

A. Gergely András

A RAYGAM-OK NEOTRIBALIZMUSA  
/POLITIKAI ANTROPOLÓGIAI ESETTANULMÁNY/

*„Az antropológiai elkerülhetetlenül összetalálkozást jelent a Másággal. Mindazonáltal az etnográfiai távolságtartás, amely elválasztja az olvasót az antropológiai szövegektől és magát az antropológust a Máságtól, túlságosan is gyakran merev és időnként mesterségesen eltűzött. Ez számos esetben ahhoz vezet, hogy a Másikat kizárólag mint primitívet, furcsát és egzotikust látják. Az a szakadék a legfőbb akadály a Másik lényegi megértésének, mely az ismerős »mi« és az egzotikus »ők« között húzódik. Ezen csak úgy lehet túllépni, ha valamilyen formában részt veszünk a másik világában»*  
(Loring Danforth 1982:5-7.)

Az antropológiai kutatás meglehetősen sok módszertani szempontból eltér a szociológiai, szociálpszichológiai, történeti vagy térségi-regionális kutatásoktól. Már önálló tudományterületté is úgy lett, hogy saját nézőpontját a többi társadalomtudományhoz viszonyítva határozta meg, módszertanát (amennyiben a tudományos igénnyel formált kutatáshoz okvetlenül ez a „tan”-fogalom kötődik, s nem egyszerűen metódusról, közelítés- és látásmódról van szó!) a „túl közeli” és a „túl távoli” között határozta meg. Ahogyan Clifford Geertz írja: az antropológusok nem falvakat és városokat kutatnak, hanem falvakban és városokban próbálják megérteni, hogy a történések, események folyamatában, azok mögött és „alatt” milyen jelentések vannak. A kulturális elemzés (és ebben az értelemben a helyi társadalmak megértése is) „jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a legheylesebb találgatásokból” (Geertz 1994).

Az antropológiai kutatás a lehetséges komplexitás felől közelíti meg tárgyát. „A leírásnak három jellegzetessége van: értelmező, a társadalmi beszédformátumot értelmezi (azaz megpróbálja kiszabadítani esetleges körülményeiből), illetve tanulmányozható formában rögzíti – s egy negyedik tulajdonsága, hogy mikroszkopikus (kis szobában is történhetnek nagy események). A leírás során éppúgy nagybetűs realitásokkal kerülünk szembe: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Presztízs, amelyekkel a történészek, politológusok, közgazdászok, szociológusok – csak éppen otthonos környezetben és otthonos formában találunk rájuk, épp ez az etnográfia előnye. Hibája viszont, hogy ismeretlen indián törzsek között vagy óceániai szigeten gyűjtött anyagaikat nagy falitérképekre festeni kívánó kutatók becsvágya olyan modellek kifundálásában kapott fontos szerepet, amelyek a kutatások előrehaladását

igazolando, a helyi igazságoktól az általános elképzelések felé lendültek, s ennyiben többet ártottak, mint mindaz, amit a mintanagyságok megszállottjai (a szociológusok), a mérések fanatikusai (a pszichológusok) vagy a csakis aggregátumokban gondolkodó közgazdászok ki tudtak találni ellenük. A „mikrokozmosz modellek” és a „természetes kísérletek” túlságai: „égbolt egy homokszemcsében, vagy a lehetőségek messzi túlpártja” (Geertz 1994:189).

Az antropológusok életműve e tekintetben is igen vegyes: a mikroszkopikus univerzumokat és az ismeretlen jelenségeket ismertként megjelenítő, vagy a makrofolyamatokat értelmező felfogásmódok egymással párhuzamosan teszik az antropológiai történet 20. századi történetét igencsak színessé.

Az alábbiakban az antropológiai kutatás eme kettősségét (vagy többoldalúságát) kihasználva fogom megközelíteni azt a sajátlagos törzsi világot, amelynek analógiáit a modern politikai világgal nem én állítom elő, hanem az asszociációk kínálgató lehetősége. Kutatóként ugyanis azt kezdtem hirtelenjében belátni, hogy a kortárs világ leírásában immár egyre többet vállaló antropológiai kutatások egy újraformálódó törzsiséget, „retribalizációt” írnak körül. (Erről egyebek közt a filozófusok, politológusok is beszámolnak, lásd pl. Maffesoli 1995). Az antropológia, különösen a politikai rendszerek vagy jelenségek megnevezésére vállalkozó kutatók köre, alapvetően két léptékben és milióban keresi otthonos tájékozódási esélyeit: a nagyon távoli és a meglehetősen közeli embercsoportok között. A tengerentúli, óceániai kutatásokat a 20. század során dúló háborúk és helyi-törzsi lázadások miatt (utóbb a gyarmati önfelszabadító mozgalmak miatt is) egyre inkább a helyi, a saját társadalom jelenségeit elemző vizsgálódások követték. E két szféra mélyebb megértése az összehasonlító kutatásokban vált lehetővé: a térben ugyancsak eltérő világok párhuz-

zamai és az időben meglehetősen másutt föllelhető jelenségek hasonlóságai adtak alapot a komparatív kutatási irányzatoknak. Az eseti elemzések sokasága ezenfelül a nagy elméletek, a hosszú időtartamú folyamatok, a világtrendek és az univerzálisan is megjelenő példák analógiáit kínálta.

