoltán (1993): Szimbolikus térfoglalási eljárások. *Antropológiai Műhely*, 2:57-85. p.
- Bodó Julianna (szerk.) (1998): *Fényes tegnapunk. Tanulmányok a szocializmus korszakáról*. KAM, Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda, 222 p.
- Boglár Lajos (1994): Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? In *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc, KVAT Füzetek 1.:99-105. p.
- Boglár Lajos (1995): Szimbolizáció és akkulturáció. In: Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.: *Jelbeszéd az életünk*. Osiris, Bp., 389-394. p.

- Borsányi László (1988): A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. =*Ethnographia*, 99(1), 53-82. p.
- Bourdieu, Pierre (1985): Az identitás és a reprezentáció. *Szociológiai Figyelő* 1:7-22. p.
- Bowen, John R. (1997): A globális etnikai viszály mítosza. *2000*, 9:18-23.
- Brunner, Georg (1995): *Nemzetiségi kérdés és kisebbségi konfliktusok Kelet-Európában*. Teleki László Alapítvány Közép-Európai Intézete, Budapest, 99 p.
- Burke, Peter (1990): *A népi kultúra a kora újkori Európában*. Gondolat, Budapest, 414 p.
- Chojnicki, Zbyszko - Czyz, Teresa (1992): Region, regionalisation, regionalism. In Gorzelak, Grzegors - Kuklinski, Antoni (eds.): *Dilemmas of Regional Policies in Eastern and Central Europe*. University of Warsaw, European Institute for Regional and Local Development, Warszawa, 419-444. p.
- Cohen, Abner (1974): *Two-Dimensional Man. An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in complex Society*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 156 p.
- Csámpai Ottó (1994): Adalékok a Nyitra-vidék nemzeti-etnikai azonosságtudatához. *Valóság*, 8:33-43.
- Csanády András (1997): *Túlélő társadalmi formák és azok tudata*. Konferencia-előadás, 1997. december 4-5. kézirat, 17 p.
- Csepeli György (1988): Negatív identitás Magyarországon. *Társadalomkutatás*, 4.:27-38. p.
- Csepeli György (1991): Nemzeti és kisebbségi előítéletek. *Juss*, 3.:106-116. p.
- Csepeli György (1996): Nem tudják, de érzik. A nemzeti szuverenitás reprezentációja a mai magyar társadalomban. In Gombár Csaba - Hankiss Elemér - Lengyel László - Várnai Györgyi (szerk.): *A szuverenitás káprázata*. Korridor, Budapest, 116-138. p.
- Dahl, Robert A. (1996): A politikai autonómia alkotmányos elve? In *A pluralista demokrácia dilemmái*. Osiris, Budapest, 100-107. p.
- Durkheim, Émile - Mauss, Marcel (1978): Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim: *A társadalmi tények meghatározásához*. Gondolat, Budapest, 253-334. p.
- Ecsedy Csaba (1970): A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálintropológiában. In: *Népi kultúra - Népi társadalom IV*. Akadémiai, Budapest, 357-364. p.
- Enyedi György (1996): *Regionális folyamatok Magyarországon*. Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület, Budapest, 138 p.
- Erős Ferenc (1989): Az etnikai identitás néhány szociálpszichológiai problémája. In Váriné Sz. I. - Niedermüller P. (szerk.): *Az identitás kettős tükörben*. 190-203. p.
- Fejős Zoltán (1981): Kultúraörzés és folklorizmus. In *Folklór - társadalom - művészet* 9. sz. Népművelési Intézet, Budapest, 13-25. p.
- Fejős Zoltán (1996): Kollektív emlékezet és az identitás megszerkesztése. In Diószegi László (szerk.): *Magyarságkutatás 1995-96*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 125-141. p.
- A.Gergely András (1989): Etnikum - hagyomány - civil társadalom. *Tér és Társadalom*, 1.:17-29. p.
- A. Gergely András (1990): Modern nemzet, etnikai tradíció, ellenkultúra. *Valóság*, 8.:23-37. p.

- A. Gergely András (1997): *Tér - szimbólum - politika*. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek, Budapest, No. 9., 83 p.
- A. Gergely András (1998): Hagyományos térség - nemhagyományos régiók. In Csanády András (szerk.): *Hagyományos térségek megélhetési szerkezete*. AB Aeterno, Budapest, 186-196. p.
- A. Gergely András (1997): *Kisebbség, etnikum, regionalizmus*. MTA PTI, Bp., 176 p.
- Geertz, Clifford (1994): Az ideológia mint kulturális rendszer. In *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest, 22-62. p.
- Geertz, Clifford (1995): A tények után. =*Magyar Lettre International*, 18:26-29.
- Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Bp.
- Gombár Csaba (1994b): Társadalomszemléletünk etnizálódása. *Politikatudományi Szemle*, 4. és következő számokban a 1995. 3. számig.
- Gombár Csaba (1996a): *Magammal vitázom. Nemzetről, etnikumról, az egyes emberről*. Korridor, Budapest, 139 p.
- Gyáni Gábor (1992): A hagyomány mint politikai kultusz. *2000*, július, 3-7. p.
- Gyáni Gábor (1994): A modern város történetének antropológiai szemlélete. In Gyáni Gábor szerk. *A modern város történeti dilemmái*. Történeti Tanulmányok III., Debrecen, KLTE Történelmi Intézet, 157-165. p.
- Gyáni Gábor (1994): A társadalomtörténet mint retrospektív kulturális antropológia? =*Replika*, 15-16., 191-198. p.
- Gyáni Gábor (2000): *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág, Budapest.
- Gyivicsán Anna (1987): A nemzetiségi-etnikai kultúra folklorisztikai vizsgálatai. In Kríza Ildikó - Erdész Sándor (szerk.): *Irányzatok a kortárs folklorisztikában*. Folklor és Tradíció III., MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 75-83. p.
- Haász János (1996-97): Közép-Európa - aktualitás vagy potencialitás. In Horváth Csaba (szerk.): *Konfliktus, konszenzus, kooperáció*. 70-77. p.
- Habermas, Jürgen (1989): Történelmi tudat és poszttradicionális identitás. *Szociológiai Figyelő*, 4.:5-14. p.
- Hagyomány és hagyományalkotás*. (1987): Tanulmánygyűjtemény. Szerk. Hofer T. - Niedermüller P., MTA Néprajzi Kutató Csoport - OSZK Magyarországtudató Csoport, Budapest, 198 p.
- Haller, Max (1992): Etnikum és nemzeti önmeghatározás Európában. *Európai Szemle*, 3.:96-102. p.
- Hamvas Béla (1988): Magyarország kulturális szférái. In *Közös életrend*. FSZEK, 171-184. p.
- Hannerz, Ulf (1988): Elmélet az antropológiában: szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. /Kivonat/. In: Hofer T. - Niedermüller P. szerk. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA NKCS - OSZK MKCS, Budapest, 101-106. p.
- Hart, C. W. M. (1968): Kultúr-antropológia és szociológia. In: Balogh József. szerk. *Modern polgári szociológia*. Szöveggyűjtemény, V. kötet. ELTE BTK - Tankönyvkiadó, Budapest, 222-245. p.

- Heller Ágnes - Fehér Ferenc (1993): Biopolitika. In *A modernitás ingája*. T-Twins, Budapest, 205-275. p.
- Hobsbawm, Eric (1987): Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870-1914. In *Hagyomány és hagyományalkotás...*, 127-197. p.
- Hofer Tamás (1984): Történeti antropológia. (Konferencia-bevezető). *Antropológiai írások*, 8-10. sz. MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7-19. p.
- Hofer Tamás (1992): Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. *Politikatudományi Szemle*, 1.:29-51.
- Hollós Marida (1993): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. ELTE BTK, Bp.
- Huntington, S. P. (1995): Civilizációk háborúja? *Külpolitika*, 3-4. sz.
- Jalowiecki, Bohdan (1992): The Regional question. In Gorzelak, Grzegors - Kuklinski, Antoni (eds.): *Dilemmas of Regional Policies in Eastern and Central Europe*. University of Warsaw, European Institute for Regional and Local Development, Warszawa, 445-464. p.
- Jeggle, Utz (1994): Határ és identitás. *Regio*, 2.:3-18.
- Jones, Schuyler (1986): Az erőszak intézményei. In: Cherfas, J. - Lewin, R. szerk.: *Nem csak munkával él az ember*. Gondolat, Budapest, 98-112. p.
- Joó Rudolf (1983b): Nemzetiségi autonómia Nyugat-Európában. *Világosság*, 8-9:540-548.
- Joó Rudolf (1984): Az etnikai folyamatok és a politikai folyamatok néhány összefüggése. *Társadalomkutatás*, 2. sz.
- Kadushin, Ch. (1988): Kapcsolathálózatok a kultúra termelésében. *Szociológiai Figyelő*, 3:33-38.
- Kelman, Herbert C. (1973): A szociális befolyásolás három folyamata. In *Szociálpszichológia*. Gondolat, Budapest, 47-59. p.
- Keményfi Róbert (1996): Etnikai térszerkezeti vizsgálatok multietnikus települések néprajzi kutatásában. *Regio*, 4.:120-132.
- Kende Péter (1993): Hogyan szabályozható a közép- és kelet-európai kisebbségek problémája? *Létünk*, 1.:7-15.
- Klosowska, Antonina (1990): Szimbolikus értékek társadalmi konfliktusokban. *Szociológiai Figyelő*, 2.:75-86.
- Krockow, Christian Graf von (1990): Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. =*Szociológiai Figyelő*, 2.:63-74.
- Kroeber, Alfred L. - Parsons, Talcott: A kultúra fogalma és a társadalmi rendszer fogalma. =*Replika 15-16.*, 236-238. p.
- Lafont, Robert (1976): *Autonomie, de la région à l'autogestion*. Gallimard, Paris, 112 p.
- Lázár Guy (1996): A felnőtt lakosság nemzeti identitása a kisebbségekhez való viszony tükrében. In *Többség - kisebbség*. Osiris-MTA-ELTE, Budapest, 9-115. p.
- Leach, Edmund: Szociálintropológia. Osiris, Bp. 1996:11-46.
- Lepénies, Wolf (1995): A mentalitás történetétől a mentalitás politikáig. *BUKSZ*, 198-206.
- Lévy, Jacques dir. (1991): *Géographies du politique*. Fondation National de Science Politique, Paris, 221 p.