A hazai antropológiai kutatások még viszonylag kis mértékben dolgozták föl a néprajzi-folklorisztikai jelenségeknek azt a körét, amely a történelemek vagy szociológusok szemhatárán kívül esett, vagy forrástámogatás nélkül nehezen elvégezhető kutatásokat tett volna szükségessé a kisebbségkutatásoktól eltérő tudományterületen. E „kimaradt” tudástérület azonban éppen a kelet-európai példázatok és hasonlóságok okán különösen izgalmas lehet: olyan társadalmi folyamatok korszakos megértését teszi lehetővé, amelyek például a hazai politikai kultúra kutatásában, a politikai rendszer strukturális változásaiban vagy a szimbolikus politikai értelmezések horizontján új megvilágításba helyezhetnek számos társadalmi tény, politikai döntést vagy szerveződési mechanizmust.

### A raygam-ok társadalma (igen vázlatosan)

„Az antropológus már annyira hozzászokott ahhoz, hogy különböző népek hasonló helyzetekben számtalanféleképpen viselkedhetnek, hogy a legezotikusabb szokások sem lepik meg többé. Sőt mi több, ha a logikailag lehetséges viselkedéskombinációk valamelyikére még seholy sem bukkantak rá a földkerekségen, erősen gyanakszik, hogy ez a viselkedésforma egy ma még ismeretlen törzsnél található meg. Murdock már 1949-ben rámutatott erre a jelenségre a klánok szerveződése kapcsán” – írja Horace Miner az iakirema törzs testi rítusait elemezve (Miner 1995:6).

A raygam-ok – a róluk történetileg napjainkhoz közelebb megjelent igencsak kevés antropológiai forrásmunkát alapul véve – nem sokban térnek el az őket körülvevő más törzsektől. Lakóhelyük szerint a szociodemográfiai és humángeográfiai leírások három alaptípust különböztetnek meg: a síksági, a hegylakó és a folyóvölgyi raygam-csoportot. A környezetükben mostanában kialakuló nagy törzs-szövetség rituáléiban, illetve távoli „ellenségképében” a raygam-ok főleg folyóvölgyi népként szerepelnek, és kétségtelen, hogy a térség legnagyobb folyója a földrész egyik legjelentősebb vízhozamú közlekedő útja (egyben imitt-amott földrajzi határ is), bevándorlás-történeti és mentális földrajzi miliő.

A raygam-ok fizikai antropológiai karakterüket tekintve mintegy beolvadnak a környező törzsek körébe, az etnikus kultúra szempontjából sem túl sajátlagosak: nagyjából hasonló magasságúak, az életmódtól, hatalmi funkciótól függően – és részben a szociális státuszt is kifejezően – piknikusabb alkatúak, az idősödő korosztályban növekvő számú a kövérebb/korpulensebb, s ezért szükségszerűen tekintélyesebb/autoriterebb személyiség. Ugyanakkor a fiatalabb népesség egy talán szűkebb, de egyre markánsabb csoportja körében a hatalomszolgáltató vállalkozó jellegzetesen klasszikus „harcos-típust” mintáznak, választékosan borotvált hajkoronával, célszerűen fejlesztett mozgásszervi izomzattal, olykor a közelharc könnyítését szolgáló fegyverzettel ellátva. A törzsi rituálék során ugyan a legkevésbé sem nyílik alkalom az interperszonális agresszió közvetlen szakrális kifejezésére, de a társadalmi tagoltságot merev szimbolikával körülvevő értékrend jelképekben is hordozza, mintegy „elvárja” az érdekvényesítés testi erőre redukált változatainál a társadalmi hovatartozás messziről is jól látható tartalmainak kifejeződését. Továbbá ez a fajta társadalmi szereplő igen fontos a társadalmi csoportok közötti átalakulás, a társadalmi réteg-, osztály, vagy kaszthatárok közötti átmenet folyamata szempontjából.

A politikai berendezkedés leírását megelőzően szólni kell a gazdálkodás primitív formáit már meghaladó ökonómia sajátosságairól is. A raygam-ok gazdaságának sajátossága a beszolgáltatási típusú rendszerek olyan változata, amelyben a társadalmi tagoltságtól függően (ám főként a középső és alsó-közép kasztkok népessége) a dupláját kapja járandóságként a társadalmi tevékenységért, ám ennek felét rögtön vissza is adja a törzsi vezetők újraelosztási érdekcsoportjának (státusz-erősítő ajándék). Ez ugyan nehezen teszi lehetővé a megélhetés egyensúlyosságát, sőt egyre kevésbé teszi hatékonyá például a mezőgazdálkodási termelést (ezért ennek aránya rohamosan csökken is), de a társadalmi cseremechanizmusok között minduntalan növekvő szerepe van a munkavégzés egy sajátos formájának, amely az ésszerűtlennek látszó elosztási rendszert befolyásolja. Mind tömegesebbé válik ugyanis a tárgyak máshová áthelyezését végző munkamegosztási csoport tevékenysége, valamint a javak előállítását nem, de tulajdonosukhoz juttatását annál következetesebben vállaló gazdasági réteg (redisztribúció). Az illetén „kereskedőinek” nevezhető munkakultúra szélesen kiterjed a termelői fölé, megteremtve ezáltal a javak elosztási mechanizmusának törekeny

egyensúlyát, amely tipikusan az átmeneti társadalmak jellemzője.

A politikai tagoltság részben követi, helyenként át is rétegi a munkamegosztási és vagyoni rétegződés meglévő (vagy korábbi) rendszerét. A politikai közviselkedés valójában egy szűk kör egynemű befolyása alatt áll, a társadalmi cselekvésben a közakarat megjelenítését nem a széles tömegek, hanem a területiális tagoltság révén választott képviselők vállalják, egyértelműen jelezve, hogy az osztályrétegződés sémáját és a rokonsági hálózatok kizárólagos hatalmát immár meghaladta a raygam-ok politikai rendszere. Maga a politikai kiválasztási folyamat a bizalmi tőkére alapozott, a törzs funkció nélküli alattvalóinak semmiféle más eszköze nincs a politikai közhatalom befolyásolására, csakis a felelősségre épülő megbíztatás. A döntéshatalom átruházását egy végtelenül szimplifikált mechanizmussal oldják meg: apró, tényéri levelek beszínezésével választják meg a törzsi képviselőket, akik közül a leghangosabb kapja meg a Big Man jogait. Valamiképp az egész az ókori cserépszavazásra emlékeztet, de míg ott megoldott volt a zsarnokságra törekvők nyilvános „visszahívása” vagy megvádolása és megbüntetése, addig itt ennek nyoma sincs. A politikai rendszer szereplőinek rituális kijelölése lényegében egy szököévenként visszatérő, ciklikus folyamat a raygam-oknál, és különösen érdekes, hogy valamiféle belső, íratlan szabályszerűség mentén nemcsak állandósul a korábban kiegészítő oppozícióban volt csoport helycseréje, de a csoportok közötti együttműködés sem a rokonsági hálózatok szerint folyik, hanem a hatalmi haszonvétel rendszerében ideig-óráig hátrányba szoruló helyzetének előnyössé változtatása mobilizálja a „szavazótábor” érdekeit. Európai típusú, vagy a kontinentális alkotmányossághoz szokott szemlélőnek igen meglepő ez a rendszer, annál is inkább, mivel a törzsi csoport nőtagjainak a társadalmi munkamegosztás rendjében csupán időszakosan jut valamely „divatos” szerep, amúgy „normálisan” történetileg is ki voltak zárva a politikai rendszerből. A raygam-ok közállapotai a messziről szemlélődőnek vagy ideiglenesen köztük tartózkodónak talán kiegyensúlyozottnak tűnhetnek, szinte a „törzsi demokráciára” emlékeztető belső rend uralkodik, de az alaposabb körültekintés már jelzi, hogy rejtve maradó konfliktusok, finom elfojtások dominálnak a mechanizmusokban, melyek valójában magában a struktúrában lelik magyarázatukat.

Georges Dumézil hasonló belső struktúrájú rendszerében a *rituálé folyamatában* résztvevő szereplők egyúttal alapvető *társadalmi funkciók* betel-

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

A kasztok közötti határvonalakat, valamint a politikai tagoltság formális elemeit a továbbiakban (szándékosan rövidítve és elnagyolva) hat fontosabb strukturális tényezőben szeretném megragadni. Ezek nem írják le teljességgel a *raygam politikai struktúráját*, de pilléreit, szerkezeti tartóelemeit körvonalazzák. Pontosabb és kevésbé elnagyolt képhez

alighanem több nemzedékre kiterjedő kutatási időtartam kellene, valamint a raygam politikai kultúra történeti források (illetve azok interpretációi) alapján való újraolvasata, másodelemzése is – erre pedig jószerivel egy kutatóintézet is kevés lenne, ismeretese amúgy is inkább csupán a formális jegyek megragadására vállalkozik, mélyebb történeti kontextus megjelenítésére kevés tudás és még kevesebb hely áll itt rendelkezésemre.

A meglehetősen érdekes politikai struktúra egyik izgalmas reprezentációs formája a termelési (termékenységi?) szimbólumok használata és a törzsies csoportok általi forgalmazása: a politikai rituálék során használt szimbolikus eszköztár része a jelvény- vagy lobogó-szerű megformáltságú gyümölcs, gabona, sávós földparcella, kereszt, színes virág-jelképek sorakozása. Jellegzetesen a folyóvölgyi agrártársadalmak jelkép-típusait láthatjuk, jól lehet maga a társadalom az európai vagy egyetemes történeti trendben feltételezett evolucionista felfogással szemben éppen ellentétesen mozog – több szempontból is. Az „egyetemes fejlődés” trendjét a vadság–barbárság–civilizáció folyamatában megnevező elméletek a hordaszintű társadalmak gyűjtögető és/vagy zsákmányoló életmódjáról, lassú évszázadok-évezredek alatt megvalósuló szedanterizációjáról (vagyis állandó lakóhelyre letelepedéséről) szólnak, kiegészítve ezt az állatok domesztikálásának és a táplálkozás éghajlati esetlegességétől az önellátást függetlenné tévő megoldások kikísérletezésének folyamatáig több típussal. A raygam-oknál ez éppen fordítva történik: a fémeszközök, szállítási eszközök, élelmiszerfeldolgozó mechanikák ismerete dacára egyre látványosabban térnek át a dologi termékcserében megszerzett táplálék, a megmunkálástól mentes eszközök, a jószág tartás felhagyása felé. A kollektivistikus munkacsere és termékegyensúly korábbi formájától eltérően egyre erőteljesebb az individualisztikus cseremechanizmusok formálódása, a kisajátítási, eltulajdonítási és nem-kooperatív érdekcsoporttá formálódás; az ezt megelőzően szociális érzékenységet, szolidaritást mutató társadalmi rétegződésre olyan átrétegződés következett, amely immár a zsákmányolási (és kizsákmányolási) stratégiákra épül, ebben pedig sem az alávetettek, sem a vetélytársak vagy partnerek nem kaphatnak balanszírozó szerepet (sőt, jószerivel a Big Man is csak „követő” típusú gyakorlatra merészkedhet, esetenként az „adóterhek” növelésével, sápszedéssel kísérletezhet, de ennek rendszerint a közbizalom megcsappanása a következménye). A társadalmi erőcsoportok szimbolikus eszközei egyes estekben

például totemisztikussá lesznek, a totemhasználat mögött pedig energikus társadalmi mozgások és aspirációk indulnak meg.