- Löfgren, Orvar (1988): Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, 145-179. p.
- Markarjan, Edvard Sz. (1987): A kulturális hagyományok elméleti kulcskérdései. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, 67-103. p.
- Miszlivetz Ferenc (ed.) (1998): *Regionalism, Nation-States, European Integration. Central-Eastern and Western European Perspectives*. ISES Discussion Papers, Budapest-Kőszeg-Szombathely, no. 4.
- Morgan, Prys (1988): Az elmúlástól egy átfogó látomásig. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA, Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 180-261. p.
- Nemes Nagy József (1997): *Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban*. Munkafüzetek 17. sz. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest, 57 p.
- Niedermüller Péter (1981a): A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai. In *Folklór - társadalom - művészet*, 7. sz. Népművelési Intézet, Budapest, 192-219. p.
- Niedermüller Péter (1981b): Folklorizmus és társadalomkritika. In *Folklór - társadalom - művészet* 9. Népművelési Intézet, Budapest, 61-67. p.
- Niedermüller Péter (1987): Irányzatok és módszerek a néprajzi szokáskutatásban. In Kósa L. (szerk.): *Népi kultúra - népi társadalom*, XIV. Akadémiai, Budapest, 291-315. p.
- Niedermüller Péter (1989): Kulturális etnicitás és társadalmi identitás: a néprajzi megközelítés eredményei és kérdőjelei. In Váriné - Niedermüller (szerk.): *Az identitás kettős tükörben*. TIT, Budapest, 204-233. p.
- Niedermüller Péter (1994): Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. =*Replika*, 15-16:217-234.
- Niedermüller Péter (1994): Paradigmák és esélyek. In Hadas Miklós szerk. *A kultúrakutatás esélyei*. =*Replika*, 13-14:89-129.
- Niedermüller Péter (1995): Város és városi kultúra - antropológiai megközelítés. In Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.: *Jelbeszéd az életünk*. Osiris-Századvég, Bp., 555-565. p.
- Pálné Kovács Ilona (1990): *A helyi politika*. Akadémiai, Budapest, 229 p.
- Pálné Kovács Ilona (1996-97): A hatalom térbeli szerkezete (lokalitás és regionalizmus). In Horváth Csaba (szerk.): *Konfliktus - konszenzus - kooperáció*, 337-344. p.
- Pálné Kovács Ilona (1997): Helyi önkormányzatok és végrehajtó hatalom. In Glatz Ferenc (szerk.): *A demokrácia intézményrendszere Magyarországon*. (Nemzeti Stratégiai Kutatások I. Rendszerváltozás: piacgazdaság, társadalom, politika). MTA, Budapest, 115-130. p.
- Pethő László (1999): *Egy mikrorégió az ezredfordulón. (A Jászság)*. MTA, Budapest - Jászság Egyesület, Jászberény.
- Poirier, Jean (1972): Ethnies et cultures. In *Ethnologie régionale*. Tome I. Encyclopédie de la Pléiade, Paris.
- Sárkány Mihály (1970): Megjegyzések a komplex társadalmak szociálandropológiai vizsgálatához. In *Népi kultúra - Népi társadalom IV.*, Akadémiai, Budapest, 243-257. p.;

valamint In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 2000.

Shils, Edward (1987): A hagyomány. In Hofer T. - Niedermüller P. (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 15-63. p.

Síklaki István (1993): Ajánlás a túléléshez. *Juss*, Hódmezővásárhely, 164 p.

Smith, Anthony D. (1981): *The Ethnic Revival*. Cambridge University Press.

Smith, Anthony D. (1995): Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In Bretter Zoltán - Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 27-31. p.

Sumner, William Graham (1978): Kollektív viselkedési módok (I. fejezet), A viselkedési normák jellemző vonásai (II. fejezet). In: *Népszokások*. Gondolat, Budapest, 123-182, 211-224. p.

Szabó Márton (1994b): A metaforikus politika. *Politikatudományi Szemle*, 3.:91-111.

Tabajdi Csaba (1997): A kisebbségi érdekérvényesítés esélyei és az autonómiaformák. In Tabajdi Csaba - Barényi Sándor (szerk.): *Kisebbségi érdekérvényesítés, önkormányzatiság, autonómiaformák*. (Nemzetközi konferencia 1995. nov. 9-10.). Osiris, Budapest, 9-15. p.

Tajfel, Henry (1980): Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In Csepeli (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. KJK, Budapest, 41-69. p.

Tamás Pál (1998): *Regionalitás és innováció*. (Előadás a csíkszeredai II. Társadalomtudományi Szemináriumon, 1998. szept. 7-én).

Vélez-Ibanez, C. G. (1988): A marginalitás mítoszai. *Kultúra és Közösség*, 4.:106-112. p.

Vélez-Ibanez, Carlos G. (1986): A mítosz használata a marginalitásban. In Lammel A. - Niedermüller P. (szerk.): *Folklór - Kultúra - Társadalom*. Művelődéskutató Intézet, Budapest, 61-70. p.

Veress Károly (1996): A demokrácia paradoxonai. In *Paradox (tudat)állapotok*. (Ariadné könyvek) Komp-press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár. 7-66. p.

Virilio, Paul - Lotringer, Sylvère (1993): *Tiszta háború*. Balassi Kiadó, Budapest, 154 p.

Weber, Max (1992): Etnikai közösségi kapcsolatok. In *Gazdaság és társadalom*, 2/1. kötet, IV fejezet, 91-107. p.

A tanulmány első megjelenése:

In Pethő László (szerk.) *Jászsági Évkönyv 2000.*, Jászberény, 58-76. p.

Az etnoregionalizmus és a kultúrakutatás: az identitásrégioról

Bevezetőül röviden mondandómról: az antropológiai kutatások és tudományos igényű értelmezésmódok evidens tartozéka a lokális társadalmakról szóló tapasztalat átadása, azaz a *határolt térbeli beszédmód*. Mint azt a konferencián előadók nálam jobban is tudják: a *kultúrakutatás* különböző léptékkal mér, de ez ugyancsak egy körülhatárolt tudástérben és vonatkoztatási mezőben értendő. Ezt a térbeliséget sokféleképpen megnevezték, de lényege valahol mindig a *helyi tudás értékelése és értelmezése* volt. Fordításaink, melyek a helyi kultúrákat a tudományos diskurzusba beemelik, egyre inkább helyet adnak a globalizációból eredő léptéknövekedés, és a közép- vagy kelet-európai tájakon a politikai-gazdasági-kulturális orientációváltás kérdéseinek is. Elkerülhetetlen immár, hogy a régió, mint egész európai aspirációnk (egyik) jelenlegi kerete a kutatási szemléletmódokba is bekerüljön. Sokféle régiófogalom van, egyik sem teljességgel megfelelő - de ezek közt növekedni látom egy speciális régiófogalom jelentőségét: az *identitásrégióét*.

Az előadás tartalmát hadd bontom már a címválasztás alapján is kétfelé: az **etno-regionalizmus** (fölöttébb slamos egyszerűsítéssel) az etnikai identitástudat területi érvényességére, földrajzi és társadalmi-politikai térben való megjelenítésére vonatkozó törekvés.

Amit e szűk definíció kapcsán bővebb elemzésre vagy ismertetésre szorulónak ítélek, az a jelzős szerkezetben nyomatékos hangsúlyt érdemlő *etnikai* jelleg, az *identitást* meghatározó alkotóelemek hosszú sora, a területi és *térbeli reprezentáció* mikéntje, a társadalmi törekvések tartalmait hordozó *érdekkifejezés* és a régiófogalmakkal párhuzamban vagy ellentétben álló szimbolikus *térkiszajátítási* eljárás. Egyszóval a definíció minden eleme egymás nélkül úgy használhatatlan, ahogy van, s ezt csupán akkor változtathatnánk meg, ha áttekinténénk a lehetséges és gyakorta alkalmazott definíciókat, ezek mögöttes tartalmait, korszakos változásait, időbeli és tudományos mezőn belüli megjelenési módjait is. Ez így együtt éppen egy kötetre rúgna, s alkalmas is volna arra, hogy a korunkban mind sürgetőbben végiggondolandó kérdésekre újabb válaszlehetőségeket keressünk és találjunk. (Az érintendő kérdések egy részéről bővebben írtam egy dolgozatomban, ld. A.Gergely 2000).

A másik cím-komponens ugyebár a **kultúrakutatás**, méghozzá a komplex változat, az antropológiai érvényességgel igazolható megismerés- vagy kérdezésmód. Ebben megkerülhetetlen mélységig és történeti múltig lehetne elbóklászni a filozófiai antropológia kezdeteitől a kognitív és az interpretatív antropológiai értelmezésekig. Mindezekből ehelyütt azonban elnagyolt vázlatnál többet aligha kínálhatok. Annál is inkább, mert ha ehhez a (sok esetben főképp a politikai antropológia területére eső) lehetséges határterületeket is hozzáveszem, például az enkulturációt, az etnonacionalizmus és államnemzeti egység kérdését, a genocídiumok és kisebbségjogok ügyét, a kollektív tér-képzetek és mentális térképek sokaságát, a kulturacidiumot és a nyelvhatárok problematikáját, a perszonalitástól az államszuverenitásig ívelő kérdések párhuzamait, stb., akkor könyvsorozatnyi elemzésre kellene vállalkoznom. S tekintettel arra, hogy a témakör szakirodalma egyre gyarapodik, e rövid felszólalás tartalmaként egynéhány problémakörre utalást és némi politikai antropológiai

háttérképet határoznék meg. Ami ebből kimarad, az korlátos tudásom és a rendelkezésemre álló idő rovására irrandó.

A régióról, vázlatosan

A régió fogalma századunk első évtizedében, majd a hatvanas években újra a tudományok ösztüzébe került: alig akad település-, tér- vagy társadalomtudomány, amely ne definiálta volna újra a maga tér-képzeteit, s köztük a régióét is, emiatt alig akad reflektív viszonyra épülő társadalomtudomány, amely negligálhatja e kérdést. Az európai egységesülés folyamata éppúgy, mint a szegénység, a fundamentalizmus vagy az államvallások terjedése, a gazdasági trendek vagy a településföldrajzi térkapcsolatok, a politikai filozófiák és a szociálpolitikai reformtervek kutatói, készítői és érintettjei egymástól függetlenül és egymásra építve is mindegyre azt keresik az utóbbi években, miként lehetne operacionalizálni a **régió** egységét, fogalmát, változatait, átalakuló tartalmát.

A magam közelítésmódját, mely szándékom szerint tartalmazza számos diszciplína térfogalmait, abban jelölném meg, amelyet korunk neves társadalomkutatója, Pierre Bourdieu idézett föl a régió kapcsán egy jeles francia történész (Paul Bois) alapművéből: „*A régiót nem a tér teszi, hanem az idő, a történelem*”. Az illetén definíció nyilvánvalóan nem elegendően „szakszerű”, ám kifejezi azt az egyre szükségesebb szemléletváltozást, mely egyre-másra bekövetkezik a tudományokban és a mindennapi élet koordinációját vállaló intézmények szerepfelfogásában. Azt ugyanis, hogy a tudományos diskurzusba beemelt *mentális tradíció* szerint a régió olyasfajta makroegység, amely funkcióit éppen abból nyeri, hogy keretei már nem lokálisak és még nem államiak (ilyen például a mikrorégió), illetve egyrészt bizonyos tekintetben túllépnek egyes igazgatási vagy államhatárokon (pl. gazdasági, politikai, természeti, vallási, kulturális, stb. régiók formájában), másrészt pedig „*átbújnak alatta*” (például történelmi szerepük vagy jelentőségük alapján), ezért változó karakterük folyékonyá teszi őket. Ebből a *funkcionális* felfogásmódból azonban szembeszökően hiányzik az a nézőpont, amely „a régióban” élőké, azoké, akik egy-egy régió lakói, éltetői, karakterizálói - vagyis a *helyi társadalmaké*. Ott, ahol nem a térfelfogás, nem valamely topológiai kiterjedés a meghatározó, hanem a teret belakó emberek karaktere, identitása, mozgása, értéktudata, ott valóban a történelmi idő adja meg valamely földrajzi egység zsánerét, s válik a többitől megkülönböztethetővé.

A kérdés inkább az tehát, hogy tudatában vannak-e a régiófogalmak alkotói, kialakítói annak, miképpen körvonalazódik a régió azok tudatában, akik benne élnek? Milyen képzet, milyen forma, milyen kiterjedés számukra a régió? S hogyan fogadják ők maguk a rájuk kényszerített régiófogalmakat, hogyan küzdenek meg a politikai vagy gazdasági hatalmasságok által „definiált” régió-méretekkel, régió-képzetekkel? Az etnikai egységnek, mentális entitásnak tételezett „etno-régió” kérdése ezért egyúttal a tér, az idő, a lokalitás és a kooperáció kereszteződési pontjain válik „belülről” is meghatározottá (bővebben lásd Fuchs 135-138; A.Gergely 1997, 1998, 2000b:58-76; Keményfi 1992:3-8; 1998:11-17, 25-38 és hivatkozott forrásai; Pynsent 1994:4-14, 16-22, 43-99, 147-190; Voutat 1992).

Etnosztól a térig (tradíció) és időig (történelem)

A legszélesebb értelemben véve az etnoregionális térfogalmak alapja az a **régió**, amely lényegében területi és kulturális egység, határoló fogalmai nem gazdaságiak, nem politikaiak, hanem kulturálisak, úgymint életmód, vallás, kapcsolati kultúra, nyelv, művészet,

mitológia, mentalitás, értékrend - vagyis valamely specifikus és sajátá tett (elsajátított, értékként megőrzött) kultúra.

E regionális közérzet-egységnek, odatartozás-rendszernek elsődleges értékalapjai is kulturálisak, nevezetesen erkölcsök, szokásjogi intézmények, közösségi kapcsolatrendszerek, képek és szimbólumok - melyek részben ugyan a gazdaság működésében, a technikai és tudományos gondolkodás dimenzióiban is megjelenítettek, de lényegüket tekintve az etnikus-mitikus emberi-közösségi élet, a gyökerek, az identitás, a szerves szolidaritás intim köreiből táplálkoznak, és segítik fölismerni egyének és csoportok hovatartozását, emberi léteclját. E funkcionalitás tehát az alapja a regionális identitásnak és a táji-térségi kultúrának, amelyet védeni, megőrizni és gazdagítani a térnek olyan (perszonálisan is átfoghatónak tetsző) képzetével lehet, amelyet ha külső erő veszélyeztet, szinte visszatartathatlan mozgásba lendül. Nevezhető ez határnak is, mert - mint ahogy Georg Simmel utal rá: „Társadalmi jelentősége nem magának a térnek van, hanem annak a lelki tevékenységnek, amely a teret részekre tagolja és áttekinti (hivatkozva Fuchs 2000:136). A regionális identitás pedig nem egykönnyen törekedhet formába önteni képzetes valóságát - a határok nemzeti vagy közösségi szimbólummá válását a térképészeti gondolkodás, a határok „racionalizálásának” vagy átpolitizálásának szándéka segíti elő: „A határ csupán a térképen látszik ténylegesen létező, folyamatos vonalnak, és csupán a térkép, nem a valós határterület teszi érzékelhetővé az államterület körvonalait. A térképek szimbólumai az egy területre, illetve egy terület lineáris határaitra vonatkozó nemzetállami szuverenitás eszméjének, s e térképek önkényesen kódolva a valóság egyedül érvényes leképezéseként (sőt bizonyos tekintetben valóságként) lépnek fel” (Eisch 1996, utalja Fuchs, u.o.).

Az etnoregionalizmus mentális szférájában tehát egy *régió etnikailag megalapozott képzet* áll, nemegyszer a határok „racionalizálása” mögött a „kis különbségek kulturális konfliktusai” húzódnak meg, s ekként olyan térbeli egységet szimbolizálnak, amely - szemben a központosító, homogenizáló politikával, s főképp kulturális, nyelvi, mentalitásbeli örökség hordozójaként - mozgalom- vagy identitásformában definiálja magának a *hely*, a lokalitás, az „ethno-space” fogalmát (vagyis inkább közérzetét), s eközben a *lokális autonómiát* szembehelyezi az állami, nemzeti politikai egységgel, önnön létét pedig (akár) határoktól független kondíciók között, *dinamikus és komplex* valóságként nevezi meg.

A határok áthágása, a horizontálisan „átfogható” térbeli közösségek belső kapcsolatrendje és egymás közti kooperációs technikái *survival* (túlélő) természetűek. Az etnikai tagoltság alapján formálódó térbeliség (tér-képzet, tér-tudat) emellett nemcsak a helyi szokásjog, a társadalmi kapcsolatrend vagy a pusztá származás-azonosság alapján nyer alakzatot, hanem hitelesíti ezt a *hagyomány*, s megerősíti az *idő* is, melyben folytonosan vagy szakaszosan, de állandósul. Számos esetben a társadalmi változások, hagyomány-módosulások kihatnak a térfelfogásra is - például a mobilitás, az ingázás, a térbeli mozgás nem elfogadhatatlan, a falusi kultúra így gazdagodik (vagy épp szegényedik) a városival, kölcsönhatások módosítják az értékrendet, a társadalmi mintákat is. (Erről újabb adalékokkal a Fejős-Szijártó szerk. *Turizmus és kommunikáció*-kötet több tanulmánya bizonykodik megannyi példával). Azután egy sor jelenség kívülről hat, kényszerítően avatkozik bele a helyi hagyománytartás formáiba: a modernitás, amely az iparosítás korszakában (és különösen a nagylendületű urbanizálódás időszakában) egyfelől a szabadságot korlátozóan, másfelől bomlasztóan hat vissza a települési népesség identitására, a mai kis- vagy nagytérségi, globális vagy regionális folyamatok időszakában közvetetten, illetőleg indirekten épít ki olyan *lokális ellenállásokat*, amelyek a betagolódási kényszer elleni védekezésből, az ismeretlen túlhatalomnak és külső erőknél való behódolásból, a saját tudat és a helyi közakarát megmaradt hagyományaiból és a

racionális létfenntartás új eszköztárából kínálnak fel választási lehetőséget (bővebben Amselle 1994, A.Gergely 1993, 1997; Lefebvre 2000:265-405).

Egyes elméletek szerint (Bassand, Guindani, Pellegrino, Castella) a kulturális és etno-specifikus jelenségek mint hagyományok fixálódnak, méghozzá térbeli körülményekben formálódnak, olyanokban, mint a (táj)nyelv, a vallás, a joghagyomány, a térhasználat, a közösségfogalom, stb. Vagyis egy-egy *etnikai egység* képes önmagát térbeli-regionális keretben kifejezni, a térbeli sajátosságokat hordozó etnikai karakter pedig a helyben honos népeesség kulturális jellemvonásává válhat, olykor függetlenül attól a „kifelé” is vállalt identitástól, amely a saját *tér-identitáson*, a beszélt nyelven, a vallási gyakorlaton alapul (adalékként lásd Bassand, M. 1983; Bindorffer 1996; Keményfi i.m.). Így idővel minden tér hordozza saját tartalmát, minden társadalmi csoport egy tér-időbeli formában őrzi meg magát, s védi meg a csoportidentitásnak azt a látszatát/valóságát, hogy a maga egysége mint forma, és társadalmi térhasználati gyakorlata mint e formának tartalma képes is megjeleníteni egy komplex kultúra sajátosságait, képes interiorizálni és implicitté tenni a kultúrát, az „egy nyelven beszélés” tartalmait, s nem csupán adminisztratív vonatkozásban érvényesül.

Az identitást érvelésben a legtisztább „szótári definícióban” használom: olyan alapvető és állandósult karakterként, amely egyénre, csoportra, közösségre egyaránt érvényes, mint saját individualitásuk, „szingularitásuk” mástól/másoktól megkülönböztető jegye, mely különbséget mint olyat fölismerhetővé tesz egy adott állapot. Nem kezelhető természetes állapotnak, de történetinek igen. Nem vehető ténylegesen létezőnek, de el kell fogadni állandósultnak és koherensnek is. Mi sem nehezebb, ha társadalmi, politikai, földrajzi térről van szó. Vegyünk néhány példát. Egy régió a hagyományos, eseménycentrikus *történetírói* felfogás számára definiált határu államok jogi, politikai együttese; a modern *társadalomtörténész* számára gazdasági, kereskedelmi, közlekedési, éghajlati, kulturális összefüggések térben és időben határolt jelenség-együttese; a *közgazdász* számára a nemzeti határokon átnyúló, gazdasági trendek szabta egység; az ipari *miniszter* számára az elmaradott vagy fejlett térségek kerete; a *politikus* vagy geopolitikus számára katonai terep, politikai erők feszülésének helyszíne; az ott élő *lakosság* számára viszont társadalmi-kulturális kapcsolathálók, ismeretségi és rokonsági viszonyok, a mindennapi élet szerves közege, a térben bejárható és képzelettel még átfogható nagyságrendű egység. *Történeti* értelemben a régió ismerős tájak, termelési kultúrák összefüggő rendje. *Etnikai* csoport-tudat számára vagy *kisebbségi* nézőpontból pedig az a *vonzáskörzet*, amelyben az egynyelvűek, egykultúrájúak, egy identitást vállalók, egy szimbolikus közösséget elismerők fogalmazzák meg egymással vállalt „rokonságukat” (Berthoud 1978; Ledru 1980:4-9, Pewzner-Apeloig 1999; Voutat 1992:268).

Az identitás térbelisége talán még magában a földrajzi osztottságban is sajátos formát kap. A nyugati gondolkodási hagyományban például a régió definiáltabb jelenség, mint Kelet-Európában, s beleértődik táj, természet, etnikai csoport, gazdasági és közlekedési terep, kulturális egység, stb. Miként a régió kutatások is mutatják: nem a tér pusztá léte adja a régiót, hanem az ott élők töltik meg tartalommal, a történelem sokarcúsága bomlik ki a terepen. Így gondolkodik a múlt század végi vagy e század közepén zajló *regionalista mozgalmak* többsége, ezt fogalmazzák meg „hivatkozási” alapjukként, önsorsuk legitimitásának háttereként, kultúraféltő magatartásuk vagy etnocentrikus bezárkózásuk magyarázataként.

A *földrajzi*, avagy a fizikai tér kutatója számára a régió egy települési kapcsolatháló mérőeszköze, valamiféle „kétdimenziós” térképre rajzolható „reprodukció”, méretarányosan csökkentett entitás, a fizikai kiterjedés társadalommal töltött formája, amelyben az egyes téregységek településeként vannak jelen, s közöttük finom érdekszövedék, úthálózat feszül. Itt érdemes említeni a térbeliség felfogástörténetének két alapvető típusát (lásd részleteiben

Nemes Nagy 1996): a klasszikus, „*abszolutista*” modellben a tér egy tartály, melyen belül az egyes térpontok lehetnek telítettek vagy üresek, eltéréseik így lehetnek igen karakteresek is, azonban mindenképpen „keretezettek”, formába öntöttek a tér egységei. A modernebb, újkori térfelfogásban a tér maga a közeg, határok nélkül, s belső dimenzióit a tartalom elemei, telített vagy üres egységei szabják meg: ez a „*relativista*” modell. Mindkét modell a határokkal, az egész és a részek viszonyával járja körül önmagát és tartalmait.

Nem merészelném persze a tér hagyományos és mai felfogását összesen két mintára szűkíteni, hiszen bizonyos változat létezik még ezeken kívül is. De a tér uralása, a *térfelosztás mint stratégia* igen gyakori a szervezett államok politikai igazgatásában, s épp ily megfontolt eszköze a térben települt társadalom számos törekvésének is. Ami a térfelosztás „hivatalos” egységeit, léptékeit, hierarchiáit illeti, igen nagy szerepe van ebben a hatalom legitimitásának, a társadalom és bizonyos hatalmi erőcsoportok pozícióinak, cselekvési mezőik, hatékonyságuk egész rendszerének. A politikai uralom eszköztáráként számításba vett térbirtoklás a fölérendeltek és alávetettek viszonyát szabályozza, illetve fejezi ki ősidők óta, s az újkor századaiban, a monarchiák időszakában különösen megnő a jelentősége a társadalmi vagy politikai tér fölé kiterjesztett (főképp nemzeti) hatalomnak, illetőleg a hatalomgyakorlás praktikus oldalát tekintve az igazgatási felosztásnak. Az orosz obscsina, a német Markt, a görög polisz, a latin városköztársaság, majd a francia forradalomtól számíthatóan a limitált számú département tervszerű kialakítása egyaránt arra (is) szolgált, hogy a társadalom térbeli tagoltsága áttekinthető, szabályozható, kezelhető legyen (ennek geomorfológiai vagy földrajztörténeti jelentőségéről lásd Biró 1992; Claval 1987; Revel 1996). A térfelosztásnak s a politikai tér hierarchizálásának tehát szerves egysége az állam-alatti szintű organizáció (megye, járás, districtus, község, rayon, stb.), s ennek fölülről megformáltságát rendszerint kiegészíti egy alulról, a mikroszintű társadalom-szervezettől jövő átformálási szándék, amely az egyes hierarchia-fokokon találkozik, megütközik a fölülről definiált egységekkel. Részint ennek a lokális és centrális helyzetű erőtereknek alkujából, kompromisszumaiból alakul ki a köztes térnagyság fogalma, egyebek között a régió fogalma is.