A másik jellegzetes vonás ugyancsak az átmeneti folyamat, a politikai rendszerátalakulás (visszatribalizálódás) része: egyes törzsi csoportok tényleges és szimbolikus térkiszajátítás formájában különítik el léthatárait, kivételes ajándékként osztogatva a jogosultságot a hatalmi távolság csökkentésére. Speciális felhatalmazottsággal, vagy az elosztás rendszerében elnyert kivételes-kiváltságolt pozícióval lehetővé válik a törzsi hatalom közelébe kerülés, az ilyesfajta kiválasztottsággal nem rendelkezők számára azonban tilos a helyi „lordok házának” megközelítése, melyet fegyveres szolgálat is őriz. Némely hatalmi csoport, vagy jelesül a Big Man kinyilvánított törekvése a földrajzi fekvését tekintve magasan elhelyezkedő új hatalmi központ (Rodnás Atolap) privatizálása, amely helyzet kifejezetten emlékeztet a zsarnokölési históriák ókori mediterrán ürügyeire vagy a kelet-európai szocializmusok diktátorainak pártszékház-szerzési eljárásaira. A túlközpontosított hatalom formális szabályai ugyan ellenkeznek azzal a megfontolással, hogy a törzs népe térbelileg megközelíthesse a főhatalom rezidenciáját, ám kivételes gesztusként maga a főhatalom invitálja uralmi előterébe a zsörtölődő népességet (például az uralkodói palota előtt tömegsportolásra invitáló építmény felállításával, mely egyfajta „demokratizált lovagi torna” képzetet teszi érvényessé). A helyzet hasonló a R.S. Rattrey által az intézményesülő és a szimbolikus, a kommunikatív és az alávetési mechanizmusnak szép példaként leírt ashanti (Gold Coast, Nyugat-Afrika) apo-rítushoz, melynek során a hatalmon levőknek nemcsak lehetőségük, hanem egyenesen kötelességük meghallgatni alattvalóik gúnyolódását, szemrehányásait és ellenvéleményeit az elkövetett igazságtalanságokkal szemben. Az ashanti hit szerint ugyanis ez megvédi a vezetők lelkét a feldühítettek rosszkívánságai miatti szörnyű szenvedésektől, ellenkező esetben ezek az elfojtott rosszkívánságok felgyülemlelének, gyengítenék a hatalmon lévőket, sőt meg is ölnék azokat... (utalja Herskovits 1988). A hatalmi központ közelébe engedett népesség tehát a hatalmi távolság csökkenésével (vagy látszólagos „közeljutásának” élményével) mintegy képzetesen is „részesévé” lesz a hatalmi központnak, amely pedig ilyen attrakciókkal tartja fenn olykor elbizonytalanodó helyzetét, amely így még erőteljesebb lehet, a „nyilvánosság felé fordulás” szinte a többlet-védelmet is megtestesíti...

Ugyancsak a látszatok és valóságos folyamatok talányos összekeverésének formáját ölti a raygam politikai rendszer egy izgalmas másik rítusa, amely a látszatra intim, közszemléltől korábban tartózkodó familiáris morált teszi átértékelhetővé. Az olyasfajta tabuk, amelyek az anyagi javakkal, nemiséggel, társadalmi szerepekkel, interszjektív és magán-szférával voltak kapcsolatosak, egy szokatlan „médiatechnikai” megoldás révén hirtelen nyilvánosságot kaptak a *galivolav-rítus* során. Ez egyfajta „performance”, amelyben átnevezik a tiltottat és ünnepit hétköznapivá és szabaddá, szertartásosan eljátszák a rejtett és intim életeseményeket. Teszik mindezt a törzsi hatalom fennmaradásának, kontinuitásának érdekében, mintegy a balinéz udvari táncdráma színházi államának mintájára (Geertz 1994), ám ezenközben a politikai látszatoktól is mentesnek látszó manipuláció a korábbi értékelve olcsó kiárusításával és az értékrend bomlasztásával jelentősen többet árt magának, mint enélkül. (A jelenség talán leginkább a nálunk is honossá vált Big Brothers típusú valóság-showra emlékeztet). Lapos analógia: nincs olyan modernitás, amely ne lenne már a „civilizáció-előtti” világban is jelen...

Nem áll módomban minden rítus részletes leírásába belefogni, ezért a vallás rendszerének is csupán vázlatos bemutatást szánhatok. A vallás mint kulturális rendszer itt is, mint más ázsiai, dél-európai vagy számos fekete-afrikai királyság esetében évszázados tekintélyre tett szert, mi több: politikai közhatalmi funkciói ugyancsak jelentősek voltak. A raygam-ok környezetében élő más törzsek – olykor távoli kultúrák maradványai, például a vikingeké vagy a keltáké, lovasnomád türköké, balkáni ortodoxoké – igen vegyes vallási szinkretizmust eredményeztek. A mai raygam politikai rendszerben ennek kiemelt hangsúlya van, a törzsi hatalom képviselői szinte tüntetően vallják a törzs népének (messziről tekintve igen sajátos) kevertségét, majdhogynem „politeizmusát”, amely a politikai közhatalom fenntartásának igen fontos presztízs-tartozéka. A vallási szinkretizmus a politikai szinkretizmus részeként funkcionál, mintha észrevehetetlen volna a politikai szerveződések metafizikus tartalmainak és az egyházi hatalom materiális haszonvételének sajátos ötvözete.