Kétségtelenül a régió, mint a közösségek térbeli reprezentációja, nem könnyen meghatározható, sőt, határozott benyomásom, hogy csak alkalmilag használható minden látványos definíció is. Olyik túl tágas, mikor azt mondja: régió lehet például *Kelet- vagy Közép-Európa*. Erről azt gondolom: lehet ez régióként felfogható, ha megnevezzük egzakt *határait*, s megfogalmazzuk, mi szervezi *egységgé* a jelölt tér karakterességét. De hol nem olvad össze ezen a táján a világnak hegyes és síksági természeti táj (földrajzi határdefiníció?); hol nem találkozik egyszerre többféle etnikum (etnikai meghatározottság?); hol nem közösködnek s marakodnak ebben a „régióban” termelési-gazdasági szektorok (ökokulturális típusok?); hol nem bújnak át az állami határokon kulturális és közösségi identitások (szociotradicionális keretek?); hol nem szabta le (vagy éppenséggel összevissza) a nemzeti államok területét valamely ellenérdekelt politikai akarat, birodalomépítési szándék, folytonos háború, gyarmatosítás, népességcsere, kitelepítés, piac-irigység, testvérharc vagy más egyéb *külső önkény*...? S honnan nézve is lehetne valamely nemzeti táj, szocioökonómiai gyakorlat, etnokulturális modell olyan vitathatatlanul egységes, hogy határait ott húzhatnánk meg, ahol a másság kezdődik? A másság elfogadása és elfogadtatása bizonyos csupán egyik *határkritériuma* a régió-képzeteknek, s fogalmilag, tartalmilag is közel esik hozzájuk a centrumok és perifériák eloszlása hosszú történeti trendjének kérdése is: hol az az állandó centrum, melyet elfogadnak a perifériák, s hol az az önsorsába belenyugodott periféria, amely ne törekedne más centrumhoz tartozni vagy önállósulni, centrummá lenni...? A frontier-jelleg elfogadása ugyanakkor már félig-meddig tudomásulvétele is annak, hogy a régió kerete államilag, fölülről meghatározott, de ezt kiegészíti azzal, hogy az alulról jövő meghatározás-

nak is szerepet kell kapnia egy identitás megerősödésében. Az identitás persze folytonos változásban és mozgásban van, mégis állandósult, stabilizálódott, mégis időtlen, narratív természetű, mégis elmondhatatlan. Ebből a helyzetből, s „közös mérce” alkalmazásából persze történetileg is konfliktusos állapotok keletkeznek: így például az egységesnek tetsző Német-, Francia-, Spanyol- vagy Olaszország nem volt-e évszázadokig *belsőleg* széttagolt, széthúzó, lokális érdekháborúktól szétszaggatott...? Vagy Görögország, Oroszország, Svédország volt-e valaha is a kezelhetetlenül nagy térségek *szerves egysége*, egyensúlyos, harmonikus komplexuma...? S ha egy régió netán valamely fölülről-kívülről definiált „egysége” fennállna is, vagy annak lakói által emelt boltozatos ívek tartanák is, a térkép egy másik pontjáról ugyanez az egység már korántsem centrális szerepű: Írországból nézve már-már „Keletnek” tetszik Németország is, Tadzsikföldről tekintve viszont már Bukarest vagy Isztambul is „Nyugatnak” számít; Ausztria még bőven a Kelet-Közép-Európa szívében fekvő térség, ugyanakkor magyar határán fél évszázadig „Nyugatnak” nevezték az itt élők... Önkényes térszabászat folyik tehát a népek, kultúrák, identitások, térbelakási szokások kölcsönös elfogadása nélkül. Ez lenne hát egyezményesen a „régió”? Kinek, mióta, mi végre ez a meghatározás? (Példákkal szolgál még Bourdieu 1985; A.Gergely 1998; Hofer 2000, Petrella, R. 1978).

Nézzünk egy másik példát, ugyancsak a határ-kritériumok által körülvevett egységet, a Mediterráneumot. Fernand Braudel, midőn a Földközi-tengert láttatja művében (Braudel 1996), elkezdi a havasi pásztoroknál, a sivatagi dromedároknál, az olajligetek és a datolya-pálma termés-övezeteinél, s az Atlanti-óceáni hajóútvonalaktól a Boszporuszig, a Balti kikötőktől a mongol sivatagig áttekinti a (szinte parttalan) közeget, amelyben a sokarcú tenger hullámzik. Meghúzza a búzaszállítás alpesi útvonalait, a Selyem-utat metsző rabló- és kalózcsepásokat, a szekér-, tevé- és hajókaravánok szárazföldi illetve „vízi ösvényeit”, az élelem- és halpiacok vonzáskörzeteit, a lombos erdők és termékeny felföldek, borvidékek és sólelőhelyek sávjait. A térképre metszett térkapcsolatok sűrű, gubancos szálai sráfozzák be ezt a régiót, egymásba érnek, kiszorítják egymást, eltolódnak erre vagy arra a történelmi idő sodrában, átszerkesztődnek valamely új találmány révén, az élet értékeinek átértékelődése időszakaiban, a birodalmak, technikai eszközök, kulturális hatások, felfedezések nyomvonalai mentén... Hol van hát „a” régió, melyről úgy beszélhetünk, mint többé-kevésbé még definiálható egységről, legalább „valamiféle” határral körülrajzolható entitásról? S minek alapján lehetne a *nagy egység* sok-sok igazi kis egységét, a nagyrégió *kisrégióit* kompakt egészként bátran körülrajzolni...?

A bátorság persze nem hiányzik mindig: ha politikai, gazdasági vagy térségi érdek-egységről van szó, deklarációi szívesen mellőzik a gazdasági erővonalak hullámzó erezetét a virtuális térképeken is; ha etnikai „egységről” kell nyilatkozniok, átrajzolják egyhamar a kultúrákőzi, vallási, nyelvi, genealógiai határokat is. És így tovább. Ezek - véleményem szerint - *a régió túl szűkkeblű meghatározásaihoz* vezetnek, nem szívesen vállalnám egyik „távolnézeti” képet sem, melyet egyfajta gyakorlati-rationális érdek szabott.

S úgy veszem észre: akár belülről nézvést alkotnak régió-képet, akár kívülről-fölülről, a cél ugyanegy, valamiféle „egységet” kimondani, vagy legalább feltételezni. Ezt pedig legelőször a kultúrakutatás lesz az, aki a lokális kultúrák védelmében keményen cáfolni igyekszik...

Meglátásom szerint az „egység” mint *érték*, mint a *kezelhetőség* formális minimuma nemcsak a *politikai* akarnokság eszköze és célja, nemcsak azt a képzetet teljesíti ki, hogy az uralmi tartomány, a befolyásolási övezet addig tart, ameddig a hatalom keze elér, ameddig a maga szándéka szerint tudja tagolni, hierarchizálni, függésrendbe állítani az uralma alá utaltakat. Hanem az újkori európai (csak az európai?) ember önvédelmi, világértelmezési megoldása is;

miként nem képes átlátni az ember a mennybolt egészét, s beszél inkább az univerzum helyett annak csillagokkal határolható egységeiről, régióiról, ugyanúgy van ez a térbeliség horizontális kezelésénél is. Az egyén számára, s még inkább a társadalmi lét folytonossága során a *térbeli régiót* mindegyre átszabja az *idő*, a történelem éppoly kegyetlen fegyvere. Az *egység* („unité”) értéke tehát csakis a fogható, az átlátható léptékben testesül meg, s a benne testet öltő elemekben, az újkortól kezdve elsődlegesen az etnikailag tisztának tekintett „nemzetben”. Talán ez az egyik alapvető oka annak, hogy a régió fogalma hol túl tág, országhatárokat, földeket, népeket lefedő, hol pedig a nemzetlét keretein belüli szűkebb övezetként konstituálódik, nagytájként, kultúrtájként, gazdasági-települési körzetként, stb.

Keretezve, *külsőleg determináltan* kap tehát formát így minden régió, akár ha politikai vagy strukturális szerepét veszik, akár ha térben „fogható” állandósága a tét. A régió, mint megnevezhető parcellája a „tartálynak”, ezen a módon még mozgási energiával, s egyfajta „töltettel” is rendelkezik (ennek egy példájáról szól az itt közölt *rai*-tanulmány is, ld. 83. p.). Ám a *belső tagoltsága*, a történelem szereplőinek *játéktere* gyakran a valóságot rejtő, leplező, s így ön-önmagát is leleplező fogalommá teszi a régiót - attól függően, kik és miképpen, mi célból és milyen legitimitással rendelkezvén próbálják meghatározni. A legtöbb, leggyakoribb definíciókból hiányzik a belső erők képzete, hiányoznak a tartóoszlopok, emberi-társadalmi tartalmak. Magam pedig a helyi társadalmak pártján állok, nem szívlelem hát az ellenük, vagy tőlük függetlenül hozott meghatározásokat... - de el tudom fogadni a makro-térből „le”tekintő szemléletmódokat is, azzal a megköttéssel, hogy nézőpont-távolságukat ne tekintsék olybá, mintha az minimális lenne.

Amikor e gondolatmenet építése közben mégiscsak kínlódom valamiféle (etno)régió-definícióval, nem tudok *kész térbeli egységet* elfogadni. Figyelembe tudom venni a gazdasági, politikai, kulturális, etnikai, termelési, éghajlati harmóniát, tehát egyfajta *szimbiózist*, amely egy térbeli egységet jellemezhet; megpróbálom átlátni az érdekek külső körét és a formális *kereteket* is. De inkább belülről keresném a szuverén régió-határokat, inkább a lokalitások képzetei, igényei, belső motivációi alapján tudnám elfogadni a maguk *saját régióját*, melyet identitás vállalásával megnyilvánítanak. Ahogy a helyi társadalmak és lokális közösségek meghatározzák a maguk *virtuális* határát, *proxemikai* terét, úgy vélem én is körülírhatónak, *belülről* kitöltötnék a régiót. Talán a „térrpolitika” nyelvén szól ez, talán a térkiszajátítási beszédmódok alapján érthető meg, talán az újonnan megnevezett (és a „huntingtoni jóslatként” nyilvántartott) törésvonal-elméletek alapján is értelmezhető, mégis az *identitásrégiót* tekintem a régió kulturális örökségét hordozó, s ekként kutatható formációnak.

Mint virtuális képzet, aligha alkalmas tudományos, „operacionalizálható” fogalomként, ez kétségtelen. De legalább nem hamis abban az értelemben, hogy a hangsúlyt az átélésre, a *saját tér* meghatározására, a szubjektív tartalommal megtöltésre helyezi. Így lesz - vélem én - *jelentésses* ez a térfogalom, hiszen a *lokalitás*, melyből a régió képzete építkezik, egyúttal öndefiniáló, identifikáló, perszónálisan érvényes *összefüggésrendek* eredménye. Jobbára persze valamiféle szerves egységet képzelnek emögé is, akik így írják körül a maguk közös terét, s lehet hatalmi magaslatról ezt is „kerek egész” településként érteni, amit azután a települések rendjébe kell építeni, hierarchiába szervezni, önképétől megfosztani. De az a régió, amely csupán „környék” a szó hétköznapi értelmében, valaminek a körzete és maga a valami is egyben, a lakosok számára nem igazgatási egység elsősorban, hanem *mentális*, az odatartozás érzése, a tágabb szemhatár átfogta „vidéke” a helyi létnek, s épp ezért nem a mérete „rangsorolja”, mint az igazgatásjogi szemlélet szabta térségiséget, továbbá nem valamely strukturális tagozódásban elnyert hely minősíti, mint a tanyát, a falut, a várost, a megyét, a fővárost, az országot. Hanem számos más elem, melyek éppoly fontosak lehetnek,

ha nem épp fontosabbak is emezeknél. Mert kulturálisak, mert az identitás örökségét hordozzák, mert jelentésük azok számára van, akik megtestesítik.

Ilyen példaképpen a történelmi szerep alapján kialakult *minősége* egy tájnak, amit persze gyakorta az uralmi és gazdasági környezet szabott meg, s a térbeli mozgások formájában megnyilvánult az is, mennyire s miképpen egységes, átélhető, kedvelhető. Kiegészíthetik ezt funkcionális sajátságok, de a táj minősége elsődlegesen függ a *közösségi tartalmaktól*, az életminőség szintjeitől, az identitások mélységétől és szilárdságától, az etnikai és kulturális specifikumoktól, a terek hordozta nevektől is.

A mentális egységben, a „jelentéses” térben, s a kultúra (komplexitása szempontjából) kutatható felületének szempontjából fontosnak tartom a *társadalmi téridő* közösen szabott élményét, közösen alakított normáit, a nyilvánosság szintjét és a politikai-kulturális vagy etnikai tolerancia kívánatos *értékét*, s mindezek reprezentálódását, közös élményként „megjelenítődését”, identitás-megalapozó hatását.

Ezekből fakad, vagy hozzájuk tartozik a társadalmi *tevékenység-struktúra* és az értékrend szervessége, a belülről formált és szabályozott és ellenőrzött normarend, a függőségi viszonyok és kapcsolathálók *harmonikus* kezelése.

Perszonalitástól az autonómiáig (szuverenitásig)

A „saját régió” szabta térben a *szuverén helyi kultúra*, az etnikai csoportok sors-meghatározottságának és definiált helyzetének belátása, életképes és *kollektív alakítása*, hatásainak (s így határainak) moderálása ugyancsak a regionális szerepkészlethez tartozik; a „jelölt” pozíciók és a formálódni képes szerepek, a patrónus-kliens viszonyok *kiegyensúlyozottá* segítése, a társadalmi közlekedés rituáléinak áttekinthető rendszere szintúgy eszközei a *regionális öntudatnak*.

Megannyi tereptapasztalat nyomán úgy látom: a lokalitások, a helyi, tájegységi szintű társadalmi *entitások* (minden külsődleges megítélés dacára) nem merevek, hanem flexibilisek, változéképesek, átalakulni hajlamosak is. Bennük nemcsak struktúra és funkció, hanem *szerep és folyamat* is jelen van, maguk is alkotói-alakítói mindezeknek. A regionális teret éppúgy, mint a helyi-települési egységet a közösségei adják, s ezek képesek (vagy képtelenek) a maguk mozgásdinamikáját a térben érvényesíteni. Ebből a képességből ered (egyebek között) *államkorlátozó szerepük* (így például a regionalista mozgalmak, öngazgatási közösségi törekvések, autonómiai vagy szeparatista akciók is ezt igazolják szerte a világon), valamint ebből a belső tartalomból, dinamikából fakad az egyes térségek *önérvényesítésének*, alku-pozíciójának számos eleme, amelyek nem magának a fizikai térnek „elmozdulását”, „megindulását”, „exodusát” teljesítik be, hanem csupán arra figyelmeztetnek, hogy léteznek, jelen vannak, számolni kell velük, s megbillenne a „nagy egész” egyensúlya, ha nem érhetnék el, ami őket megilleti.

A mentális reprezentációk és a térbeliség kapcsolatában még számos olyan elemet sorolhatnánk föl, melyek aligha könnyen definiálhatók. Hogy például a mentális reprezentációkból mi kerül át a „mások számára készült”, ún. „publikus reprezentációkba”, az például nemcsak a tér történelmi felosztás-tartalmaitól, intézményes átszabásától, illetve az ez elleni represszió erősségétől, hullámaitól, a politikai hatalom erejétől és a lokalitások védekező képességétől függ, hanem (és nem utolsósorban) attól a megkettőzöttségtől, melyet ez az állapot, konkrét képlettel kifejezve: a perifériák harca a központ ellen, mint történelmi eseményort tartósít. Engedtessék meg csupán két példa a legfrissebb szakirodalomból: a KAM kutatásaiból Biró A. Zoltán vezette le a regionális identitás kialakulásának azt a

változatát, amelyben Hargita megye, mint „a magyarok megyéje”, s a „hargitaiság”, mint egy szimbolikus, a hegytömb által kettéválasztott alrégiók jelképes mintha-egysége hozott létre olyan fals helyzetet, amelyben a régió 1968 óta szinte a központi politikai hatalom által „felkínált” identitás-lehetőségként szolgált, úgyannyira, hogy állandósult nyelvi elemek, szócsoportok, jelzők, publicisztikai lelkesültség, átfogó (burokszerű) mentalitás kezdett megnyilvánulni a „legitimált egység” tartalmaként, zárójelbe téve a lokális identitások lehetőségét, létjogát is. E mesterkéltnél, a helyi identitást hivatalos és nem-hivatalos magatartásmintákra osztó, megkettőző, polarizáló hatásmechanizmus egy szűk helyi elit ügyévé tette a regionális identitás kialakításának, elfogadtatásának kérdését, olyan politikai alkuként szolgált tehát, melyben büntudat kellett hogy kísérelje a saját, fenntartott identitást, szemben a makro-regionális képzet kínálta stratégiával (Biró 1992). A példa arról szól tehát, hogyan és miként ered hamis identitás a publikus reprezentáció kívülről befolyásolt szintjén, s hogyan marad meg belül, a helyi társadalmak szintjén olyan politikai magatartás, életfilozófia, probléma-kezelési gyakorlat és pszichikus azonosságélmény, mely társadalom- vagy politikatörténeti szempontból akár a stigmatizálódás árán is (Bourdieu 1985) vállalja a maga másságát, szuverén értéképpézetét, hagyománytartó karakterét.

A lokális öndefiníció alapja sokszor az a *hovátartozás-érzés*, ami belülről nézve nem szorul indoklásra, mert evidens létállapot, ám az ön-identifikációhoz hozzátartozik az *elhatárolódás a máshonnanról*, a határmegvonás az idegenek előtt, a bezárkózás a direkt behatások előtt. Vagyis a közös múlt és közös sors vállalásának olyan formája ez, amelyet belülről nézve (az ott élők szemével) maga a város, útjaival, irányaival, tájoltóságával, környezetében funkcionálisan határolt terekkel testesít meg - ez a (perszonális) *saját tér*, melynek bensőséges a tartalma, s legfőbb célja az „ismeretlen egésztől” elválasztott, kijelölt térbeli egység funkcionáltatása, fenntartása, védelme, stb.

Ugyanennek a társadalom- és településtörténeti tapasztalatnak egyik politológus-szociológus megfogalmazója Alain Touraine, aki mindezt úgy fogalmazza meg az új társadalmi mozgalmak egyes folyamatainak elemzésekor, miszerint a regionalista (és főként Franciaországban, Kanadában, Itáliában egyúttal gyakran éppenséggel nacionalista) törekvések korunk döntő erejű változásainak hordozói, nem kis hányadukban azonban konzervatív beállítottságúak is, vagyis jelen van bennük egy kulturális és modernizmus-ellenes dinamika, egyfajta globális terv a posztindusztriális társadalom átalakítására, s olyan kollektív identitások kiépítésére, amelyek az önállóság akarásában nyilvánulnak meg (Touraine 1978). Mindez azzal jár, hogy a *regionalizmus mozgalma* a helyi társadalmat nevezi ki a nemzet helyébe, a régiót teszi a lokálisan még kezelhető makro-egység képzetébe, ezért elveti a centralizmus minden sémáját, és a perifériák nevében (gyakran igen radikális) kritikát gyakorol az állam ellen egy önkormányzati típusú szociális terv szorgalmazásával, amely az identitás elve, érzése alapján a kulturális diverzitást értékeli többre, mint a makropolitika bármely más képződményét (Voutat 1992).

A *regionalizmus*, eltérően a *regionalitástól* - amely pusztán sajátos identifikációs tartomány is lehetne -, s eltérően a *regionalizálástól* - amely viszont az igazgatási és téralakítási külső erők feladatvállalásának látszik inkább -, olyan „izmusos” törekvés, amelynek legfőbb célja az öngazgatási önállóság jogának megszerzése, a térségi szuverenitás elérése. S ha ennek a törekvésnek belső tartalmát az etnikai önmeghatározás adja, mint Korkikán, Wales-ben, Quebec-ben vagy Gascogne-ban, akkor jön létre az *etnorégió* fogalma, mely a perszonális önérvényesítés logikájától a tájegységi érdekreprezentációig ívelő szakaszon a *régió etnikus egységét, tömbszerű megmutatkozását tekinti önnön lényegének*.

A régióról szólva tehát első közelítésben a sokféleség nagy egységét rejtő földrajzi fogalom, történeti tartalmú entitás és globálisan vagy lokálisan definiált tartalom az, amit etnikai, szociokulturális, humángeográfiai, politikai, antropológiai örökségként egy térbeli egységről meg lehet fogalmazni. Mint minden (relatív) lokális társadalomban, a régióban is a lét-célok és létkörülmények egyetlen szerves feltétellel kerülnek párhuzamba: azzal, hogy *a térbeli környezettel kialakult, kialakítható szimbiózist az egyensúlyok rendszere tartsa fenn és segítse élni a lokálisnál komplexebb, de a globálisnál kisebb méretű egységet*. Ennek a célnak és a keletkezés/létezés eme alapfeltételének a nem-mesterségesen létrehozott régiók megfelelnek, a lokalitások identikus készletései megkapják érvényes kiterjedésüket, a makropolitikai szemléletmód pedig megtalálhatja benne az organizációs egységet, amely áttekinthető, kezelhető, megismerhető, segíthető. S ha van „értelme”, történelmi hozadéka a regionalizációs politikáknak, ha van érvényessége a regionalista mozgalmaknak, valamint ha van térbeli kiterjedési szabadsága a lokális önérvényesítésnek, az talán nem a megye, nem az ország, nem a járásnyi terület, hanem a szerves régiók kiépítésének, összhangba kerülésének politikájával függ össze.

A régió fogalma a lokalitások nézőpontjából tehát ekként (vagy illetően módon is) fest. A régiófelfogások sokasága, avagy a korunk fő lokális változásdimenzióit is meghatározó etnoregionális alternatívák immáron másfajta vizsgálódást követelnek.

Az etnoregionalizmus térfogalmi

A régió fogalma a kortárs tudományok ösztüzében áll ugyan, de éppoly fontossá vált a nem-tudományos, a politikai és a pluridiszciplináris közelítések számára. Kiindulópontom ezért egyfajta interdiszciplináris (episztemológiai, politológiai, antropológiai) nézetrendszerbe illeszkedik. Úgy értelmezem a régiót (s az alábbiakban utalt vagy földézett szakirodalmat is ezen az alapon válogattam, csoportosítottam), mint a társadalmi vagy közpolitikai térség egy részét, megnevezhető vagy definiált szeletét. Azt a felfogást kölcsönzöm itt, amelyet Michel Foucault „panoptikusság-képletének” alkalmazásával számosan használnak, mely ugyanis arra vonatkozik, hogy a hatalom tudása, megragadása és fenntartása a tér felosztásán alapul, a hatalom betelepül a térbe vagy rátelepül a tér egy definiált darabjára, s ezért bárkinek, aki társadalmi csoportként, erőként, törekvésként részt kér a politikai térből, meg kell küzdenie a tér újrafelosztásáért. Így tehát mind a hatalom túltengései ellen védekező társadalom, mind pedig a hatalom „egységével” szembeni antihatalom magának az érdekküzdelenek, határdefinícióknak terepe. Ezért korántsem meglepő érv, hogy az a helyzet, melyben a társadalom etnikai, etnokulturális csoportjai önerejük, autonómiájuk, szuverenitásuk kinyilatkoztatására törekszenek, nem mást alakít ki, mint az „etnikumok az állam ellen” képletet. S e képlet egyik megnevezhető formája, legitim kerete éppen a *régió*, amely a századunk harmadik harmadában megerősödő új civiltársadalmi mozgások és etnikai mozgalmak térkövetelése formájában egyúttal térképátrajzolást is eredményez, éppúgy, miként előzménye és ellentett folyamata, amelyben az etnikai térségekből maga a politikai állam főhatósága szakította ki a maga terét és rajzolta át politikai határait.