Úgyszintén a hatalmi közállapotok fennmaradásának és funkcionálásának biztosítását szolgálja a raygam-ok politikai közéletének mindennapos rítusa, amely nélkül sem szertartás, sem hatalmi játszma, sem lovagi viadal nem kezdődhet vagy fejeződhet be. Mint az bizonyos nem ritka sem

a muzulmán országokban, sem a hinduizmusban vagy a vaisnavizmusban, az ünnepi rituálék elmaradhatatlan kísérő jelensége egy himnikus dal, amelynek szövegében a raygam történeti múlt fájdalmai, az ellenségektől elszenvedett vereségek, a hősi halottak áldozatkészsége kap dicsőítő formát, de a bizakodó jövőképpel szemben a rítus lényege inkább egy sérelmi öntudat, gravaminális elszántság megfogalmazása. Érdemes aláhúzni, hogy a mindennapi (nappali) kultúra rendszerében felgyülemelő jövőkép, siker-orientáltság és optimista változásremény az éjszakai kultúrában alapvetően egy múltra orientált, abban élő és érző attitűddé alakul át, majd másnap a folyamat és lírai-instrumentális kifejeződése újból szertartásosan megismétlődik. (A nappali és esti-éjszakai kultúra másságáról, eltéréseik okairól bővebben Boglár Lajos doktori értekezésében és számos más írásában lehet olvasni).

### A kultuszhely-változás és politikai tőke-feltételei

„Az iakirema kultúrát gazdag természeti környezetben kialakult fejlett piacgazdaság jellemzi. Az emberek idejük jelentékeny részét gazdasági tevékenységre fordítják, ám fáradságos munkájuk gyümölcsét nagyrészt rituális aktusokra költik, sőt napjaik komoly hányadát is effajta tevékenységgel töltik ki” – összegzi a hasonló karakterisztikájú törzsi rendszer alapmechanizmusát Horace Miner a fentebb már említett tanulmányában. A részben eltérő földrajzi és gazdasági feltételek között élő raygam-ok körében ugyanakkor nem redukálható a társas tevékenységek zöme arra a test-technikára, amely a létfenntartás presztízs-jellegű viszonylatai közt valóban lehet centrális szerepű egy törzsi társadalom értékrendjében, de az egyenlőtlen életfeltételek okán erre a raygam-ok esetében nincs mód. Az alábbiakban csupán röviden kívánom megfogalmazni a raygam életmód változásának főbb tendenciáiból fakadó politikai és történeti fejleményeket, különös tekintettel a kultúráváltozás jelen korszakára, melyben az életmód-szervező rítusok új kultuszhelyek kialakulásával jártak együtt, segítve (és részben konfliktusossá téve) a társadalmi rétegződésbe beavatkozó modernizációs folyamatot, melyben a szegényebb vagy szerényebb családok sokkal komolyabb intenzitással hajlandók alávetett szerepbe (vagy alattvalói függéviszonyba) kerülni a törzsi intézményektől, mint azt a történeti hagyomány vagy a hétköznapi ésszerűség diktálná.

Az intézményesített magatartási formák így egyensúlyozzák az egyéniség fejlődésében rejlő egyenetlenségeket – s nemcsak a modern társadalmakban, hanem a törzsi társadalom nyilvános fórumain is ugyanazt a konfliktuskezelési, egyensúlyteremtési gyakorlatot találjuk, imitt-amott kicsit kevesebb fatalizmussal, ám több politikai praktikával. De a kutató bárhol is keresné, csak félve-tartózkodva nevezhetné meg azokat a mechanizmusokat, amelyekről tapasztalatot szerzett ugyan, de értelmezésükben legalább annyi merészségre van szükség, mint fölfedezésük vagy leírásuk során. Ennek fényében merem csupán kijelenteni, hogy a helyi kutatásban egy meglehetősen egzotikus rítus szemtanúja lehettem, melynek jelentősége – úgy fest – némi túlzással a teljes raygam társadalomra érvényesnek tetszik. (A kutató, de talán még az olvasó is bizonytalannal bele tudja magát képzelni a helyzetembe, s elnézi, ha erősnek tetszik a túlzás, mely az „egész” társadalomra érvényesnek állít valamit. Magam is kételkedtem ebben, az elmúlt másfél évtizedben tanulmányok és kötetek hosszán át kritizáltam azt a szemléletmódot, amely nem képes vagy nem tud „egzakt” lenni legalább annyiban, hogy nem minősít teljesnek egy részletet, nem nevez egységesnek nehézkesen átlátható sokféleséget vagy nem maszatol szűrőre finom társadalmi árnyalatokat (lásd A. Gergely 1991). Mindezek ellenére úgy látom, ha egy társadalom változó mivoltában egy fő tendencia érvényesül és különböző formákban, eltérő módokon vagy más-más mértékben, de a java többségre kiterjed, az némi túlzással az egészre érvényes lehet. Lévén szó itt elsősorban a politikai horizont alakulásáról és részben mentális-morális struktúráváltzásról is, az állítás vállalása nem tűnik túl képtelennek – legfőleg meg kell kérnem az olvasót, mérlegeljen saját belátása szerint, ha túlzásnak minősíthető ki nyilatkoztatásom).