Az etnikai mozgalmak sajátosságai igen számosak, részletezésükre itt nincs mód. Megállapítható azonban két közös jellemvonásuk: a) egy „vitathatatlan” nyilvánított, adottnak vett vagy valamely megállapított tényre épülő, az etnikai „egységre” hivatkozó törekvésként jelentkeznek, mozgalmi alapjuk a tömegesség, s olyan társadalmi, kisebbségi közérzet, amely *egy identitás kifejeződésében*, reprezentálásában fogalmazza meg létjogát, s korlátozni törekszik az őt korlátozni próbálókat; b) rendszerint egy /re/konstruktív mozgalom eredményeként jönnek létre, visszaállítandó valamely történetileg „meghaladott” állapotot,

szerepet, döntésjogot vagy szabadság-intézményt, s e visszaállítási szándék (a tényleges, későbbi eredménytől függetlenül) társadalmi ellenállásban, mozgásban nyilvánul meg, amely a meghaladni szándékozott helyzetben uralomváltási célok megfogalmazásával jár együtt.

Egy másfajta közelítésre (Touraine 1978) utalva fontos kiemelni, hogy a nemzetállamiságtól megkülönböztetett kollektivitás fogalmába már nemcsak az állampolgár konstans jogi állapota értendő bele, hanem a nyelvi-kulturális (etnikai) dimenzió is, amely nem vág egybe az államnemzeti egységgel, sőt azzal fogalmi és tényleges konfliktusban is áll. S e konfliktus vállalásának alapja ugyancsak az identitás regionális léptéke lett.

Minthogy az **etnoregionalizmus** mozgalma nem kis hányadában frankofón területeken érvényesült, érdemes ezt aszerint tanulmányozni, ahogyan a térség érintett tudományai és kutatói elemezték. G. Hérault és Y. Person megkülönböztetnek „primer és szekunder nemzeteket”, politikai nemzetet és spontán nemzetet, avagy „nemzetállapotot” és „akarati nemzetet”, mely utóbbiban a kollektív tudat asszimilálja, magába foglalja az előbbit. R. Galissot és D. Ronen a kelet-európai nemzetek és osztálykonfliktusok, illetve a nyugati szeparatista mozgalmak kapcsán kifejtik, hogy az állam által a huszadik századra (vagy annak során) elveszített nemzeti tartalom (amely a nemzeti kapitalizmus imperializmussá lett változata, s mint ilyen külső kolonizációkban és belső gyarmatosításban is megnyilvánul), hozzájárul ahhoz, hogy egyfajta egységesülés menjen végbe a világ vagy a földrészek, régiók népei között, s elhalványuljon a nemzetek számos különbsége, hogy tehát „megnémult kulturális lények alkossanak racionális egységet”, amely azonban végül is senkié sem lehet, elmosódik mindama karakteres különbség, amely az egyes népcsoportok szerves mássága volt egykoron. A regionalista mozgalmak viszont épp ez ellen a „központi” (központosító és uniformizáló) hatalmi törekvés ellen nyilvánulnak meg, etnikai szembenállásuk az állammal azonban eszköze lehet annak is, hogy más, szintúgy elnyomott etnikumok elleni nyomásra használják fel őket. Céljuk azonban rendszerint a másság elismertetése, így nem más másságok ellen irányulnak, hanem a hatalmi csoportok, a saját (vagy univerzalizálódó) elit állama és egész államkonceptiója ellen (bővebben lásd Voutat 1992:152-153).

Mivel az etnikai identitás párhuzamosan, hol a hovatartozásban, hol ennek reprezentálásában nyilvánul meg - vagyis dinamikájában a szembenállás és az odatartozás felváltva, a kihívások mértéke és módja szerint figyelhető meg, azért az etnikai identitás határai és kiterjedései a mássággal való viszony kifejeződésében érhető tetten. Ezt a kifejeződést látjuk a normák, értékek, modellek terén, a politikai érdekképviselésben, a nyelvi, szokásjogi, erkölcsi tradíciók formájában. Az etnikai-regionális térhasználat alapkérdése ezért az: megjelenik-e, illetve képes-e artikulálni egy etnikai egység a maga térbeli és kulturális másságát, vagy pedig egy régió identitása jelenik meg egy kultúrában?

Számos, e főkérdésre adott válasz szerint (Bassand, Guindani, Pellegrino, Petrella) egy etnikai egység képes regionálisan kifejeződni, a kulturális, etnospecifikus jelenségek a térbeli körülményekben formálódnak, s hordozóik a nyelv, a vallás, a jogszokás, stb. *A térben elfoglalt hely* tehát valamiképpen *reprezentálódik a kultúra dimenziói között*, s minden tér elkülöníthetetlenül hordozza saját tartalmát, minden társadalmi csoport egy tér-időbeli formában teljesedik ki és örzi meg magát, kitermelve a csoport-identitásnak azt a látszatát, hogy a maga egységét mint *formát és tartalmi teret* állandósítja (Ledru 1980:4-9; Voutat 1992:268). E helyhez tartozás módja tehát a közösségek térbeli reprezentációját hordozza, nem adminisztratív vagy politikai értelemben, hanem a társadalmi hovatartozás olyan vonatkozásában is, amilyenek a kor, a nyelv, a vallás vagy a pártválasztás, vagyis *a térbeli identitás egyúttal referencia-helyszín is*. Amilyen stabilnak tetszik a nemzet - kiküzdött határaival és térbeli kiterjedésével -, ugyanolyan egyértelmű, hogy a *társadalom maga is a saját tere*

kialakításával „keletkezik”, ennek révén szerez érvényt tér-igényének, s később sem lesznek értékei, normái, szokásai a térbeli megosztástól függetleníthetőek, a térhasználat módja pedig *rendszeralkotó* hatást gyakorol az *etnikai csoportkapcsolatok* rendjére, a szociális-kulturális hálózatokra, a proxemikailag definiált tér „birtokjogára”.

E térbirtoklás, illetőleg az állam mint makrostruktúra települése a maga limitálta (illetve környezete által biztosítottan kihasználható) térbe, adja a keretét annak a szuverenitási konfliktusnak, amely a térbirtoklásban éppúgy kifejeződik, mint a fennhatóság és az alávetés egyéb módozataiban. A Foucault-modell tehát ebben a térfelosztásban, a felügyelet, a korlátozás, a térbiztosítás diskurzusában köszön vissza. S bár a politikai állam (vagy organikusabb fogalommal: a hatalom) mindig is ugyanazt a fizikai, földrajzi vagy társadalmi teret használta, mint ugyanezen állam polgárai (alattvalói), a hatalmi funkciók és uralmi viszonyok térbeli elosztásában nem volt ősidőktől fogva megnevezhető problematika a regionális szintű térhasználat. A *regionalista eszme* egyfajta „infranacionális”, autonomista vagy szeparatista felfogások által gerjesztett idea volt, amely a 18. század államisága folyamán még nem létezett, s csak a 19. században alakult ki. Elsősorban a tér sajátos értelmezésén alapult, nevezetesen azon, hogy egy népesség belevetíthette saját múltját, specifikus térként, szakrális területként definiálhatta a maga szűkebb-tágabb létszféráját, s ezzel részben megszabadíthatta történelmének tényleges, akut vagy folytonos korlátaitól (a XX. századi etnikai mozgalmak közül ilyen volt például az oxitánok, a bretonok, a gasconok, a baszkok, az elzásziak, az írek, a korzikaiak, a vallonok, stb. identitásküzdelme, de a példák köre bolygónk egészéről bővíthető).

Annak, hogy egy etnikai tartalmú, lokális méreteken túlnőtt, ország- vagy nemzetméretűvé pedig nem növelhető identitás mozgalom-formában jelentkezik, nemcsak a tényleges történelmi örökség, kollektív emlékezet, vagy a konfliktusképes másság a kifejezője, hanem leggyakrabban maguk a régió (kistáj, nagytáj, kultúrtáj, országrész, kultúrkör, etnokulturális karakter) képviselői, hordozói, megfogalmazói. Gyakori, hogy egy etnoregionális törekvésnek nem maguk az etnikum „törzsökös” reprezentánsai a valóban konfliktushordozó aktorai, hanem a tájék értelmisége, a regionális vagy központi szinten megjelenő politikai, kulturális, tudományos vagy művészeti szereplői inkább, akik fölfedezik, megnevezik, magukra veszik képviseleti szinten is egy (a nemzetihez képest) lokális identitás jegyeit, „stigmatizálják” vagy stigmatizáltatják” magukat, s ezzel fölhívják a figyelmet a másság jogosságára, legitimitás-igényére, stb. Lehetséges tehát az etnoregionális csoporttörekvések vagy szélesebb ívű tömegmozgalmak „érdekreprezentációját” az aktivisták, a cselekvőképes (vagy valamely képviseleti szinten megjelenő) aktorok értelmezésében is magyarázni. Ilyetén aktivista értelmezésben a régió bizonyos karakterisztikus jegyek megtestesítője, környezet és ember viszonyának specifikus kifejezője. Ebben a „természeti” hivatkozási alapú *táj-identifikációban* azután (az érvek szintjén) már megjelennek olyan vitathatatlanul minősíthető utalások is, mint hogy például *egy régióhoz tartozás* (főként persze viszonylag egynemű populációt feltételezve) az emberi egyéniség alkotója, formálója, s ennek révén hordozója, megtestesítője is a régió a maga lakóinak. Értelmezik a régiót abban a szövegösszefüggésben is, hogy a lokálisan honos népesség települési szintnél tágasabb horizontjának hordozója, a tradíciók és a szokások, az adaptációs és kulturális stílusjegyek átadója, konzerválója, stb. (ezért különböztethető meg például hegyi és völgyi szubkultúra, értékörző-tradicionalista és modernizátor gondolkodásmód, kellemes temperamentum és makacs maradiság, zárt és nyitott társadalmak köre stb.).