A jelenség páratlannak tetszik, s erős ellentmondásban van a történeti társadalmak gazdasági ésszerűségével kapcsolatos eddigi tudásunknak. Ugyebár a gazdasági és életvezetési ésszerűség azt kívánná, hogy tárgyak értékét és a csereviszonyokat jellemző mértékben fennálljon egy olyan piaci mechanizmus, amelyben a termelés és az elosztás (közösségi szintű vagy makroszintű) folyamatai a lehetséges egyensúlyban vannak – legalább is ez a társadalmi túlélési programok minimuma. A raygam társadalom termelési struktúrája nem egykönnyen átlátható mechanizmusokra épül, de ezek gazdaságosságával is ellentétben áll az a technika, amelyben a termelt (vagy természetett) javak csereértékkel bír-

nak, vagyis eladhatók, definiálható értékben másra cserélhetők, a főleg piaci elosztására pedig külön közvetítő mechanizmusok ügvelnek. Az antropológiai kutatások Bronislaw Malinowski óta ismert, és századunk húszas-negyvenes éveiben több más térségben és más kutatók által is megerősített mechanizmusa az ajándékozás és a viszonzás rendszere (bővebben lásd Mauss 2000; Testart 1993; Pálinkás 2000), amelyben éppoly ésszerű a felgyülemlett vagy rituálisan felhalmozott árucikkek cseréje (s akár megsemmisítése is), mint a szimpla adás-vétel, csupán más a funkciója, mert alapvetően nem a javak cseréjét tartalmazza, hanem a társas kapcsolatok megerősítésének mechanizmusa.

Mármost a raygam termelési és felhalmozási rendszer féktelen pazarlási és ésszerűtlennek tetsző osztozkodási mechanizmusok részeként először repülőgép-hangár méretű épített terekben felhalmozza a köznapi és szakrális-rituális használatra szánt tárgyak áttekinthetetlen tömegét, majd speciális vételezési eljárás során lassan széthordja. A közösen megtermelt, legyártott, fölhalmozott, szállított, raktározott értéket kiscsoportos és egyéni eszközzés során osztják el újra, mégpedig úgy, hogy a nem ritkán messzebb tájaktól jött egyének és csoportok zöme először szertartásosan elvonul a tárgyak oszlopai-kupacai előtt, majd mint egy templomi szertartás, úrvacsoravétel során, itt is „kiérdepli” a készlet egy csekély hányadát, amelyet megkap, s azzal távozhat. A közös készlet fosztogatásának eme logikája emlékeztet az őskommunizmus marxista interpretációjára, melynek részét képezte az a morális tézis, hogy senki sem visz el többet, mint amennyi szükségleteinek megfelel. A szertartás láthatóan naponta, hetente vagy időszakonként rendszeresen ismétlődik, a raktárak (egyre gyarapodó) száma miatt szinte lehetetlen ugyanazon egyéneket vizsgálni ugyanazon a helyen, de a raktárpületek lényegében a települések körül állnak, így bármelyikből zsákmányolhat bármely rászoruló. Ez az egész eljárás, mely az amerikai északnyugati indiánok potlach-ére emlékeztet, talán leginkább abban a rituális momentumban tér el a reciprocitás klasszikus fajtájától, hogy egyfelől láthatatlan az a főhatalom, amely (közvetlenül) eldönti, hogy ki és milyen mértékben részesedhet a közjavak ilyen módon felhalmozott mennyiségéből, másrészt a javak elhasználódási folyamatba kerülve megjelennek a másodlagos elosztás helyszínein (piac, árucseré, ajándéktárgyak, alighasznált cikkek, erdőlakó és magányos férfiak privát piaci, szeméttároló helyek stb.), ahol pusztulási folyamatuk végét is ér.

Az új kultuszhelyek leírása talán aránytalannak tűnik itt, de a raygam társadalom gazdasági ideológiája szoros összefüggésben látszik lenni a potlach-központokban a tárgyi javak előtt elvonuló raygamok hétköznapi rítusként folytatott szertartásaival, s mindennek igen stabilizáló, sőt legitimáló funkciója van a raygam politikai berendezkedés egyensúlyossága, a belső tagoltság tartós konfliktusmentessége és az elosztás látszatra ésszerűtlen érték- és mérték-különbségei szempontjából. Nem könnyen bizonyítható, de úgy fest, hogy ezek a raktár-jellegű templomok lettek a rendszer-legitimáló kultuszközpontok, s a bennük fölhalmozott majd széthordott (s időközben talán szakrifkált?) javak termelik újra azt a politikai tőkét, amelynek kisajátításával (vagy elvonásával) válik lehetővé a fejezet elején Miner által leírt „gazdag természeti környezetben kialakult fejlett piacgazdaság”. Az iakiremak rendszere ezek szerint nem az egyetlen ilyen – s ezt, anélkül, hogy nyíltan érdeklődésben állna az analógia felfedezésének dícséretét magamnak kiutalni – az antropológiai kutatások történetében eddig még nem ismert egyezést komoly kutatási eredménynek kell tekintenünk, azzal együtt persze, hogy további részletkutatások során még árnyaltabb elemzésre törekszünk majd. (A szakmai korrektséghez tartozik, hogy említsük: az elkülönítő rítusok hétköznapi életben fontosságot nyerő esetei egyre komolyabb kutatási tárgyat képezik az antropológiának, lásd konkrétan Bouvier 1996, Althabe – Fabre – Lencud szerk. 1992, valamint Segalen 2000).