Megkülönböztethető persze a regionalista törekvések között a szociokulturális *elkülönülést* szorgalmazó („nacionalista”, szeparatista, lokalista, etnocentrikus) irányultság, amely szociológiai és történelmi értelemben egyaránt hordoz valamely marginális alapvonást is, és az

asszimilációra képes vagy *szimbiózist* kereső másik karakter, mely a nemzetfejlődés európai történetében majd' mindig fokozott nyitottsággal volt jelen, egyúttal szükségképpen jobban ki is volt téve a fölérendelődő érdekeknek. A törekvések típusai azonban nem kezelhetők mereven, gyakorta át- meg áthatják egymást, hol egyik, hol másik kerül fölültre, mikor melyiknek lesz „divatja” vagy megindokolható fölfakadása. Egyes esetekben a szélesebb spektrumú etnoregionális mozgások felülrétegzik, átmoszák a lokálisabb törekvéseket: ez történt a 19. századvégi oxitán mozgalommal is, mely fölébe kerekedett a térség (Dél-Franciaország) provanszál, gascon, baszk, béarne-i, bigorre-i, auvergne-i és más etnikai identitásainak, hogy nyelvi közösségben egyesítse az ország területének mintegy felét, elnyomva a lokális, kistérségi, regionális kultúra sajátosságait. Más helyzetekben, például Belgiumban, Kanadában, Svájc, Itália vagy Spanyolország számos régiójában, ahol a nemzeti dicsőség próbált a kisebbségi-etnikai indentításokra nehezedni, éppen az egyre súlyosbodó teher alól kibújva éledtek újra az etnikai identitások, szubkultúrák. Ezek a folyamatok, kölcsönhatások mint példák is arról árulkodnak, hogy a látszólag egységes, tudományos szemlélettel vagy politikai magaslatokról kiegyensúlyozottnak látott etnospecifikus térben, a régiók saját terében is eltérőek az önmeghatározások, különböznek az önmegfogalmazási igények, az önérvényesítési képességek, s mindama etnikus sajátság, amely az egyes régiókat jellemzi, összekülönbözhet a szomszédos, a központi hatalom által pártolt, vagy épp egy harmadik szomszéd által elnyomott identitás ürügyén. Ha a volt Jugoszlávia, Szovjetunió, Kína vagy Fekete-Afrika egyes nagytérségeit, vagy a cseh/szlovák/magyar regionális kapcsolatokat nézzük, igen nehéz eldönteni, mikor és kit nyomnak el éppen, miként és meddig törekszenek egymás politikai-kulturális terének elfoglalására vagy egyfajta stratégiai fennhatóság kialakítására épp az identitás-egység ürügyén.

Ismét más eset a régió-problematikák között, amelyben nem egy régió emelkedik ki önmegfogalmazódása alapján, s nem győztes belháború vagy konszenzusos veszteség élménye írja „le” a régió mibenlétét. Létezik ugyanis az az eset is, amilyen a svájci Jura kanton lakosaié, akiket topológiai, természeti, állami, vallási és etnikai határok egyszerre (és történetileg is folytonosan) osztanak meg, annak ellenére, hogy a régió mássága, lakosainak összetartozása mind politikai téren, mind gazdasági egyensúlyok szempontjából, mind pedig vállalt identitásuk alapján nyíltan, demokratikusan biztosított lehetőség. Hasonló az évtizedek óta elhúzódó konfliktusos identitáshelyzet például Dél-Tirol németei és olaszai, vagy Val d’Aosta savoyai és franco-povanszál regionális csoportjai között. Mégpedig az „*enklávé*” állapota, a bezártság átélése a jogilag garantált regionális autonómia szintjén. Val d’Aosta olasz földön kialakult francia enklávé, amely megőrizte kulturális és nyelvi autonómiáját, szociokulturális elkülönültségét, s hajdani stratégiai szerepe (a Szent Bernát-hágó katonai védelme Piemont felől) funkcionális sajátosságot is tartósított. Az urbanizáció folyamata és a piemonti, lombardiai ipari fejlődés nagy elszívó hatása ellenére az aostai iparosodó polgári- és kereskedőréteg megőrzi etnikai tradícióit, paraszti kultúráját akkor is, midőn a venetói szerbhorvátok vagy a dél-tiroli németek már jórészt asszimilálódtak (1870 és az első világháború között), majd az 1919-ben induló és egyre erősödő fasizmus „italizáló” kényszerének is ellenállnak, habár 1925-től csak olasz nevet adhattak a francia gyermekeknek, s 1945 után Itália annektálta egész Val d’Aostát. A francia nyelv itt 1561 óta hivatalosnak számított, a második világháború után pedig Unió alakult a kisebbségi önrendelkezés védelmére, a szolidaritás kifejezésére és a kétnyelvűség elismerésével (a völgy 105000 lakosából 25000 francia anyanyelvű) (Tollis 1978:93-97).

Az aostaiak számára tehát az igazgatási, kulturális zsákutca nem valamely sikeres szabadságküzdelem élménye, s nem is az államhatalommal kötött kompromisszum eredménye, hanem a *regionális identitás védelmének létkényszere*. E magashegyi völgykatlan népessége a maga

megőrizte határokkal és a lokális identitás térbeli kiterjedésének folytonos biztosításával szerzett (és szerez) érvényt a „saját tudat” és a marginális állapotot elfogadó önértet továbbélésére. S a példa annyiban izgalmas a régió s a regionalizálódási folyamatok szempontjából, mert adott esetben a regionális léthelyzetet szorongató külső erők hatására nem a helyi öntudat elfulladásá követezik be, hanem annak sajátos „lefűződése”, megduplázódása, exportációja. Ezt a fajta regionalizmust lehet megtalálni például a bretonoknál, akik kelta kultúrája, önálló nyelve mintegy a nagy francia forradalom óta nem érvényesülhet regionális keretben, főiskoláikat rendre bezárják, a régió nyelvhatára mindegyre szűkül, s védekezésképp a kultúraörző viselkedés nem magába fordul, etnocentrikussá válik, hanem kimenekül a régióból, s új helyen keres magának érvényesülési teret. A bretonok tízezres tömege költözött Párizs Montparnasse-környéki kerületébe (XIV. ker.), ott kulturális missziókat alakítottak ki már a múlt század végén és ilyenekben folyik mostanság a breton kultúra élesztése, ismeretterjesztő előadásokkal, „Kelta Akadémiával”, táncházakkal, állandó kulturális cserekapcsolattal, óvodai és kisiskolai szinten kialakított identitásneveléssel, a második-harmadik generációs párizsi bretonok etnikai identitásának látványos erősödésével erről bővebben Kolozsi 1996, Sebestény 2001).

Ez a megkettőződés, térbeli képzetrel szólva: a régió kisléptékű újraalkotása egy másik, plurietnikus térben, ugyancsak egyfajta *régiófogalomhoz* tartozó jelenség, amely a maga újdonságával, érdekességével nem elbizonytalanítja az amúgy is sokféle régió-definíciót, hanem az etnikai tartalom révén egy más kontextusba helyezi, gazdagítja, színesíti tudományos megközelítéseink lehetőségeit.

Anélkül, hogy a régiófogalmak teljes körét végigsoroltam volna, s abban a tudatban, hogy ez nem egyszemélyes feladat, hanem kutatóintézetek együttműködéséből idővel majd talán kialakuló törekvés eredménye lehet - rövidre zárom itt áttekintésemet, kiemelve, hogy aminek relative gazdag, s csöppet sem teljes listáját itt adhattam, azt naponta gyarapítja a hétköznapi élet, azt talán minden egyes régiója a világnak más és más példákkal egészíthetné ki, s minél több tudományos tapasztalatot halmozunk föl a régió megismerése, megértése érdekében, annál több bizonytalanság vehet rajtunk erőt, amiért túlegyszerűsítve, a valóság gazdagságát tudományos keretek közé szorítva „osztályoztuk” e fogalom változatos, gazdag, és át- meg átalakuló arculatát. Amit tehetünk, az egyelőre talán nem is több, mint időleges leltár, alkalmi seregszemléje a formák, változatok sokaságának a régió, a regionalizáció és a regionalizmus körüli kutakodások alapján s az identitások mentén, melyek a társadalom egyként imaginárius intézményei.

* Kutatási tapasztalataim összegzéséhez az OTKA T 018210, T 022600 és a T 020791 számú támogatás nyújtott segítséget.

Hivatkozott szakirodalom

Amselle, Jean-Loup 1994. Quelques réflexions sur la question des identités collectives en France aujourd'hui. In M.Fourier - G.Vermes ed. *Ethnicisation des rapports sociaux. Racisme, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*. L'Harmattan, Paris, 44-55. p.

Augé, Marc 1994. Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie. Fayard, Paris.

Bassand, M. 1983. Maldéveloppement régional et luttes identitaires. =*Espaces et Sociétés*, No. 42., 13-26. p.

- Berthoud, G. 1978. Etat-nation et ethno-résistance- =*Pluriel*, No. 15.
- Bindorffer Györgyi 1996. Identitás kettős kötésben. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Munkafüzetek 16. Budapest.
- Biró A. Zoltán 1992. A regionális identitás kialakításának néhány vonásáról. =*Regio*, 3. sz., 61-71. p.
- Bourdieu, Pierre 1985. Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez. =*Szociológiai Figyelő*, 1., 7-22. p.
- Braudel, Fernand 1996. A Földközi-tenger II. Fülöp korában. I-III. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, I. kötet. 7-112. p.
- Castoriadis, Cornelius 1975. L'institution imaginaire de la société. Paris, Seuil.
- Claval, Pierre 1987. The region as a geographical, economic and cultural concept. =*International Social Science Journal*, No. 112. Regional Science. Oxford, Blackwell, 159-172. p.
- Fejős Zoltán - Szijártó Zsolt szerk. 2000. Turizmus és kommunikáció. Néprajzi Múzeum - Pécsi Tudományegyetem, Budapest - Pécs.
- Foucault, Michel 1988. Fegyelem és büntetés. Budapest, Gondolat.
- Fuchs, Bernard 2000. Mindennapok az államhatáron. In Kuti Klára - Rásky Béla szerk. Azonosságok és különbségek. Mai néprajzi kutatások Ausztriában és Magyarországon. MTA Néprajzi Kutató Intézet, Budapest, 131-144. p.
- Galissot, René 1979. Le stalinisme et la nation en Europe de l'Est. =*Politique aujourd'hui*, No 5-6.
- A.Gergely András 1993. Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom. Scientia Humana, MTA PTI, Budapest.
- A.Gergely András 1997. Kisebbség, etnikum, regionalizmus. MTA PTI Budapest, 176 p.
- A.Gergely András 1998. „Közelítések a régióproblémához I-II. =*Comitatus*, két folytatásban.
- A.Gergely András 2000. Régiókérdések és integrációs kihívások. In: A.Gergely András - Galló Béla - Hülvely István - Lévai Imre - William Nicoll: Integráció: változó feltételrendszerek és szereplői magatartások. Európa tanulmányok 3. Szerk. Hülvely István. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 96-191. p.
- A.Gergely András 2000. A Jászság kulturális antropológiai megértése. /*Egy kutatás előzetes vázlata*/. In: Pethő László (szerk.) *Jászsági Évkönyv 2000.*, Jászberény, 58-76. p.
- Guindani, S. - Bassand, M. 1982. Maldéveloppement régional et identité. Lausanne, Presses politechniques romandes, 199 p.
- Hechter, M. 1975. Internal colonialisme. London, Routledge et Kegan Paul.
- Hérault, Guy 1963. L'Europe des ethnies. Paris, Presses d'Europe, 293 p.
- Hofer Tamás 2000. Európa-közérzet egy „szélső országban” - Magyarország, 1998. =Kultúra és Közösség, 2000/4.-2001/1:119-126.
- Keményfi Róbert 1996. Etnikai térszerkezeti vizsgálatok multietnikus települések néprajzi kutatásában. =*Regio*, 4., 120-130. p.
- Keményfi Róbert 1999. Az etnikai tér és a nemzetállamiság eszméje. =*Tabula*, 1999/2:3-26.

- Keményfi Róbert 1998. A történeti Gömör és Kis-Hont vármegye etnikai rajza. Gömör Néprajza L., Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék.
- Kolozsi Mária 1996. Hagyománykeresés. A párizsi breton közösség nyelvi identitása. Kézirat, megjelenés előtt, MTA Etnoregionális Munkafüzetek. 45 p.
- Lafont, Robert 1973. La revendication occitane. Flammarion, Paris.
- Ledru, R. 1980. Espace et sociétés. =*Espaces et Sociétés*, No. 34-35., 3-12. p.
- Lévi-Strauss, Claude szerk. 1977. L'identité. Grasset, Paris.
- Loughlin, J. 1984. Regionalism and ethnic nationalism in France. In: Y.Mény - V.Wright eds. *Centre-Periphery relations in Western-Europe*. London, Allen & Unwin, 207-235. p.
- Nemes Nagy József 1996. Társadalmi tércategóriák a regionális tudományban. MTA PTI Etnoregionális Munkafüzetek, No. 17. Budapest.
- Oláh Miklós 1998. Közelítési módozatok a regionális identitás térbeliségének megrajzolásához. =*Comitatus*, 2:7-32. p.
- Pellegrino, P. et al. 1983. Identité régionale et représentations collectives de l'espace. Berne, FNS, 181 p.
- Person, Y. 1978. Contre l'Etat-nation. =*Pluriel*, No. 6.
- Petrella, R. 1978. La renaissance des cultures régionales en Europe. Paris, Ed. Entente.
- Pewzner-Apeloig, Évelyne 1999. Ce nom qui nous porte. In: Tarik Ragi-Sylvia Gerritsen ed. *Les territoires de l'identité. L'Harmattan-Licorne, Paris-Amiens, Villes Plurielles*, 11-25. p.
- Pynsent, Robert B. 1994. Questions of Identity (Czech and Slovak Ideas). CEU Press, Budapest-London-New York, 224 p.
- Ronen, D. 1977. Du conflit de classe au séparatisme ethnique. =*Pluriel*, No. 10.
- Revel, Jacques 1996. Historiens et géographes au tournant du siècle anthropologique. Előadás az Atelier Franco-Hongrois hallgatói előtt 1996. november 18-án. Ismertetését lásd az MTA PTI Etnoregionális Hírlevél 2. számában.
- Sebestény Anikó 2001. „A la recherche de langue perdue”... - a breton identitás nyomában. Kézirat, kiadás alatt az MTA PTI Etnoregionális Munkafüzetek sorozatában.
- Tollis, Giuseppe de 1978. Identité culturelle et régionalisme dans le Val d'Aoste. =*Critère*, tematikus szám: La région, Le régionalisme. No. 23., 93-97. p.
- Touraine, Alain 1978. La voix et le regard. Paris, Seuil, 9-41. p.
- Voutat, Bernard 1992. Espace national et identité collective. Université de Lausanne, ISP No. 19., 464 p.

/Az előadás elhangzott a *Regionalizmus és kultúrakutatás* c. konferencián, Miskolc, Akadémiai Székház, 2001. május/

Köszönetnyilvánítás

Mindenekelőtt családomnak, *Marinak és Dorkának* tartozom végtelen hálával és köszönettel, amiért mintegy 120-130 ehhez hasonló kiadvány szerkesztésének idejét vontam el Tőlük.

Munkámhoz a Széchenyi-professzori ösztöndíj és az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék segítségével is nagy mértékben hozzájárult. Hálás vagyok hallgatóimnak és kollégáimnak is, akik számos meglátással szembeni kritikájukkal segítettek pontosítani (amúgy sem mindig kristálytiszt) okfejtéseimet.

Kevés olyan helyszín van, ahol külön köszönetemet fejezhetném ki az MTA Politikai Tudományok Intézete vezetésének, az Etnoregionális Kutatóközpont működtetéséhez kapott segítségnek, és főként a kiadványsorozatok szerkesztésében, lektorálásában, nyomdai előkészítésében nyújtott áldozatkészségért Szabó Irénnek, aki minden egyes kiadvány érzékeny és értő olvasója volt.

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei

- 1). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /I./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2). *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /II./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X. 300,- Ft (29 oldal)
- 3/A). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8. 300,- Ft (28 oldal)
- 3/B). *A. Gergely András*: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4). *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5). *Szerk.: A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2. 450,- Ft (90 oldal)
- 6). *A. Gergely András*: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7). *Szabó Ildikó*: Közösségszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8). *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2. 500,- Ft (72 oldal)
- 9). *A. Gergely András*: Tér - szimbólum - politika. Politika a térben, tér a politikában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0. 450,- Ft (83 oldal)
- 10). *Boglar Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett*: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9. 400,- Ft (51 oldal)
- 11). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)
- 12). *A. Gergely András*: Kisebbség - etnikum - regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5. 500,- Ft (90 oldal)
- 13). *Bindorffer Györgyi*: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)
- 14). *Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1. 400,- Ft (40 oldal)
- 15). *A. Gergely András*: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X. 400,- Ft (43 oldal)
- 16). *Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán*: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)
- 17). *Nemes Nagy József*: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)
- 18). *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)
- 19). *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)
- 20). *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)
- 21). *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)

- 22). *Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)
- 23). *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)
- 24). *A. Gergely András*: Helyi társadalom - rendszerváltás közben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)
- 25). *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)
- 26). *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)
- 27). *Demetrovics Zsolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 83 3. 400,- Ft (71 oldal)
- 28). *Páll Kinga Ágnes*: Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének átértékeléséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 84 1. 450,- Ft (84 oldal)
- 29). *Benke József, Bindorffer Györgyi, Bódis Krisztina, Kézdi Nagy Géza, Papp Richárd*: Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)
- 30). *Laki László*: Periférián - az Alföld közepén. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)
- 31). *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor* szerk.: Rendszerváltás, világnépváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világnépváltozások köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 87 6. 450,- Ft (105 oldal)
- 32). *Albert Réka*: Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 88 4. 400,- Ft (67 oldal)
- 33). *Papp Richárd*: Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)
- 34). *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)
- 35). *Szabó Ildikó - Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 91 4. 400,- Ft (49 oldal)
- 36). *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)
- 37). *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)
- 38). *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom. Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)
- 39). *Barabás Máté*: Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)
- 40). *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41). *Bujdosó Judit*: Határ választ el... /Migrációs tanulmány/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 30 2. 350,- Ft (30 oldal)
- 42). *T.Kiss Tamás*: A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /I. Államválság/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44). *A.Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /II. Régiók/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 37 X. 450,- Ft (75 oldal)

- 45) *A. Gergely András*: Államválság - régiók - civil társadalom I-III. /III. Civil társadalom/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)
- 46) *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Monika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Másság - idegenség - elmozdulás. Léthelyzetek az otthonosság és a sehollét között. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400,- Ft (57 oldal)
- 47) *Tasi István*: A vainsnavizmus múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400,- Ft (62 oldal).
- 48) *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 600,- Ft (104 oldal)
- 49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülőezred hivatásos állományánál. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 74 4. 400,- Ft (43 oldal)
- 50) *Farkas Attila Márton*: Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800,- Ft (142 oldal).
- 51) *H. Sas Judit*: „Az új apparátus”. Szomorújáték két részben a XXXIII. kerületi, Tó-városi Önkormányzatról (1990-1994). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 800,- Ft (142 oldal).
- 52) *Fleck Gábor - Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600,- Ft (112 oldal).
- 53) *Csanády Márton*: A politikai rendszerváltás társadalomlélektana - avagy szorongások és félelmek a XX. század végi Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 86 8. 450,- Ft (42 oldal).
- 54) *A. Gergely András szerk.*: Filozófiai, történeti és kulturális antropológia. Szöveg és szemelvénygyűjtemény, I/1. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 93 0. 2500,- Ft (261 oldal).
- 55) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, I. Mi a politikai pszichológia? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 89 2. 700,- Ft (52 oldal).
- 56) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, II. Politika testközelben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 90 6. 800,- Ft (85 oldal).
- 57) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, III. Személyiség és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 02 2. 1000,- Ft (112 oldal).
- 58) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IV. Politikai konfliktusok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 03 0. 1000,- Ft (99 oldal).
- 59) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, V. Politikai választás - politikai kampány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 04 9. 1100,- Ft (118 oldal).
- 60) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VI. Tömeg(lélektan) és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 06 5. 800,- Ft (74 oldal).
- 61) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VII. Politikai kultúra és politikai szocializáció. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 07 3. 1200,- Ft (118 oldal).
- 62) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Színház, kocsma, légitársaság. Tanulmányok a kultúra antropológiája köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 08 1. 750,- Ft (75 oldal).
- 63) *Bódi Ferenc*: Forradalom után - reform előtt. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 09 X. 950,- Ft (90 oldal).
- 64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500,- Ft (42 oldal).
- 65) *Bódi Ferenc - Fábián Gergely - Giczey Péter*: Még mindig örülten. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 12 X. 500,- Ft (45 oldal).
- 66) *Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor szerk.*: Idegen az idegenben. (Kulturális antropológiai tanulmányok). *Szerzők*: Bansar Mohamed, Böszörményi Nagy Katalin, Csige E. Ibolya, Czingel Szilvia, Fülep Anikó, Hajdú Gabriella, Sipos Zsuzsanna, Szövényi Katalin. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 27 8. 1200,- Ft (109 oldal).
- 67) *Horkai Anita*: Screenagerek. A techno-kultúra megjelenési formái a mai Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 15 4. 650,- Ft (61 oldal).

- 68) *Csámpai Ottó*: Magyartanítás Zoboralján: egy szociológiai vizsgálat eredményei. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 18 9. 650.- Ft (61 oldal).
- 69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatának elmélete - a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).
- 70) *Lux Éva*: A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása: a Krisna-vallás. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 31 6. 900.- Ft (94 oldal).
- 71) *Hajnal Virág*: A zentai „foglyok”. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 25 1. 900.- Ft (45 oldal).
- 72) *Mihályfi Márta*: Irányzatok a barcelonai meleg mozgalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 30 8. 750.- Ft (70 oldal).
- 73) *Horváth Gergő*: A Káli-medence „vidéke”, avagy a „vidék” közgondolkodásbeli átértékelődésének egy példája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 34 0. 600.- Ft (70 oldal).
- 74) *Bódis Krisztina*: „Nemzetek utáni” korszak?: Szulejmán szultán emlékműve Szigetváron... ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 36 7. 600.- Ft (70 oldal).
- 75) *Böszörményi Nagy Katalin*: Az aszkézis mint liminális folyamat a jávai kultúrában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 40 5. 800.- Ft (75 oldal).
- 76) *Kárpáty Ágnes*: Buddhizmus Magyarországon - avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 XX X. 500.- Ft (50 oldal).
- 77) *A.Gergely András*: Létmódok és kimódolt létek /politikai antropológiai tanulmányok/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 41 3. 1200.- Ft (130 oldal).
- 78) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VIII. Politikai vezetők és arculatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 47 2. 1200.- Ft (105 oldal).
- 79) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IX. Választói magatartás és kampánypsichológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 48 0. 1200.- Ft (92 oldal).
- 80) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, X. Politikai magatartásformák, szimbólumok és hagyományok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 50 2. 1500.- Ft (134 oldal).
- 81) *Csanády András*: A Homoród-vidéki falvak gazdasági viszonyairól. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 56 1. 1700.- Ft (179 oldal).
- 82) *Holló Imola Dalma - Komjáthy Zsuzsa szerk.*: Jelen lenni és antropológiát írni: a kutatás és a szöveg talányos viszonya. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 70 7. 1800.- Ft (180 oldal).
- 83) *Korbai Hajnal*: Identitáskereső az ír szigeten. Szelídülhet-e a nacionalizmus nemzeti identitással? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 59 6. 800.- Ft (74 oldal).
- 84) *A.Gergely András szerk.*: „Primitív” kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. /Politikai antropológiai források/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 71 5. 800.- Ft (74 oldal).
- 85) *Angyal Mónika*: Euro-identitás Belgiumban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 73 1. 500.- Ft (47 oldal).
- 86) *A.Gergely András*: Tér, idő, határ és átmenet. (Politikai antropológiai esettanulmányok). A szerző összegyűjtött tanulmányai a társadalomtudományok interdiszciplináris vidékein kalauzolják az olvasót, elsősorban a tér és az idő társadalmi használatát, felfogásmódjait és lokális dimenzióit (régió, nagytáj, identitásrégió) taglalva. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 72 3. 1500.- Ft (148 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

H - 1399 BP. Pf. 694/115. (Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24,

E-mail: szaboi@mtapti.hu)