Az elsődleges terepkutatási tapasztalatok feldolgozása során még számos más momentum kaphat fontosabb (vagy más) helyet... – minthogy a kutatás még teljességgel nem zárult le. Egyetlen olyan momentumot azonban még a későbbi elméleti viták elé kell bocsátanom, amely a raygam politikai berendezkedés konzisztenciája, kiegyensúlyozottsága szempontjából igen hangsúlyos. Ez az etnicitás kérdésköre. Sajátos „nemzettudat” jellemzi a raygamokat, amely természetesen nem a földrajzi vagy természeti határokkal kicövekelte „nemzet” területét (vagyis állam és lakosság, nyelv és származás egybeesését) fedi, hanem egyfajta (Benedict Anderson-i értelemben vett) képzelte közösség összetartozástudatát és kulturális univerzumát. Nem tűnik érvényesnek rájuk az „etnopolitika” (Gombár Csaba által részletesen taglalt és szakmai vitára is bocsátott) fogalmi univerzuma, legalább is politikai állam tekintetében semmifajta olyan egység nem mutatható ki, amelyet minden alattvaló magáénak vallana és

hozzátartozását (identitását) fennen hirdetné. Ami jellemzőnek mondható: korántsem egységes az ez etnikai alapú identitástudat, inkább sokrétegűen osztott és horizontálisan (térben) is tagolt szerkezetnek mondanám. A harmincas évek kutatóinak néhány hangos kiszólásából és az utóbbi évtizedek politikai vagy „etnopolitikai” diskurzusainak egy-egy mondatából azonban úgy tetszik: volt vagy lehetett, s talán részben meg is maradt valamiféle etnikai önazonosság tudata, de ez kevésbé az etnosz értelmében, inkább az etnikai kultúra értelmében veendő (a különbségről lásd Sárkány 2000:89-99; szélesebb értelmezési körben A.Gergely 1997). Két, egymáshoz képest is ellentmondásos kulturális magatartásmód van jelen körükben: az idegen-ellenesség egyfelől, mint önmeghatározási mód, mely a másik leírásával (és persze kizárásával, az *exclusio gestusával*) határozza meg az „én”-t és a „mi”-t (bővebben lásd Heller 1996). Ez a természeti népek körében, az állam-alatti szintű politikai szervezetszerű társadalmakban ugyanolyan gyakori, mint a modern társadalmak identitásformáló folyamatai között. Mint Heller is aláhúzza: az identitás-csoport meghatározása a távolság-kialakítás és a megismerés eszközével függ össze. Az is nyilvánvaló, hogy az etnikai jellegű identitás formálása csupán merev konstrukció olyan esetben, amelyben a környezettel való kapcsolat szimbiózisban, évezredes kölcsönhatásban van, hiszen az idegen nemcsak kívül, a „határok” túloldalán él, hanem köztünk, sőt bennünk is azok révén, akik másképpen gondolkoznak, mert egyszerűen „mások”. A másik szempont a Brubaker által részletesebben leírt „csoport nélküli etnicitás” jelensége, ez esetben az, hogy nem a „mi-csoport” alkot etnikus identitást, hanem kialakult az etnikus jellegű másságtudat (esetleg csak adott, ezidáig nem ismert okokra visszahatásként), melynek nem okvetlenül feleltetik meg a csoport egészét, sőt, ha közelebbről is megnézzük vagy interjú formájában megkérdezzük, akkor valójában nem is gondolják, hogy mindenki *egyetlen etnikus tömb*-ben lenne összefogható, hiszen a raygam-ok „mixitása”, kevert etnikus históriája – a minden kisebb népcsoportra igen jellemző migrációk, be- és kivándorlások, idegen-befogadások és impériumváltozások okán – mindenki számára lehet evidencia, aki nem tekinti „sértésnek”, kihívó vádnak vagy lekezelő provokációnak. Amúgy az önmaghatározáshoz nincs is szükségük erre a „makro-dimenzióra”, hisz nincs aki vitassa, firtassa, próbára tegye kulturális etnicitásuk teljességét, tartalmát. Ami számukra fontosabbnak tetszik, az a határok kérdése, pontosabban a határok

átjárásának, a fiktív falak átívelésének megoldhatósága (bővebben lásd Balandier 1973; Barth 1996).

A raygam-ok kutatásának ezek csupán a kutatás zárótanulmányának előzetes alapvonalaiából kiragadott részletei. Kívánatos mind későbbi pontosításuk, mind kellően árnyalt közösségi térbe, idődimenziókba beékelésük, s onnan jelentéseikkel együtt ismételt „megfejtésük”. A mottóként idézett felfogásmód, vagyis az elkerülhetetlen találkozás a mássággal, a szövegeiktől elválasztó mesterként értelmezés, az egzotikusságuk „legyőzésére” (vagyis nem-egzotikusként elfogadására) kialakított értelmezési mód is csupán egyik lehet az esélyes interpretációk közül. A mélyebb megértéshez valóban „valamilyen formában részt [kell] vegyünk a másik világában”. Ennek sikerességét és az értelmezés még lehetséges módjait azonban már csak egy következő publikáció tartalmazhatja.

### Ajánlott irodalom

- Althabe, Gérard – Fabre, Daniel – Lenclud, Gérard dir. 1992 *Vers une ethnologie du présent. Cahier Ethnologie de la France*, 7. Paris, Ed. de la MSH.
- Balandier, Georges 1973 Fekete-Afrika mai szociológiája. In Kolosi Tamás – Papp Zsolt szerk. *A társadalmi struktúra történeti változásai. Társadalmi struktúra és rétegződés I.* Jegyzet. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Budapest, 365-379.
- Barth, Fredrik 1996 *Régi és új problémák az etnicitás értelmezésében.* Regio, 1:3-25.
- Bettelheim, Bruno 1988 Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső határ. Tanulmányok.* Európa Kiadó, Budapest, 121-122.
- Bernstejn, B. M. 1987 A hagyomány és a szociokulturális (társadalmi kulturális) struktúrák. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás.* MTA Néprajzi Kutató Csoport – OSZK Magyarországi Kutató Csoport, Budapest, 115-126.
- Boglár Lajos 1995 Mítosz és kultúra: két eset. In *Vallás és antropológia.* Bevezetés. Szimbiózis, Budapest, 86-89.
- Boglár Lajos 1996 Egy guarani falu élete. In *Mítosz és kultúra.* Szimbiózis, Budapest, 17-25.
- Bouvier, Pierre 1996 Citoyenneté et exclusion. La ritualisation au quotidien. *Ethnologie Française*, No. spéciale, XXXVI.2:248-254.
- Brubaker, Roger 2001 Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő*, 7-8:60-66.
- Cohen, Abner 1983 A szimbolikus cselekvés és az én struktúrája. In Hoppál Mihály – Niedermüller Péter szerk. *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből.* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 69-76.
- Danforth, Loring 1982 *The Death Rituals of Rural Greece.* New Jersey. 5-7.
- Domenach, Jean-Marie et al. szerk. 1991 *La violence et ses causes.* Unesco, Paris.
- Dumézil, George 1985 *Heur et malheur du guerrier.* Flammarion, Paris.
- Dumont, Louis 1998 *Tanulmányok az individualizmusról.* Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113.
- Durkheim, Émile – Mauss, Marcel 1978 Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim, É.: *A társadalmi tények meghatározásához.* Gondolat, Budapest, 253-334.
- Ecsedy Csaba 1970 A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálintropológiában. In *Népi kultúra – Népi társadalom IV.* Akadémiai, Budapest, 357-364.
- Geertz, Clifford 1995 *A tények után.* Magyar Lettre International, 18. sz. (ősz), 26-29.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma. /* Vál. és szerk. Niedermüller Péter/. Századvég, Budapest, 352-368.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. In Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban.* Akadémiai, Budapest, 13-61.
- A. Gergely András 1991 *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom.* Scientia Humana, Budapest.
- A. Gergely András 1997 *Kisebbség – etnikum – regionalizmus.* MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- Hankiss Elemér 1997 *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlatja.* Helikon, Budapest, 93-127, 203-225.
- Hannerz, Ulf 1988 Elmélet az antropológiában: szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. /Kivonat/. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben.* MTA NKCS – OSZK MKCS, Budapest, 101-106.
- 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.
- Heller Ágnes 1996 Identitások, életterek, hatalmi terek, ismeretlen belvilágok. *Kritika*, 8: 14-17.
- Herskovits, Melville Jean 1998 Kulturális relativizmus és kulturális érték. *Kultúra és Közösség*, 4:52-60.
- Krockow, Christian Graf von 1990 Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő*, 2:63-74.
- Kroeber, Alfred L. – Parsons, Talcott 1994 A kultúra fogalma és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika* 15-16. /december/, 236-238.
- Leach, Edmund 1996 *Szociálintropológia*. Osiris, Budapest, 11-46.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, Jean-Pierre 1993 *Ethnologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris.
- Lévi-Strauss, Claude 1994 *Szomorú trópusok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 234-239, 258-307, 388-404.
- Maffesoli, Michel 1995 *La transfiguration du politique*. Grasset, Paris.
- Marschall, Wolfgang 1995 Az idegen forma. *Magyar Lettre Internationale*, 18:20-23.
- Mauss, Marcel 2000 Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 195-338.
- Miner, Horace 1995 *Az iakirema törzs testi rítusai*. Magyar Lettre Internationale, 18:6-7.
- Mirleau, Hubert de 1999 *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Newall, Victoria 1976 A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia*, 87:432-437.
- Niedermüller Péter 1994 Paradigmák és esélyek. In Hadas Miklós szerk. *A kultúrákutató esélyei*. *Replika*, 13-14:89-129.
- Pálinkás János 2000 A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség*, 4:69-76.
- Rattray, R.S. 1923 *Ashanti Law and Constitution*. Clarendon Press, Oxford.
- Rattray, R.S. 1932 *The Tribes of Ashanti Hinterland*. Clarendon Press, Oxford.
- Ricoeur, Paul 2000 Politikai nyelv és retorika. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt szerk. *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, 53-62.
- Sahlins, Marshall D. 1997 Specifikus és általános evolúció. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495.
- Sárkány Mihály 1970 Megjegyzések a komplex társadalmak szociálintropológiai vizsgálatához. In *Népi kultúra - Népi társadalom* IV., Akadémiai, Budapest, 243-257.
- Sárkány Mihály 2000 Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 89-99.
- Segalen, Martine 2000 *Rites et rituels contemporains*. Nathan, Sciences sociales 128, Paris.
- Sumner, William Graham 1978 Kollektív viselkedési módok (I. fejezet). A viselkedési normák jellemző vonásai (II. fejezet). In *Népszokások*. Gondolat, Budapest, 123-182, 211-224.
- Testart, Alain 1993 *Des dons et des dieux*. Armand Colin, Paris.
- Turner, Victor Witter 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711.
- Váriné Szilágyi Ibolya 1999 Az individualizmus különböző formái a sikerképzetekben. In Váriné Szilágyi Ibolya – Solymosi Zsuzsa szerk. *A siker lélektana. Szociálpszichológiai és szociológiai tanulmányok a sikerről*. Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 204-226.
- Virilio, Paul 1992 *Az eltűnés esztétikája*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère 1993 *Tiszta háború*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 23-79.
- White, Leslie 1997 A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest.