

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences  
Centre for Social Sciences  
**Institute for Minority Studies**

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az  
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

THomas hylland eriksen

Etnicitás és nacionalizmus

Fordította:

Becze Szabolcs, Kalas Györgyi, Kasznár Veronika Katalin, Kiss-Pál Klára, Kovai Cili, Oblath Márton, Plájás Ildikó Zonga, Szántó Diána

Szakmailag lektorálta, szerkesztette és az előszót írta:

Feischmidt Margit

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

Thomas Hylland Eriksen: *Ethnicity and Nationalism*. SAGE Publications, Los Angeles – London – New Delhi – Singapore, 2003.

© Thomas Hylland Eriksen 1993, 2004

Hungarian translation © Fordítók, 2008

Szerkesztés, kiadói munkák, digitalizálás:

Gondolat Kiadó – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 2011

Előszó a magyar kiadáshoz

E könyv szerzője Thomas Hylland Eriksen szociálanropológus és közíró – ahogyan mifelénk kicsit szerencsétlen módon a public intellectuall szokták nevezni –, az Oslói Egyetem Szociálanropológiai Tanszékének professzora. Nemcsak az ezredforduló társadalmi folyamataival és kulturális jelenségeivel kapcsolatos antropológiai gondolkodás egyik meghatározó alakja, de a norvégiai és európai politikai és közéleti vitákban is fontos szerepet játszik. Könyveiben napjaink európai és Európán kívüli társadalmainak legfontosabb kérdéseire keres választ. Közülük az egyik legjelentősebbet, amely az etnicitás és a nacionalizmus mai jelenségeiről, azoknak a tágabb társadalmi és politikai folyamatokkal való összefüggéseiről szól,[\[1\]](#) tartja most kezében a magyar olvasó. Eriksen további norvég és angol nyelvű könyvei a kisebbségi nyelvekről, illetve a nyelvi kisebbségek és a nemzetállamok viszonyáról,[\[2\]](#) a kulturális keveredés vagy kreolizáció jelenségéről,[\[3\]](#) a globalizációról és annak különböző formáiról[\[4\]](#) szólnak.

Eriksen, miként a szociálanropológusok többsége, empirikus kutató is, mindezidáig három monográfia szerzője, amelyek három nagyon különböző földrajzi-politikai területhez kapcsolódnak: Norvégiához, a közép-amerikai szigetvilághoz tartozó Trinidadhoz és az indiai-óceáni szigetállamhoz, Mauritiushoz. Norvégiában a bennszülött kisebbségek, a szekuláris állam és a vallási, migráns kisebbségek viszonyát, a kisebbségi kultúrák felfedezését az elismerésért folytatott küzdelemben vizsgálta. Míg a multietnikus posztkoloniális helyzet viszonyai, a nemzetépítő törekvések és a kreolizáció folyamatai álltak érdeklődésének középpontjában Mauritius és Trinidad esetében[\[5\]](#). Eriksen tanárként és egyetemi tankönyv szerzőként is jelentős munkát végez: az Etnicitás és nacionalizmus

nyitotta 1992-ben e könyvek sorát, amely az óta a világ számos társadalomtudományi tanszékén a kisebbségekről, nacionalizmusról, rasszizmusról, multikulturalizmusról szóló egyetemi kurzusok kézikönyve. Ezt követte a Kis helyek, nagy témák című, amely Karádi Éva gondozásában magyarul a közelmúltban jelent meg ugyancsak a Gondolat Kiadó jóvoltából.<sup>[6]</sup> A legutolsóban a szerző igen közérthető formában törekszik megfogalmazni az antropológiai szemlélet és munka lényegét.<sup>[7]</sup>

Eriksen jelentős közéleti szereplő is, véleménye a kulturális pluralizmusról, a régi és új ellenségképekről, a fundamentalizmus különböző formáiról, a demokratikus deficitéről, az EU alkotmányról, az önkéntességről, az interkulturális kommunikáció lehetőségeiről igen mérvadó – hogy csak néhány fontosabbat említsünk azok közül, amelyek másfél évtizede vezetett, egyszerre akadémiai és közéleti honlapján jelen vannak.<sup>[8]</sup> Legújabb könyvében, amelynek már címe – Engaging anthropology (Az antropológia elköteleződése)<sup>[9]</sup> – is sokatmondó, kérdés formájában fogalmazza meg azt, amire adott válasza egész tevékenységének fontos motivációja: mi az oka annak, hogy az antropológia nem tett szert nagyobb hatásra és elismertségre az európai közügyek vitáiban? A maga részéről pedig hitet tesz amellett, hogy egy, a médiával proaktív, beszédmódjában nyitottabb szakmának nagyon sok új kérdése és mondanivalója volna a világról, a biotechnológiától a kisebbségek integrációján át a kulturális fundamentalizmusig.

Az Etnicitás és nacionalizmus. A kérdés antropológiai perspektívái – a szó legnemesebb értelmében megalapozó és összefoglaló munka. Azokhoz szól elsősorban, akik az alapvető fogalmakat, ismereteket és összefüggéseket szeretnék elsajátítani, amelyek birtokában a kulturális pluralizmus jelenségeit, a kisebbségek és többségek, illetve a hozzájuk tartozó emberek és közösségek viszonyát, az etnikus folyamatokat és eseményeket, az identitáspolitikai időben változó formáit értelmezni tudják. A könyv kifejezett erénye az összehasonlító szemlélet, a szerző a világ különböző részeiből, de elsősorban Afrikából, a csendes-óceániai és atlanti-óceáni szigetvilágból és Észak-Európából hozza példáit. A közép-európai kisebbségi helyzetek, identitások, politikák sajátosságait nem ebből a könyvből kell megérteni, meg lehet ismerni azonban azt az elméleti és különböző esetek elemzésével alátámasztott kontextust, amely szükséges ahhoz, hogy a hazai jelenségeket ne önmagukban szemléljük, hanem másokkal összehasonlítva.

Thomas Hylland Eriksen az etnicitásról, kisebbségekről, nacionalizmusokról való elméleti gondolkodásban egy jól meghatározott álláspontot képvisel, ami akkor is fölsejlik a könyvben, amikor más iskolákról és perspektívákról beszél. A legegyszerűbb és legalapvetőbb kérdésre, amely a könyv első fejezetének címe is egyben („Mi az etnicitás?”) úgy ad választ, hogy a legáltalánosabb szintről indít – „az etnicitás olyan csoportok közötti viszonyokra vonatkozik, amelyek tagjai egymást különbözőnek tartják”, hogy aztán a hangsúly e különbség szerveződésének társadalmi mechanizmusaira helyeződjék, egyfelől – mikroszinten – a társadalmi interakcióra, másfelől – makroszinten – annak módozataira, ahogyan a kulturális különbségek rétegzett társadalmak szövetébe, szervezetébe illeszkednek. Eriksen magyarázatai és az azokat alátámasztó példák a szociálantropológuséi, aki módszereinek, a hosszú távú terepmunkának, résztvevő megfigyelésnek és az interjúzásnak köszönhetően „alulnézetből” látja azokat a helyzeteket, hétköznapi interakciókat és identifikációkat, amelyekben az élet különböző helyzeteire és kihívásaira való válaszként az etnicitás megszületik.

A hétköznapi gondolkodásba a nemzeti tudományokból átkerült és ott állásait makacsul védő elképzelésekkel szemben Eriksen azt az álláspontot képviseli, hogy az etnicitás elsődlegesen

relációkat jelöl, nem elszigetelt csoportokat, a kulturális különbségek kommunikációjában materializálódik és nem az egyes kultúrákban. De miközben a határok megvonásának és fenntartásának társadalmi, és azzal összefüggő gazdasági és politikai mechanizmusait helyezi előtérbe, a kultúra fogalmát sem hagyja veszni. Úgy tekint rá, mint ami – szimbólumok, kategóriák, sztereotípiák formájában – a különbséget megfogalmazza és közvetíti, kommunikálja (az egyik korábban különálló tanulmány formájában is publikált fejezet címe: A kulturális különbségek kommunikációja).

A brit szociálintropológiában két meghatározó elméleti irány bontakozott ki az etnicitás kutatásában: a malinowskijánus tradíciókra visszatekintő, Raymond Firth és Edmund Leach tanítvány, Fredrik Barth útja, aki Eriksen mestere majd kollegája az Oslói Egyetemen. Barth 1969-ben megjelent *Ethnic Groups and Boundaries* című tanulmányával kijelölte azt az utat, amelyen azóta sokan járnak, amikor a határok, az elhatárolódás és az interakciók szerepét hangsúlyozzák az etnikai csoportok és sajátosságok fenntartásában. A másik a Radcliffe-Brownra, Evans-Pritchardra visszatekintő Manchesteri Iskola, amelynek legkarakteresebb megfogalmazását Abner Cohennél olvassuk, aki az etnicitást mint informális politikai szerveződést határozza meg, melynek célja a csoport erőforrásaink megőrzése és további szimbolikus javak megszerzése.

A szerző előnyben részesíti ugyan, de nem áll meg a funkcionalista és szimbolikus interakcionista tradíciók és az azokban rejlő értelmezési lehetőségek bemutatásánál. Felteszi azt a kérdést is, hogyan válik egy etnikai csoporthoz való tartozás, a lojalitás, valamint a másoktól való különbözőség jelentőssé, sőt olykor fontossá az egyén számára. Beszél az etnicitás irrelevanciájáról, a túlhangsúlyozás vagy túlkommunikálás helyzetéről, és a rejtőzködés vagy alulkommunikálás okairól és módjairól. Ezzel együtt be kell látni, hogy a szociálpszichológiai megközelítés eredményeit, amelyek ez idáig a legtöbbet tudták mondani az etnikai identitás szerveződéséről, formáiról, nem sikerült méltó részletességgel bemutatnia.

A könyv második felére a szerző perspektívát vált, az egyénről és a személyközi interakciókról a hangsúly sokkal átfogóbb szintre és folyamatokra helyeződik át. Az identitáspolitika különböző módozataival foglalkozik: a nacionalizmus régebbi és újabb formáival, a kisebbségek kialakulásával és az államhoz való viszonyukkal, valamint a kultúra és a jogok, az elismerés és az identitás összefüggéseinek új megközelítéseivel: a multikulturalizmussal kapcsolatos vitákkal. A könyv egyik legfontosabb fejezete az utolsó, amelyben Eriksen arra dinamikára hívja fel a figyelmet, amelyben az etnicitás a későmodern társadalmakban hasonlóság és különbség, kizárás és befogadás, kulturális homogenizáció és fragmentálódás viszonylatában újraértelmeződik, valamint azokra a relációkra, amelyek az etnikai és egyéb társadalmi – nemi, korosztályi, szubkulturális – identifikációk között létrejönnek. Azoknak, akik szkeptikusak az etnicitás új formáinak társadalmi relevanciájával vagy azok kutathatóságával kapcsolatban, ajánlom, kezdjék a könyvet a végétől előrefelé olvasni.

A könyv fordítása a Modernitás – Kultúratudományi Doktori Iskola „Etnicitás, nacionalizmus, multikultúra” című szemináriumának keretében született, a résztvevő hallgatóknak (Becze Szabolcs, Kalas Györgyi, Kasznár Veronika Katalin, Kovai Cili, Oblath Márton, Plájás Ildikó Zonga és Szántó Diána) és a munkájukat segítő olvasószerkesztőnek, Kispál Klárának köszönhetően. De nem jöhetett volna létre a nélkül a szakmai műhelyek közötti együttműködés nélkül, amely a pécsi Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék és a Magyar Tudományos Akadémia Kisebbségkutató Intézete között fennáll.

Feischmidt Margit

1. fejezet: Mi az etnicitás?

(Fordította Oblath Márton)

„A különbséghez legalább két dolog kell... Külön a kettő – legalábbis az elme és az észlelés számára – nem-létező, nem-entitás. Nem különbözik a létezőtől, de a nem-létezőtől sem. Felismerhetetlen, Ding an Sich, mint a félkezes taps hangja.”

Gregory Bateson (1979: 78)

Egyes kifejezések, mint az „etnikai csoport”, „eticitás”, „etnikai konfliktus” az utóbbi időben köznyelvi fordulatokká váltak, és időről-időre visszaköszönnek az írott sajtó lapjairól, felbukkannak a tévéhíradókban, a politikai programokban és az alkalmi beszélgetésekben. Hasonló a helyzet a „nemzettel” és a „nacionalizmussal” is. Ugyanakkor be kell látnunk, hogy ezeknek a kifejezések sokszor igencsak kétértelműek és homályosak.

Ezzel a folyamattal párhuzamosan, a nyolcvanas-kilencvenes években a társadalomtudományokban is robbanásszerűen megnőtt az etnicitással és a nacionalizmussal foglalkozó tudományos publikációk száma, elsősorban a politikatudomány, a történelem, a szociológia és a szociálintropológia területén. Hasonló mértékben és mondhatni az előbbiekkal párhuzamosan terjednek azon tanulmányok, amelyek a „globalizáció”, az „identitás”, és a „modernitás” kulcsfogalmaival dolgoznak, és amelyek az etnicitáshoz és nacionalizmushoz szorosan kapcsolódó jelenségekkel foglalkoznak. Az etnicitás és az egyéb – nemi, lokális, vallási – identitások, mint kollektív identifikációs formák kapcsolatát e könyv utolsó fejezeteiben tárgyaljuk.

A szociális és kulturális antropológiában már a hatvanas évek vége óta jelentős helyet foglal el az etnicitás kutatása, és ez minden valószínűség szerint így marad az ezredfordulót követően is. Bízom benne, hogy e könyv, mely az etnicitás és a hozzá hasonló jelenségek tanulmányozásának antropológiai eredményeit mutatja be, az antropológia tudományos berkein túl is érdeklődésre számíthat. Az antropológia, a hosszú távú terepmunkának és a társadalom „alulnézetének” köszönhetően képes első kézből, a hétköznapi interakciók szintjén tudósítani bennünket a társadalmi életről. Lényegében ez az a színhely, ahol az etnicitást megteremtik és újraalakítják. Az etnicitás társadalmi helyzeteken és találkozásokon keresztül jön létre és azokban a válaszokban válik fontossá, amelyeket az élet bizonyos helyzeteire és kihívásaira adnak az emberek. A szociálintropológia erről a kiváltságos pontról, a hétköznapi élet konkrét helyzeteiből kiindulva, azaz kicsiben vizsgálja ezeket a folyamatokat.

Az antropológiai megközelítések annak feltárását is lehetővé teszik, hogy az emberek miként észlelik és határozzák meg az etnikai kapcsolatokat, miként beszélnek és gondolkodnak a saját, illetve a másik csoport megkülönböztető tulajdonságairól, s hogy adott világnézetek miként maradnak fenn, vagy válnak vitatottá és alakulnak át. Az etnikumhoz tartozás személyes jelentősége azon az aprólékos, földhözragadt módon tanulmányozható, ami az antropológia védjegye. Mivel a szociálintropológia összehasonlító tudomány, mindemellett tanulmányozza az etnikai jelenségek közötti különbségeket és hasonlóságokat is. Mindazonáltal képes részletekben gazdag és összetett képet festeni az etnicitásról a mai világban.

Az etnicitás és a nacionalizmus iránti mai tudományos érdeklődés egyik fontos oka az a tény, hogy ezek a jelenségek számos társadalomban annyira szembetűnővé váltak, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni őket. A 20. század elején még olyan jelentős társadalomelméleti gondolkodó is, mint Max Weber elvetette az etnikai tartalmú közösségi cselekvés (Gemeinschaftshandeln) fogalmát, mivel úgy találta, hogy az túl sok eltérő jelenségre vonatkozik. Weber úgy vélte, hogy az olyan „primordiális jelenségek” mint az etnicitás és a nacionalizmus a modernizáció, az iparosítás és az individualizmus következtében veszítenek a jelentőségükből, míg végül teljesen eltűnnek.<sup>[10]</sup> Weber jóslata azonban nem vált valóra. Éppen ellenkezőleg, az etnicitás, a nacionalizmus és az identitáspolitika hasonló formái egyre fontosabb politikai jelenségekké váltak a huszadik század folyamán, különösen a második világháborút követően.

Az 1990-es évek háborúi és fegyveres összecsapásai jellemzően belső konfliktusok voltak, amelyek közül a legtöbbet – Sri Lankától Fidzsin és Ruandán keresztül Boszniáig – helyénvaló etnikai konfliktusként jellemeznünk. A hidegháborút követő időszak egyik nagy hatású, geopolitikai konfliktusokról szóló elmélete egyenesen úgy fogalmaz, hogy a jövő konfliktusai elsősorban a „civilizációs törésvonalak” mentén keletkeznek majd. (Huntington, 1996) Ugyanakkor az elismerésért, hatalomért és autonómiáért folytatott etnikai küzdelmek nem mindig erőszakosak. Példa erre a Québec-i függetlenségi mozgalom Kanadában. A világ számos részén, különösen a volt gyarmatokon és birodalmi perifériákon a nemzetépítés, vagyis a nemzeti identitás és a politikai összetartozás megteremtése és konszolidálása foglal el központi helyet a politikában. De ellentétet gerjeszt az etnikai és nemzeti identitás Európában és Észak-Amerikában is, ahol a folyamatosan beáramló munkás- és menekültmigráció a stabil etnikai kisebbségek egy új típusához vezetett. A második világháborútól kezdve, de különösen a hetvenes évek óta a bennszülött népek – az inuitok (eszkimók), a számik (lappok), a bennszülött amerikaiak (indiánok), vagy az ausztráliai őslakosok – szintén létrehozták politikai szervezeteiket és az etnikai identitásuk, illetve területi igényeik állami elismerését követelik. Végül, az 1990-es évek politikai változásai nyomán az európai politikai élet homlokterében is megjelent az etnikai és nemzeti identitás kérdése. A kontinens egyik végén, az egykori Szovjetunió helyén, egy tucat etnikai alapon álló új állam jött létre. Az erős szocialista állam eltűnésével Közép- és Kelet-Európa országaiban új erővel törtek a felszínre a nemzeti és kisebbségi problémák. A kontinens másik végén viszont, a nyugat-európai nemzetállamok épp ellenkező irányba, a gazdasági, politikai, és talán kulturális integrálódás felé mozdultak el az Európai Unió keretein belül. A nemzeti és etnikai identitással kapcsolatos kérdések mindazonáltal itt is fontossá váltak az utóbbi években. Sok európai fél attól, hogy az európai integráció kulturális standardizálódáshoz, és így nemzeti vagy etnikai identitásuk eltűnéséhez vezet. Mások örömmel fogadják a folyamatot, mert üdvösnek tartanak, ha a nemzeti identitásukat egy páneurópai identitás váltaná fel, például, ha európai sportklubok vagy egy új európai haderő szerveződne. Dániában – a maastrichti szerződésről tartott 1992. júniusi népszavazást megelőző választási kampány idején – az egyik fő EU-ellenes szlogen így szólt: „Olyan országot szeretnék, ahol európai lehetek.” Ez a szlogen egyfelől arról árulkodik, hogy a személyes identitás közelről összefonódott a politikai folyamatokkal, másfelől pedig arról, hogy a szociális identitások – mint például a dán vagy az európai – nem eleve adóttak, hanem egyezkedések tárgyai lehetnek. Mindkét meglátás alapvető fontosságú az etnicitáskutatás számára.

Ez a könyv azt kívánja bemutatni, hogy a szociálintropológia miként világíthatja meg az etnicitással kapcsolatos konkrét ügyeket, milyen kérdéseket fogalmaznak meg a szociálintropológusok az etnikai jelenségekkel kapcsolatban, és miként tudnak válaszolni ezekre a kérdésekre. Eközben a könyv számos olyan fogalmi eszközt is bemutat, amelyek a

napi politikai események közvetlen értelmezésén túlmenően is hasznosnak bizonyulhatnak. Többek között az alábbi kérdésekről lesz szó:

- Miként maradnak az etnikai csoportok megkülönböztethetők különféle társadalmi feltételek között?
- Milyen körülmények között válik fontossá az etnicitás?
- Mi a kapcsolat az etnikai identitás és az etnikai politikai szervezet között?
- Vajon a nacionalizmus minden esetben az etnicitás egyik formája?
- Mi a kapcsolat az etnicitás és olyan további identifikációs formák, szociális osztályozások vagy politikai szerveződések között, mint az osztály, a vallás vagy a nemi szerepek?
- Mi történik az etnikai kapcsolatokkal egy társadalom iparosodása során?
- Milyen módon kaphat szerepet a történelem az etnicitás megteremtésében?
- Mi a kapcsolat az etnicitás és a kultúra között?

A bevezető fejezet a könyvben használt főbb fogalmakat mutatja be, s mivel nem kívánom megkerülni a fogalmakban rejlő ellentmondásokat sem, néhány fontos elméleti kérdés felvetésére is sor kerül.

#### A fogalomról

„Az etnicitás új fogalomnak tűnik” – állapítja meg Nathan Glazer és Daniel Moynihan (1975: 1), akik szerint a fogalom első szótári megjelenése az 1972-es Oxford English Dictionary-ben található. A kifejezést David Riesman amerikai szociológus alkalmazta először 1953-ban, azonban az „etnikus” szó sokkal korábbi eredetű. A görög ethnos szóból ered, (amely a maga során az etnikos szóra vezethető vissza) és amely eredetileg barbárt, vagy pogányt jelentett (Williams, 1976: 119). Az ethnic az angol nyelvben ugyanebben az értelemben volt használatos a tizennegyedik század közepétől a tizenkilencedik század közepéig, amikor elkezdte általában a „faji” vonásokat jelenteni. Az Egyesült Államokban a második világháború idején kezdték a főleg Angliából származó domináns csoporthoz képest alacsonyabb rendűnek tekintett zsidók, olaszok és írek udvarias megjelöléseként használni. A szociológia és a szociálanropológia alapító atyái – Weber kivételével – nem foglalkoztak az etnicitással. A modern angol nyelvű szociál- és kulturális antropológia korai szakaszában a terepmunka ideális esetben egyetlen társadalomban zajlott, és a társadalmi, illetve kulturális szerveződés konkrét aspektusaira terjedt ki. A Radcliffe-Brown- vagy Malinowski-féle brit szociálanropológiai hagyomány egyenesen a vizsgált társadalom szinkron pillanatfelvételeit részesítette előnyben. Az antropológia alapító atyái számára, a huszadik század elején a csoportok belső dinamikáját jobbra a modern állam kontextusában (és sokszor történelmi dimenzióiban) vizsgáló etnicitáskutatás még nem képviselt elfogadott specializációt.

A hatvanas évek eleje óta az etnikai csoport és az etnicitás közkeletű fogalmakká váltak az angol nyelvű szociálanropológiában, bár – mint azt Ronald Cohen megjegyzi (Cohen: 1978) – a fogalom használata során kevesen törekednek a pontos meghatározásra. Ebben a könyvben az etnicitás számos megközelítését tárgyalni fogom. Némelyikük között szoros

kapcsolat mutatható ki, jóllehet eltérő elemzési célokat szolgálnak. Noha olykor heves viták bontakoznak ki a tudományos tárgy természetéről és a megfelelő elméleti keretről, valamennyi antropológiai megközelítés megegyezik abban, hogy az etnicitás mint olyan összefügg az emberek osztályozásával és a csoportok közötti kapcsolatokkal.

A hétköznapi nyelvhasználatban az etnicitás fogalma még ma is a „kisebbségi kérdés” és a „faji viszonyok” jelentéskörét idézi. A szociálintropológiában azonban a fogalom mind a saját, mind a mások megítélése szerint kulturálisan különböző csoportok közötti kapcsolatokra vonatkozik. Igaz ugyan, hogy „az etnicitásról szóló diskurzus elsősorban a nemzet alatti egységeket, az ilyen vagy amolyan értelemben vett kisebbségeket tárgyalja” (Chapman et al., 1989: 17), ne feledjük, hogy a többségi, vagy domináns csoportok legalább annyira etnikusak, mint a kisebbségek. A 6., 7. és 8. fejezetekből, amelyek a nacionalizmus és a kisebbség-többség viszonyt tárgyalják, ez világosan ki fog derülni.

Etnicitás, „faj” és nemzet

Bevezetésképp szólnunk kell néhány szót az etnicitás és a rassz (race) kapcsolatáról. A „faj” fogalma szándékosan került idézőjelbe, azt hangsúlyozandó, hogy a terminus empirikus leíró értéke kétséges. Valaha divat volt az emberiséget négy fajba sorolni, ma azonban a genetika már egyre ritkábban beszél fajokról. Ennek két fő oka van. Egyrészt az emberi népességen belül mindig is olyan mértékű keveredés volt tapasztalható, hogy értelmetlen a fajok közötti változatlan határokról beszélni. Másrészt az örökletes fizikai tulajdonságok nem követnek világos határokat (Cavalli-Sforza et al., 1994). Másként szólva, sokszor nagyobb a „faji” csoportokon belüli változatosság, mint a csoportok közötti szisztematikus eltérés. Harmadszor, nincs komoly tudós, aki ma azt gondolná, hogy az örökletes tulajdonságok megmagyarázzák a kulturális eltéréseket. A kortárs társadalomtudományos neo-darwinista elméletek – amelyeket sokszor az „evolúciós pszichológia” címkéje alatt sorolnak együvé – szinte kivétel nélkül univerzalisták, vagyis azt mondják, hogy az emberek mindenhol ugyanazon képességekkel születnek.

A fajra vonatkozó felfogások mindazonáltal fontosak, amennyiben befolyásolják az emberek cselekvését. Ezen a szinten a faj mint kulturális konstrukció létezik, függetlenül attól, hogy rendelkezik-e „biológiai” valóságtartalommal (lásd még Jenkins 1997: 22). A rasszizmus nyilvánvalóan arra a föltételezésre épül, hogy a személyiség valamiképp kötődik olyan örökletes tulajdonságokhoz, amelyek „fajonként” szisztematikusán eltérnek. A faj tehát rendelkezhet szociológiai jelentőséggel még akkor is, ha „objektíve” nem létezik. Az angol vagy az amerikai társadalomtudósok számára a „rassz” különbségek objektív létezése nem lehet vizsgálódásuk kiindulópontja, hiszen épp a faj létezéséről szóló eszme kulturális és szociális jelentőségét, másként szólva, a faj társadalmi konstrukcióját kutatják. Ha egy társadalom befolyásos tagjai hasonló elképzeléseket alakítanak ki a vöröshajú emberek örökletes személyiségjegyeiről, és ha ez az elmélet kulturális és társadalmi jelentőségre tenne szert, akkor a „vöröshajúság tanulmányozása” szintén tudományos kérdéssé válna, függetlenül attól, hogy a kutatók maguk egyetértenének-e azzal, hogy a vöröshajúak érdemben különböznek-e a többiektől. Azokban a társadalmakban tehát, ahol a fajjal kapcsolatos elképzelések fontosak, ezeket az elképzeléseket az etnicitásról szóló helyi diskurzusok részeként kell tanulmányoznunk.

Vajon a faji kapcsolatok így felfogott tanulmányozását meg kell-e különböztetnünk az etnicitás, vagy az etnikai kapcsolatok tanulmányozásától? Pierre van den Berghe (1983) szerint nem, mivel a „rassz” viszonyokat inkább az etnicitás sajátos esetének kell tekintenünk.



Mások, köztük Michael Banton (1967) azonban úgy vélik, hogy meg kell különböztetnünk a fajt és az etnicitást. Banton szerint a faj az emberek (negatív) kategorizálására, míg az etnicitás a csoporttal való (pozitív) identifikációra utal. Azt állítja, hogy az etnicitás általában a „mi”-vel történő azonosulásra, míg a rasszizmus inkább az „ők” kategorizálására vonatkozik (Banton 1983: 106; vö. Jenkins 1986: 177). Mindez azt jelenti, hogy a faj a kirekesztés negatív, az etnikai identitás pedig a befogadás pozitív fogalma. Bár Banton csoportok és kategóriák közötti megkülönböztetése hasznos lehet, az etnicitás nagyon sokféle alakban jelenhet meg. Mivel az etnikai ideológiák jellemzően az etnikai csoport tagjainak közös leszármazását hangsúlyozzák, az etnicitás és a faj megkülönböztetése problematikus. Senki nem feltételezi, hogy a Jugoszláviában, vagy Ruandában a kilencvenes években elkövetett rémtettek faji konfliktusok lettek volna; azok etnikaiak voltak. Vagyis semmi okunk azt feltételezni, hogy az etnicitás fogalma humánusabb a faj kategóriájánál. A faj és az etnicitás határa azért is elmosódik, mivel az etnikai csoportok közös eredetmítosszal rendelkeznek, amely az etnicitást a származáshoz köti, és ismét csak a fajhoz teszi hasonlónak. Mindemellett előfordul, hogy „faji” csoportok etnicizálódnak, mint például az amerikai feketék, akiknek általános megnevezésévé vált az afro-amerikai; de etnikai csoportok fajivá tétele (racialisation) is bekövetkezhet, amikor nagy számú megváltoztathatatlan tulajdonságot rendelnek egy adott etnikai kisebbséghez. Végül, érzékelhető egy, a vallási csoportokat etnicizáló erőteljes tendencia is, például az európai muszlimok esetében. Olyan embereket, akiket korábban etnikai eredetük alapján különböző módokon azonosítottak, egyre inkább együvé sorolnak, mondván, hogy azok elsősorban „muzulmánok”. Végül pedig, Martin Baker új-rasszizmus kifejezésének (Baker, 1982; vö. még Fenton: 1992, második fejezetével) fényében elméletileg hasznavehetetlenné válik a rassz és etnikum közötti különbségtétel. Az új-rasszista beszédmód, bár kulturális különbségekről, nem pedig örökletes tulajdonságokról beszél, változatlanul a társadalom csoportjai közötti hierarchikus elrendeződést kívánja igazolni.

A továbbiakban nem teszünk különbséget etnicitás és rassz, vagy rasszizált kapcsolatok között. Akár szerepet kapnak a fajjal kapcsolatos elképzelések az etnikai ideológiákban, akár nem, jelenlétük vagy hiányuk általában nem befolyásolja érdemben az etnikai kapcsolatokat. Élhetnénk itt azzal az ellenvetéssel, hogy az amerikai társadalom fő megosztó mechanizmusa nem az etnikum, hanem a faj. De akkor azt is hozzá kellene tennünk, hogy az indiai társadalom fő megosztó mechanizmusa nem a faj (és nem az etnikum), hanem a vallás. Az etnikai alapú diszkriminációt Trinidadon „rasszizmusnak”, Mauritiuson pedig „kommunalizmusnak” hívják (Eriksen, 1992), de a diszkrimináció gyakorlatai, amelyekre ezek az eltérő kifejezések utalnak, alig különböznek egymástól. Másfelől kétségtelen, hogy azok a csoportok, amelyek „láthatóan különböznek” a többségi, vagy domináns csoportoktól, kevésbé képesek asszimilálódni a többséghez, és hiába akarnak, nehezebben szabadulnak meg az etnikai identitásuktól. Ez persze igaz azokra a kisebbségi csoportokra is, akik például nem beszélnek megfelelően a domináns nyelvet. Ezekben az esetekben az etnikai identitás imperatív státusszá, olyan tulajdonított részévé válik a személyiségnek, amelytől teljes mértékben képtelen megszabadulni. A faj vagy a bőrszín tehát nem minden társadalomban meghatározó tulajdonság.

Az etnicitás és a nemzeti hovatartozás között legalább annyira bonyolult az összefüggés, mint az etnicitás és a faj között. Az etnikumhoz és a fajhoz hasonlóan a nemzet fogalmának is hosszú előtörténete van, és sokféle jelentést tulajdonítottak neki. Most nem térünk ki ezeknek a jelentéseknek a tárgyalására, csupán azzal foglalkozunk, hogy miként alakult a nemzet és a nacionalizmus fogalmának analitikus használata a tudományos diskurzusban. Akár az etnikai ideológiák, a nacionalizmus is követőinek kulturális hasonlóságát nyomatékosítja, így

határokat von meg másokkal szemben, akik ezáltal kívülállókká válnak. Definíció szerint a nacionalizmus megkülönböztető vonása az államhoz fűződő viszonya. Míg egy nacionalista úgy véli, hogy a politikai és kulturális határoknak egybe kell esniük, az etnikai csoportok nem igénylik az állam feletti hatalom gyakorlását. Amikor egy etnikai mozgalom vezetői erre formálnak igényt, az etnikai mozgalom – definíció szerint – nacionalista mozgalommá válik. Habár a nacionalizmusok általában etnikus karakterrel rendelkeznek, ez nem szükségszerűen van így. Ezt az etnicitás és nacionalizmus kapcsolatáról szóló 6., 7. és 8. fejezetekben tüzetesebben is szemügyre vesszük.

## Etnicitás és osztály

Az etnicitás olyan csoportok közötti viszonyokra vonatkozik, amelyek tagjai másoktól különbözönek tartják magukat, és amely csoportok hierarchikusan rangsorolódhatnak egy társadalmon belül. Ezért világosan meg kell különböztetnünk egymástól az etnikumot és az osztályt.

A társadalomtudományos irodalomban az osztálynak két fontos meghatározása van. Az egyik Karl Marxtól, a másik Max Webertől ered, de előfordul a két meghatározás egyes elemeinek kombinálása is.

A marxista nézőpont a társadalmi osztályok gazdasági vonatkozásait hangsúlyozza. A társadalmi osztály meghatározása a termelési viszonyokhoz fűződik. A kapitalista társadalomban Marx szerint három osztály van. A kapitalista osztály, vagyis a burzsoázia tagjai birtokolják a termelőeszközöket (a gyárat, a szerszámokat, a gépeket stb.), és ehhez megvásárolják más emberek munkaerejét is. Létezik emellett a kispolgárság, amelynek tagjai rendelkeznek termelőeszközökkel, azonban nem alkalmaznak más embereket. A harmadik és legnépesebb osztály a proletariátus vagy munkásosztály, akik a megélhetésükért áruba bocsátják munkaerejüket a kapitalistáknak. Vannak további osztályok, nevezetesen az arisztokrácia, amelynek tagjai földjáraadékból élnek, és a lumpenproletariátus, amely munkanélküliekből vagy csavargókból, kistílú tolvajokból és más alulfoglalkoztatott elemekből áll.

A 19. század közepe óta Marx elméletét számos irányban finomították, többek közt a harmadik világban élő parasztok példáiival (Wolf, 1966). A marxizmus hívei mindazonáltal máig kitartanak amellett, hogy az osztályokat a tulajdonviszonyok alapján különítik el egymástól. Az elmélet egy további központi eleme az osztályharc eszméje. Marx és követői úgy vélték, hogy az elnyomott osztályok végül fellázadnak, a forradalomban elűzik elnyomóikat, és átalakítják a politikai rendet és a munka társadalmi megszervezését. Marx szerint ez a társadalom fejlődésének meghatározó útja.

A társadalmi osztályok weberianus elmélete – amely részben a társadalmi rétegződés elméletévé fejlődött – az osztályok elhatárolásának több kritériumát kombinálja egymással, így a jövedelmet, az iskolázottságot és a politikai befolyást. Marxszal szemben Weber nem tekintette az osztályokat összetartó csoportoknak, nem gondolta, hogy a társadalmi osztályoknak szükségképp közös politikai érdekeik volnának. Weber inkább státuszcsoportokról beszél az osztályok helyett.

A társadalmi osztályok mindig a társadalmi rangsorolás rendszerét és a hatalom eloszlását mutatják. Az etnicitás ezzel szemben nem szükségképp vonatkozik a rangsorolásra; az etnikai kapcsolatok ebből a szempontból lehetnek egyenlőségelvűek. Természetesen számos

polietnikus társadalom rétegződhet az etnikai tagság alapján, ám a rangsorolás kritériumai még ebben az esetben is különböznek az osztályok szerintitől, mivel a kulturális különbségekre vagy a „fajokra” vonatkoznak és nem a tulajdonra vagy az elért státuszra.

Az etnikum és az osztály között erős korreláció állhat fenn, ami azt jelenti, hogy ha valaki meghatározott etnikai csoporthoz tartozik, akkor nagy valószínűséggel egy adott társadalmi osztályba is sorolódik. Osztály és etnikum között jelentős kölcsönhatás lehet; az etnikum és az osztály egyaránt lehet a rangsorolás kritériuma; és az etnikai csoporttagság lehet egyúttal az osztálytagság meghatározó tényezője is. Az osztálykülönbségek és az etnikai különbségek egyaránt lehetnek egy társadalom meghatározó tulajdonságai, de ettől még nem válnak azonossá, s analitikusan meg kell különböztetnünk őket egymástól.

Az etnicitás aktuális gondjai

Ha lefuttatnánk egy szókereső programot az 1950 óta megjelent angol nyelvű antropológiai publikációk reprezentatív adatbázisán, jelentős változásokat figyelhetnénk meg a kulcsszavak előfordulási gyakoriságát illetően. Az olyan fogalmak, mint a „struktúra” vagy a „funkció”, mára divatjamúlttá váltak, míg az olyan marxista terminusok, mint az „alap és felépítmény”, a „termelőeszközök” és az „osztályharc” körülbelül 1965-től a nyolcvanas évek elejéig voltak elterjedtek. Ami az „eticitás”, „etnikum”, „etnikai csoport” fogalmait illeti, ezek – az én becslésem szerint – valamikor a hatvanas évek közepétől, végétől fokozatosan váltak megbecsültté, s a nyolcvanas évek végére, de valószínűleg azóta is a tíz leggyakoribb kulcsszó között szerepelnek. Mindennek két fő oka lehet. Az egyik a világban lezajlott, a másik az antropológiai gondolkodás fővonalában bekövetkezett változásokkal függ össze.

A klasszikus szociálintropológia (amit mások mellett Malinowski, Boas, Radcliffe-Brow, Levi-Strauss, Evans-Pritchard művei képviselnek) jellemzően egyedi „törzsi” társadalmakra összpontosított. A második világháború után azonban e társadalmak egyre gyakrabban kerültek kapcsolatba egymással, illetve az állammal és a globális társadalommal. Az antropológusok által tanulmányozott népek egyre gyakrabban vettek részt nemzeti felszabadulási mozgalmakban, illetve keveredtek etnikai konfliktusokba a posztkoloniális államokban. Akiket korábban „törzseknek”, vagy „őslakosoknak” tekintettek, számos esetben „etnikai kisebbséggé” váltak. Mindezen túl a törzsek és tradicionális csoportok számos tagja vándorolt Európába vagy Észak-Amerikába, ahol a befogadó társadalommal kialakított kapcsolataikat sokrétűen vizsgálták a szociológusok, szociálpszichológusok, és szociálintropológusok.

Egyes etnikai csoportok városokba vagy regionális központokba költöztek, ahol más szokású, nyelvű és identitású emberekkel kerültek kapcsolatba, illetve – a politikában vagy a munkaerőpiacon – igen gyakran versenyhelyzetbe. A migráns emberek legtöbbször igyekeznek megőrizni rokonsági kapcsolataikat és fenntartani a szomszédsággal kialakított társadalmi hálózatukat az új városi közegben is, ami a városokban etnikai negyedek és etnikus politikai csoportosulások kialakulásához vezet. Bár a társadalmi és kulturális változás rendkívüli módon felgyorsulhat, az emberek az új környezet ellenére is igyekeznek megőrizni az etnikai identitásukat. Ezt a fajta társadalmi változást úttörő tanulmányok egész sora vizsgálta az 1920-as évektől az észak-amerikai városokban, illetve az 1940-es évektől Dél-Afrikában. A következő fejezetben visszatérünk ezekhez a kutatásokhoz.

Az Egyesült Államok etnikai identitásairól szóló egyik klasszikus tanulmányukban Nathan Glazer és Daniel Moynihan (1963) azt mondják, hogy az „amerikai olvasztótégellyel”

kapcsolatos meglátások egyik legfontosabbika, hogy az valójában soha nem jött létre. Szerintük a modern amerikai társadalom nemhogy eltörölte volna az etnikai különbségeket, hanem éppenséggel az öntudat új formáját, a gyökerekhez való visszatérést és az eredettudat ápolását alakította ki az emberekben. Mi több, sok amerikai továbbra is aktívan használja az etnikai kapcsolatrendszerét, amikor munkát, vagy házastársat keres. Sokan olyan környékeken szeretnek lakni, ahol a velük azonos származású emberek vannak többségben. Jóllehet legalább két generáció nőtt föl azóta, hogy elhagyták a származási országukat, amerikai identitásuk mellett sokan továbbra is „olasznak”, „lengyelnek” stb. tartják magukat.

Egyik fontos felismerése volt az antropológiai kutatásoknak, hogy az etnikai szerveződés és identitás nem a modernitással és a modern állammal radikálisan szemben álló, „primordiális” jelenség, hanem gyakran a modernizáció folyamataira adott reakció. Ahogyan Jonathan Friedman fogalmazott: „az etnikai és kulturális fragmentálódás, illetve a modernizációval összefüggő homogenizálódás nem annyira egymásnak ellentmondó nézőpontok és állítások arról, hogy mi történik ma a világban, hanem inkább ugyanannak a globális valóságnak két folyamatáról van szó” (Friedman, 1990: 311).

Ravasz, mindazonáltal igen lényeges kérdés, hogy az etnicitás elsősorban modern jelenség-e. Az eddig említett etnikus folyamatokat lényegében moderneknek tekinthetjük. Abner Cohen egyik, a politikai etnicitásról szóló nagyhatású állásfoglalásában (Cohen, 1974a) úgy érvelt, hogy az etnicitás koncepciója minden valószínűség szerint az új politikai kultúrák fejlődésének vizsgálatakor bizonyulnak hasznosak, leginkább azokban a helyzetben, amelyek a harmadik világban zajló társadalmi változásokhoz kapcsolódnak. Bár el kell ismernünk, hogy az etnicitásról szóló legfontosabb kutatások némelyikét nem modern társadalmakban végezték, az etnicitással foglalkozó tanulmányok túlnyomó része – ha a mennyiség egyáltalán fontos ebben az esetben – a nyugati társadalmakban készült.

Az etnicitás és az etnikus folyamatok iránti kortárs érdeklődés részben a fentiekben említett történelmi változásokhoz köthető. Mindazonáltal az etnicitás iránti fokozódó érdeklődésben az antropológiai gondolkodásmódban bekövetkezett változás is tükröződik. Ma az antropológusok, ahelyett, hogy a „társadalmat”, sőt a „kultúrákat” is többé-kevésbé izolált, statikus és homogén egységeknek tekintenék (mint a korai strukturális-funkcionalisták és Boas követői), inkább a társadalmi világban jelen lévő áramlásokat és folyamatokat, ellentmondásokat és komplexitásokat elemzik. Ebben a közegben az etnicitás igen hasznos fogalomnak bizonyul, hiszen egy olyan dinamikus helyzetre utal, amelyben változatos kapcsolatok és kölcsönös alkalmazkodások jönnek létre a csoportok között.

### A törzstől az etnikai csoportig

Amint korábban már említettük, az angol nyelvű antropológiában megváltozott az általunk tanulmányozott társadalmi egységek természetére vonatkozó terminológia. Amit korábban „törzsnek” neveztek, arra manapság az „etnikai csoport” a közkeletű megnevezés. A hetvenes évek végén, ahogyan Ronald Cohen fogalmazott: „az etnicitás váratlanul és különösebb ünneplés nélkül, mindenütt jelenvalóvá vált.” (Cohen, 1978: 379) Ha számszerűen nézzük, néhány évvel később az etnicitáskutatás elérte a csúcspontját (vö. Banks, 1996: 1), ám ezzel a csoporton belüli dinamika és a kulturális változatosság tanulmányozása elérte azt a pontot, ahonnan nincs már visszatérés. Nehéz elképzelni olyan társadalomkutatót, aki a jövőben „idegen törzsekről” beszélne. Ez a terminológiai változás tehát több mint pusztán egy szó lecserélése egy másikra. Az „etnikai csoport” fogalma érintkezést és kölcsönös kapcsolatokat sugalmaz. Teljesen izolált etnikai csoportról beszélni épp annyira abszurd, mint egy egyedül

tapsoló tényér hangját emlegetni (vö. Bateson, 1979: 78). Az etnikai csoportok meghatározásához tartozik, hogy azok mindig többé-kevésbé elzárkóznak, miközben tudnak más csoportokhoz tartozókról, és érintkezésben állnak velük. Egy csoport identitása mindig azzal kapcsolatban kerül meghatározásra, ami nem ő maga, másként szólva azokkal szemben, akik nem a csoport tagjai.

A terminológiai váltás a „törzsről” az „etnikai csoportra” mindemellett enyhítheti, vagy talán meg is haladhatja azt az etno- vagy eurocentrikus torzítást, amelynek burkolt propagálásával gyakran vádolták az antropológusokat. Amikor törzsekről beszélünk, hallgatólagosan egy éles, minőségi megkülönböztetést teszünk önmagunk és az általunk tanulmányozott emberek között, ami általában illeszkedik a modern, illetve a tradicionális vagy primitív társadalmak megkülönböztetéséhez. Ha ehelyett etnikai csoportokról, vagy kategóriákról beszélünk, általában nehéz fenntartani egy ilyen éles megkülönböztetést. Voltaképp minden ember valamilyen etnikai csoporthoz tartozik, akár Európában, akár Melanéziában vagy Közép-Amerikában él. Etnikai csoportok az angol városokban ugyanúgy élnek, mint a vidéki Bolíviában vagy az új-guineai hegyvidéken. Maguk az antropológusok is etnikai csoportokhoz, illetve nemzetekhez tartoznak. Ráadásul az etnicitás tanulmányozása során alkalmazott fogalmakat és modelleket egyaránt használják modern és nem-modern kontextusban, nyugati és nem-nyugati társadalmakban. Ebben az értelemben az etnicitás koncepciója képes lehet áthidalni két szakadékot a szociálanropológiában: egyfelől a dinamikára helyezi a hangsúlyt a statika helyett, másfelől viszonylagossá teszi a határt a „mi” és az „ők”, a modernnek és a törzsiiek között (lásd még Jenkins, 1997: 2. fejezet)

Mi az etnicitás?

Amikor az etnicitásról beszélünk, azt is állítjuk, hogy a csoportok és az identitások kölcsönös kapcsolatban, nem pedig izoláltan alakulnak ki. De vajon mi a természete ezeknek a csoportoknak?

Amikor A.L. Kroeber és Clyde Kluckhohn a „kultúra” különféle jelentéseit vizsgálták az ötvenes években (Kroeber és Kluckhohn, 1952), 162 különböző meghatározást azonosítottak. Bár továbbra is igaz, hogy az etnicitásról írók többsége nem vesződik a fogalom meghatározásával, a meglévő definíciók száma már így is magas, és tovább nő. (B. Williams, 1989). Nem kívánom itt végigsorolni az etnicitás különféle definícióit, inkább az elméleti nézőpontok közötti jelentős különbségekre szeretnék rámutatni. Kiindulásképp vizsgáljunk meg egy, a terminus szociálanropológiai használatában a közelmúltban végbement fejlődést.

Napjainkra az „etnikai csoport” jelentése hasonlóná vált a „nép” értelméhez. De mi a „nép”? Vajon azok, akik Nagy-Britannia nem bevándorló lakosságához tartoznak, egy népet alkotnak, vagy több népet foglalnak magukba (amiként Nairn [1977] is érvel), vagy pedig egy germán, egy angolul beszélő, esetleg egy atlanti, vagy egy európai nép részét képezik? Mindegyik álláspontnak meglehetnek a hívei, és épp a népek körülhatárolásával kapcsolatos bizonytalanságot tekintették kihívásnak az antropológusok is. A thaiföldi etnikai kapcsolatokról szóló úttörő tanulmányában Michael Moerman (1965) azt kérdezi magától: „Kik azok a luek?” A lue egy általa kutatott etnikai csoport, ám amikor megpróbálta leírni őket – vagyis, hogy milyen módon különböznek más etnikai csoportoktól –, azonnal bajba került. Moerman problémája azzal kapcsolatban, hogy hol húzódnak egy csoport határai, a kortárs antropológia jellegzetes nehézsége. Miután felsorol számos, az antropológusok által a kulturális csoportok elhatárolására használt kritériumot, mint a nyelv, a politikai szerveződés, a territoriális kontingencia, a következő megállapításra jut: „mivel a nyelv, a kultúra, a

politikai szerveződés stb., nem teljesen korrelálnak egymással, az egyik módon lehatárolt egység nem esik egybe egy másik kritérium szerint meghatározott egységgel” (Moerman, 1965: 1215). Amikor megkérdezett lue embereket, hogy szerintük melyek az ő jellemzőik, azok olyan kulturális vonásokat soroltak fel, amelyek más szomszédos csoportokba tartozókra is igazak voltak. Szoros kapcsolatban éltek a környék más csoportjaival, nem volt kizárólagos életterük, sem saját nyelvük, kizárólagos szokásaik, vagy vallásuk. Akkor helyénvaló volt-e őket etnikai csoportként jellemezni? Miután szembenézett ezekkel a kérdésekkel, Moerman kénytelen volt azt a következtetést levonni, hogy: „egy ember attól lue, hogy így gondolja, és így hívja magát, és olyan módon cselekszik, hogy azzal igazolja lue mivoltát.” (Moerman, 1965: 1219). Képtelen lévén arra, hogy e bizonyos „lue mivoltot” objektív kulturális tulajdonságokhoz, vagy világos határokhoz rendelje, a „lueség”-et émikus askriptív kategóriaként határozza meg. [11] Az etnikai csoportok elhatárolásának ez a módja rendkívül népszerűvé vált (vö. 3. fejezet).

Vajon ez azt jelenti, hogy az etnikai csoportok nem szükségképpen rendelkeznek önálló kultúrával? Előfordulhat, hogy két csoport kultúrája azonos, mégis különálló csoportokat alkotnak? Ez olyan összetett kérdés, amellyel a későbbiekben részletesen foglalkozunk, itt csupán azt kell megjegyeznünk, hogy az általánosan elterjedt vélekedéssel szemben, két csoport közötti kulturális különbség nem meghatározó eleme az etnicitásnak. Két különálló, endogám csoport, például valahol Új-Guineában, rendelkezhet eltérő nyelvvel, vallással, sőt eszközhasználattal, ám mindez még nem jelenti azt, hogy viszonyuk etnikaiként értelmezhető. Ahhoz, hogy etnicitásról beszéljünk, a két csoportnak legalább minimálisan érintkezniük kell egymással, és kölcsönösen rendelkezniük kell azzal a tudattal, hogy a másik kulturálisan különbözik tőlük. Ha ezek a feltételek nem teljesülnek, akkor nem beszélhetünk etnicitásról, minthogy az etnicitás lényege szerint egy viszonyt jellemez és nem egy csoport tulajdonsága. [12]

Kulcsfontosságú ponthoz érkeztünk. Bizonyos társadalmi csoportok kulturálisan hasonlóan tűnhetnek, ám ezzel együtt fennállhat közöttük egy társadalmilag adott (akár erőszakos) interetnikus kapcsolat. Ilyen helyzet alakult ki Jugoszlávia felbomlása után a szerbek és horvátok között, s ilyen feszültség van a partmenti szamik és a norvég etnikumúak között is. Ugyanakkor jelentős kulturális eltérések lehetnek egy csoporton belül anélkül, hogy etnicitásról beszélhetnénk (Blom, 1969). A társadalmi kapcsolatok csak akkor rendelkeznek etnikus összetevővel, ha a kulturális különbségeket észlelik, jelentősnek tartják, és így azok társadalmilag meghatározóvá válnak.

Az etnicitás a másik csoport tagjaitól magukat kulturálisan megkülönböztető, ám azokkal valamiféle rendszerességgel érintkező emberek társadalmi kapcsolatainak egy aspektusa. Ez alapján olyan, a másikkal való szemtől-szembeni elkülönülésen alapuló szociális identitásként is meghatározhatjuk, amelyet metaforikus vagy fiktív rokonság jellemez. (Yelvington, 1991: 168). Ha a kulturális másság rendszeresen különbséget jelent a konkrét csoportok tagjai közötti érintkezés során, akkor az adott csoportok közötti társadalmi kapcsolat rendelkezik etnikus összetevővel. Az etnicitás magába foglalja az interakció során keletkező valamennyi hasznot és veszteséget, és vonatkozik az identitásformálódásban létrejövő jelentéseknek egyik fontos aspektusára is. Az etnicitásnak tehát egyaránt vannak politikai, a társadalom szerveződésével összefüggő és szimbolikus vonatkozásai.

Az etnikai csoportok általában ápolják a közös eredet mítoszát, és szinte mindig rendelkeznek az endogámiát támogató ideológiával (amelynek gyakorlati jelentősége mindazonáltal igen változó).

## Az etnikai kapcsolatok fajtái

Az etnicitásnak ez a rendkívül általános és körülíró meghatározása számos igen eltérő társadalmi jelenséget zsúfol össze. A személyes kapcsolatom a helyi zöldséggel (aki Pakisztánban született) etnikus, bár csak kis mértékben; de, mondhatnánk, ugyanez a helyzet a jugoszláv háborúval, vagy a „faji lázadásokkal” az amerikai városokban. Vajon e jelenségek rendelkeznek-e bármiféle érdekes közös mozzanattal, ami igazolhat egy közös elméleti keretben végzett összehasonlítást? A válasz részben igen, részben nem.

Az etnicításra vonatkozó antropológiai vizsgálatok egyik állítása, hogy az etnikai folyamatokban vannak olyan mechanizmusok, amelyek viszonylag azonosan alakulnak valamennyi interetnikus helyzetben, és ilyen értelemben minden etnikus jelenségben kimutathatunk bizonyos közös formális tulajdonságokat.

Másfelől azonban kétségtelen, hogy az etnicitás alapvető társadalmi kontextusai rendkívül különböznek, és az etnikai identitásnak és az etnikai szerveződésnek nagyon eltérő lehet a jelentősége különböző társadalmakban, különféle emberek számára és különböző helyzetekben. Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy az antropológiai összehasonlításnak nem feltétlenül a társadalmak közötti hasonlóságok kimutatása a célja, ellenkezőleg, fontos különbségeket is feltárhat. Az efféle különbségek felfedezéséhez először is rendelkezünk kell valami fajta mérőeszközzel, fogalmi fogószóval vagy alappal, amelyre az összehasonlítást építhetjük. Ha már tudjuk, mit tekintünk etnicitásnak, koncepciónk az egyébként nagyon különböző társadalmak, vagy társadalmi kontextusok közös nevezőjeként használhatjuk. Az etnicitás fogalma ily módon nem csak hasonlóságról, hanem különbségekről is szolgálhat ismeretekkel.

Habár az etnicitás jelentése az összehasonlítás érdekében nem változhat, a vizsgált társadalmi kontextusokat mégis megkülönböztetjük. A különböző társadalmakban létrejövő interetnikus kontextusok olykor nagyon hasonlóak – és így könnyedén összehasonlíthatók –, máskor azonban igencsak különbözőek lehetnek.

E helyzetek sokféleségének érzékeltetésére röviden bemutatom az etnikai kapcsolatok néhány típusát, amelyek ugyanakkor az etnicitáskutatás jellegzetes empirikus terepeit képviselik.

Városi etnikai kisebbségek. Ez a kategória többek közt magába foglalná a nem-európai bevándorlókat az európai városokban, a spanyol-ajkúakat az Egyesült Államokban, a különféle bevándorlókat az afrikai ipari városokban, a koreaiakat Japánban és a kínaiakat Indonéziában. A bevándorlókkal kapcsolatos kutatások az alkalmazkodással és a befogadó társadalomban tapasztalt etnikai diszkriminációval, a rasszizmussal, valamint az identitáskezelés és a kulturális változás kérdéseivel foglalkoztak (vö. a 4., a 7. és 8. fejezettel). Az afrikai urbanizációt kutató antropológusok a szociális identitásokban és politikai szerveződésekben végbement változásokat vizsgálták, amelyek a teljesen új kontextusokba irányuló migráció következményei. (vö. a 2. fejezettel). Ezek az etnikai csoportok – bár politikai érdekeik tagadhatatlanok – ritkán követelnek politikai függetlenséget vagy államiságot, és törvényszerűen a termelés és fogyasztás kapitalista rendszerébe integrálódnak.

Bennszülöttek. Ez a fogalom átfogó megjelölése egy adott terület őslakosainak, akik viszonylag kevés politikai hatalommal rendelkeznek, és csak részben integrálódtak egy domináns nemzetállamba. A bennszülött népeket a nem-indusztriális termelési mód és az állam nélküli politikai rendszer jellemzi (Minority Right Group, 1991, vö. Paine 1992, 2000).

A baszkokat a Vizcayai-öbölben és a walesieket Nagy-Britanniában nem szokás bennszülött népeknek tartani, jóllehet a szó szoros értelmében ők is bennszülöttek, akárcsak a számik Észak-Skandináviában, vagy a jivaro indiánok az Amazonas-medencében. A „bennszülött népek” fogalma nem annyira jól kidolgozott analitikus kategória, mint inkább tágan értelmezett családi hasonlóságokon és aktuális politikai megfontolásokon nyugvó megnevezés (vö. a 4. és a 7. fejezettel).

Proto-nemzetek (ún. etnonacionalista mozgalmak) Ezek a hírműsorokból leginkább ismerős etnikumok, mint a kurdok, a szikhek, a palesztinok, a sri-lankai tamilok, akikhez ma újabb és újabb csoportok csatlakoznak. Meghatározó esetükben, hogy politikai vezetőik révén jogot formálnak a saját nemzetállamra, illetve arra, hogy ne „mások uralkodjanak” felettük. Ezek a nemzet nélküli csoportok több rokon vonást mutatnak magukkal a nemzetekkel (ld. a 6. fejezetben), mint a városi kisebbségekkel vagy a bennszülött népekkel. Minden esetben territoriálisan meghatározottak, osztály és iskolázottság tekintetében rétegzettek és általában nagy lélekszámúak. Ezeket a csoportokat az általános fogalomhasználat szerint „állam nélküli nemzetként” jellemezhetjük. Az antropológusok számos társadalomban vizsgáltak ilyen mozgalmakat, például Baszkföldön (Heilberg, 1989), Nagy-Britanniában (McDonald, 1989) és Québecben (Handler, 1988).

A „plurális társadalmakban” élő etnikai csoportok. A „plurális társadalom” fogalma a gyarmatosítás során létrehozott államok kulturálisan heterogén népességére vonatkozik. (Furnivall, 1948; M.G. Smith, 1965) Jellegzetesen plurális társadalomnak tekinthetjük Kenyát, Indonéziát, Jamaikát. A plurális társadalomban élő csoportokat a közös politikai és gazdasági rendszer tartja össze, egyéb (nyelvi, kulturális, vallási) szempontokból azonban igen eltérőeknek tekintik őket (és tekintik ők is magukat). A plurális társadalmak esetében a szecesszió, a politikai elszakadás nem járható út, ezért az etnicitás jobbra a csoportok közötti versengés formájában jelentkezik.

Rabszolgákból lett kisebbségek [\[13\]](#), amelyek jobbra az Újvilág rabszolgáinak leszármazottait foglalják magukba. Nem bevándorlók, de nem is bennszülöttek: őseik egy megkülönböztetett afrikai etnikai csoport tagjaiból egyszerűen munkaerővé, négerré, „nigger”-ré lettek (Fenton, 1999: 42). E csoportok később különböző módokon definiálták újra magukat. Az újra felfedezett afrikaiság legerőteljesebb megnyilvánulási formái például a franciául beszélő területek negritude mozgalmai, a rasztafari vallás Jamaikában, vagy az újabb afrocentrikus ideológia az Egyesült Államokban (Asante, 1988), illetve a hibriditás ünneplése másfelől (Gilroy, 1987; Hall, 1991). Az identitáspolitika esetükben a gyökerektől való megfosztottságon és a közös szenvedéstörténeten alapul.

Az etnicitás fentiekben javasolt meghatározása magába foglalja az etnikai viszonyoknak mindezen típusait, függetlenül attól, hogy más aspektusaikban ezek a viszonyok mennyire eltérőek. Egészen biztos, hogy találunk a politikai hatalomért és az elismerésért folytatott versengéssel összefüggő és a jelentésekre vonatkozó (a társadalmi identitást és az összetartozás érzését érintő) hasonlóságokat a városi kisebbségek, a bennszülött népek, a proto-nemzetek és a plurális társadalmak csoportjaiban. E típusok problémáiban és lényeges tulajdonságaiban megmutatkozó eltérések ellenére az etnicitás fogalmával értelmesen utalhatunk a közös jellemzőikre is. A későbbi fejezetekben látni fogjuk, hogy az etnicitás antropológiai megközelítése miként világíthatja meg a feltárandó társadalmi kontextusok és történelmi körülmények közötti hasonlóságokat és különbségeket.

Analitikus fogalmak és „bennszülött” fogalmak



Az utolsó kérdés, amellyel ebben a fejezetben foglalkoznunk kell, az antropológiai fogalmak és tárgyuk kapcsolatát érinti. Ez a sokfelé ágazó kérdéskör (i) az antropológiai és „benszülött” elmélet, (ii) az antropológiai elmélet és a társadalmi szerveződés, valamint (iii) a „benszülött elmélet” és a társadalmi szerveződés közötti összefüggéseket érinti.

A „törzsről” az „etnikai csoportra” való fogalmi áttérés enyhítette a „modernek” és a „primitívek” közötti korábbi éles megkülönböztetést. A nacionalizmus és jelenségei iránti növekvő antropológiai érdeklődés újabb lépés „önmagunk tanulmányozása” felé. Amíg az etnicitás egyaránt lehet modern és nem-modern, addig a nacionalizmust a modernkori jelenségként kell felfognunk, amelynek kezdetei a francia felvilágosodás, illetve a német romantika. Bár vannak érdekes különbségek az egyes nacionalizmusok között, a nacionalizmus mint olyan minden államra jellemző és a társadalmakat átható ideológia. Ezért egy adott ország nacionalizmusának tanulmányozásakor nehéz hallgatólagos ellenpontként használni a saját társadalmat, amit pedig az antropológusok sokszor megtettek, amikor egzotikusnak tekintett társadalmakat vizsgáltak. Amint azt Richard Handler megfigyelte (1988), a nacionalizmus és a társadalomtudományok, beleértve az antropológiát is, voltaképp egyaránt a 19. századi modernizáció, iparosodás és növekvő individualizáció történelmi körülményei között fejlődtek ki. Handler szerint emiatt nehézséget okozott az antropológiának, hogy megteremtse az elemzéshez szükséges távolságot a nacionalizmussal szemben, minthogy a két gondolkodásmód és fogalomkészlet túlságosan összefonódott egymással (vö. Herzfeld, 1987; Just, 1989).

Handler álláspontja érvényes a modern etnopolitikai mozgalmakra is. Ezeknek a mozgalmaknak a szószólói sokszor olyan kultúrafogalommal dolgoznak, amely közvetlenül az antropológiai kultúrakoncepciókból származik, és néhány esetben tudatosan a klasszikus antropológiai monográfiák lapjain felbukkanó „törzsekhez” hasonlóként ábrázolják magukat (Roosen, 1989). Ezekben az esetekben igen szoros belső kapcsolat van az antropológiai elméletalkotás és a „benszülött elméletek” között. Amikor az antropológus saját társadalmának vitatott kérdéseit tanulmányozza, komoly kockázata van annak is, hogy a tudományos fogalmi apparátust megfertőzi a szavak hétköznapi, pontatlan, vagy esetleg ideologikus jelentése. Ezért rendkívül gondosan kell eljárunk analitikus fogalmaink és értelmezési kereteink megválasztásakor, amikor az etnicitáshoz és a nacionalizmushoz hasonló jelenségeket kívánunk tanulmányozni.

Handler és mások megfontolásai a nacionalizmus kutatásával és a modern etnopolitikával kapcsolatban mindazonáltal általános problémák a szociálandropológiában. A fő kérdés, hogy miként beszéljünk az antropológiai elmélet, a „benszülött elmélet” és a társadalmi szerveződés összekapcsolódásáról (Mitchell, 1974; vö. még Baumann, 1996). Bizonyos értelemben, az etnicitást a kutató hozza létre, amikor elindul a világba és kérdéseket fogalmaz meg az etnicitással kapcsolatban. Ha valakit inkább a társadalmi nem érdekel, akkor minden bizonnyal a társadalmi nemek vonatkozásaiba fog ütközni az etnicitás helyett. Másfelől azonban a kérdéses társadalomban élő embereket vagy a megkérdezetteket szintén foglalkoztathatják az etnicitással kapcsolatos kérdések, s ennyiben nyilvánvalóan a megfigyelést végző elméjén kívül is létezik a vizsgált jelenség. Mivel azonban fogalmaink, például az etnicitás és a nacionalizmus, saját invenciók, nem feltételezhetjük, hogy a cselekvők azonos eszmékkel rendelkeznenek a világról – még akkor sem, ha történetesen ugyanazon szavakat használják annak leírására, mint mi magunk! A történelem és a szociális identitás társadalmilag konstruáltak és olykor csak nagyon bizonytalanul kapcsolódnak a bevett – vagy legalábbis hivatalosan elismert – tényekhez (vö. a 4. fejezettel).

Mindig van eltérés aközött, amit az emberek mondanak és amit tesznek. És szinte mindig lesz eltérés aközött is, ahogyan egy megkérdezett válaszadó jellemzi a társadalmát, és amiként egy antropológus írja le ugyanezt a társadalmat. Sok antropológus (például Holy és Stuchlik, 1983) valóban úgy véli, hogy a diszciplína egyik fő célja annak vizsgálata és tisztázása, hogy milyen kapcsolat van az eszmék és cselekedetek, vagyis aközött, amit az emberek mondanak és amit tesznek. Vitatkozhatunk ugyan ezzel a „racionalista” nézőponttal, amely mintha azt feltételezné, hogy minden társadalmi cselekvés háttérében meghúzódik egy „gazdaságossági”, eszköz-haszon kalkuláció; azonban az általános kérdés ettől még fontos marad: vajon miért van az, hogy az emberek mondanak valamit, és azután valami teljesen mást csinálnak? És vajon miként lehet ezt kutatni?

E különbségtétel döntő az etnicitáskutatás számára, és egyúttal szükségessé teszi, hogy világosan megkülönböztessük saját fogalmainkat és modelljeinket a „benszülött” fogalmaktól és modellektől, illetve a társadalmi folyamatoktól. Néhány társadalomban az emberek talán tagadják, hogy lenne szisztematikus megkülönböztetés a különböző csoportok tagjai között, miközben az antropológus felismerheti a diszkrimináció jelenvalóságát. Ugyanakkor például sok olyan kereszténnyel találkoztam a terepmunkám során, akik esküdöztek a beszélgetések alkalmával, hogy (elfogadhatónak hangzó okok miatt) nincs viszonyuk a muszlimokkal. Később azonban kiderült, hogy valójában igen szoros, és olykor bizalmas kapcsolatot ápolnak velük. Sokszor éppen az efféle ellenmondások vezetnek antropológiai felismerésekhez.

#### Ajánlott irodalom

Guibernau, Monserat és John Rex (szerk.) (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity. Rövid szövegek megbízható és jól szerkesztett gyűjteménye a főbb megközelítésekről és elméleti álláspontról.

Vermuelen, Hans és Cora Govers (szerk.) (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. A tudomány mai állását bemutató négy esszé az etnicitás vezető kutatóinak tollából.

#### 2. fejezet: Etnikai osztályozás: mi és ők

(Fordította Kalas Györgyi)

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

Edgar Mittelholzer (1979: 58)

Az etnicitás legfontosabb jellemzője a szisztematikus különbségtétel a kívülállók és a hozzánk tartozók, azaz a mi és az ők között. Ha ezt az elvet figyelmen kívül hagyjuk, nem lehet etnicitásról beszélni, hiszen az etnicitás intézményesített kapcsolatot feltételez az olyan emberek között, akik kulturálisan különbözőnek tartják egymást. Ebből az alapelvből az következik, hogy két vagy több csoport, akik egymástól eltérőnek tartják magukat, a kölcsönös érintkezések gyakorisága folytán egyre jobban hasonlíthatnak egymásra, miközben

egyre inkább meg vannak győződve a különbözősükről. Az etnicitás tehát a társadalmi érintkezés által teremődik meg, e fejezet ennek az érintkezési folyamat általános aspektusait mutatja be. A későbbi fejezetekben az etnikai kapcsolatok interperszonális szintjeinek tágabb kontextusait is bővebben bemutatjuk – az etnikai csoportok formálódásától (3. fejezet) az etnikai identitások és ideológiák kialakításán (4. fejezet), az etnicitás történelmi meghatározottságain (5. fejezet), valamint az államhoz való viszonyán át (6., 7. és 8. fejezet) egészen a globalizációnak az identitásra gyakorolt hatásáig (8. és 9. fejezet). Jóllehet az etnicitást teljes egészében nem az egyén alakítja, az felkínál az egyén számára olyan szervezeti csatornákat, amelyek segítségével a kulturálisan meghatározott érdekeit képviselni tudja. Nagyon fontos, hogy ezzel a kettőséggel tisztában legyünk.

### A város ökológiája

Polietnikus társadalomban komplex empirikus kutatást elsők között a Chicagói Iskola végzett, amelynek tagjai között városszociológusok és antropológusok egyaránt előfordultak. Az 1920-as és 30-as években Robert Park és munkatársai arra voltak leginkább kíváncsiak, hogy bizonyos etnikai csoportok miként tudják különbözőségüket megőrizni az amerikai városokban, illetve hogy milyen mértékben képesek az idő múlásával fenntartani e különbséget. Más szóval, az etnikai kapcsolatokban fennálló folytonosság és változás érdekelte őket. Az akkulturáció és az amerikai olvasztótégely kifejezések kiterjedt használatát Park és kollégái erőfeszítéseinek köszönhetjük. Akkulturáción a bevándorlóknak az új kulturális környezethez való alkalmazkodását értették, amely általában, bár nem szükségszerűen, a teljes asszimilációhoz és az etnikai különbözőségek elvesztéséhez vezetett.

Park olyan, saját belső dinamikával rendelkező ökológiai rendszerként fogta fel a városokat, amelyek különböző csoportok számára eltérő lehetőségekkel és korlátokkal szolgálnak. Ezzel egy időben több osztályon, fajon vagy etnicitáson alapuló „társadalmi világot” foglalnak magukba. Ezek az társadalmi világok a városon belül különböző lakóterületeket fednek le, melyek a gazdasági forrásokhoz való egyenlőtlen hozzáférés és az etnikai különbözőségek mentén tagolódnak. A gazdasági adaptáció és az etnikai identitás így olyan „természetes körzeteket” hozott létre a városban, mint a Little Sicily vagy a Black Belt, melyek mind a munkamegosztás rendszerében elfoglalt helyük, mind lakóik kulturális identitása révén elkülönülnek egymástól. Az emberek ezeken az etnikai alrendszeren belül egyesítették gazdasági, politikai és kulturális erőforrásaikat és etnikai kapcsolataikon keresztül igyekeztek boldogulni. A rendszer egészére kiterjedő mobilitás az akkulturáció, azaz a fehér, angolajkú többség értékeinek és életmódjának átvételével vált lehetségessé, ami viszont elsősorban az egyének és a csoportok gazdasági sikerességétől függött. A rasszviszonyok ciklikus modellje – kapcsolatspirál – a teljes elszigeteltségtől a verseny, a konfliktus, az és az alkalmazkodás szakaszain keresztül az asszimiláció irányába mutat” (1980: 44).

Park munkájának fő felvetése, hogy minden társadalom többé-kevésbé sikeresen működő olvasztótégely, ahol a különböző népességelemek gazdasági és politikai státuszuknak megfelelő mértékben és módon egybeolvadnak, akkulturálódnak, és végül asszimilálódnak.

### Az olvasztótégely-metaphora

A Chicagói Iskola által vizsgált interetnikus kontextus meglehetősen átmeneti, új keletű és atipikus volt. 1900-ban Chicago népességének majdnem 80 százalékát a bevándorlók és azok leszármazottai tették ki, és 1930-ig a lakosságnak körülbelül 30 százaléka külföldi születésű volt. Az 1960-70-es évek etnikai újjáéledése után szinte közhellyé vált kritizálni az

olvasztótégely elméletet, mondván, hogy empirikusan elhibázott volt, mivel az etnikai kötődések halálát jövendőlte. Végeredményben a kritika jogos, hiszen a különböző etnikai csoportok sosem olvadtak teljesen eggyé, sőt, két vagy több generáció kölcsönös alkalmazkodása után a köztük lévő különbségek egyre hangsúlyosabbá váltak.

Ez a fajta fejlődés Park számára sem lett volna elfogadhatatlan. Maga is hangsúlyozta, hogy az etnicitás és az etnikai konfliktus (vagy faji előítélet) a csoportok közötti kapcsolatok egyik aspektusa, kiváltója pedig az a vélt vagy valós fenyegetés, amely az „ökológiai mintákhoz” való alkalmazkodásból fakad. Más szóval, bármely etnikai csoport társadalmi mobilitása – felfelé vagy lefelé – más csoportokhoz fűződő viszonyában feszültséget teremt.

Park az etnikai kategorizáció képlékeny jellegével is tisztában volt. Ahogy az egyén a városi élet különböző társadalmi kontextusai között mozog, etnikai hovatartozásának fontossága változhat. Egy konkrét egyénnek tehát „számos énje lehet, annak megfelelően, hogy mely csoportokhoz tartozik, és hogy ezek a csoportok milyen mértékben különülnek el egymástól”(Park 1955).

A kutatók később a Chicagói Iskola számos premisszáját kritizálták. A kritikát az iskola későbbi képviselőire, és különösképpen Robert Redfieldre is kiterjesztve, A. P. Cohen a chicagói iskola három „mítoszáról” beszél: az egyszerűség mítoszáról (miszerint a vidéki társadalmak alapvetően egyszerűbbek, mint a városiak), az egalitarianizmus mítoszáét (mely szerint az egyenlőség ugyancsak a vidéki társadalmak sajátja), és a (szintén a vidéki társadalmakban tapasztalható) elkerülhetetlen alkalmazkodás mítoszáét. Miközben kétségtelenül eltúlozta a városi élet komplexitása és a vidék egyszerűsége közötti különbséget, a Chicagói Iskola számos meglátása maradandó értéknek bizonyult az etnicitás-kutatásban. Rámutattak, hogy az etnikai kapcsolatok képlékenyek és alakíthatóak, hogy fontosságuk szituációfüggő, és hogy a kulturális gyökerekhez és eredetiséghez való ragaszkodás ellenére, a modern társadalmakban az etnikai identitás tudatosan manipulálható és a gazdasági versenyben felhasználható. Az amerikai etnicitás tanulmányokban (csakúgy, mint általánosabban a szociológiában) szimbolikus interakcionista irányzata (Gans 1979) is az Chicagói Iskolából indult el. Ahogy majd láthatjuk, következtetések egy része később felbukkant törzsi társadalmakat és Dél-Afrika interetnikus kapcsolatait vizsgáló antropológiai tanulmányokban is.

#### A kulturális különbség kommunikálása

Az etnicitást formáló csoportközi érintkezéseket számos tényező kiválthatja, például a népességnövekedés, a kereskedelmet elősegítő új kommunikációs technológiák megjelenése, új csoportok bekapcsolódása a termelés és a csere kapitalista rendszerébe, új csoportok megjelenése az addigi egyetlen politikai rendszerben, és a migráció. A következő tanulmányok folyamatok számos példáját mutatják.

Az 1930-as években egyre növekvő igény támadt új munkaerőre Észak-Rhodézia (a mai Zambia) Copper beltként ismert rézbányáiban. Ez migrációs hullámot indított el a falusi területekről a bányateleülések felé, ahol a munkások hatalmas városokban telepedtek le, és társadalmi helyzetükben jelentős változások következtek be. Korábban vidéken élő, létfenntartásért küzdő parasztok voltak, most viszont bérért dolgozó városi bányászok lettek, többnyire monetáris gazdasággal rendelkező városokban. Társadalmi kapcsolataik korábban szinte kizárólag rokonsági alapon szerveződtek, most viszont egyénekként kapcsolódtak valamely bányavállalathoz. A legtöbb munkás egyedül élt a szállásokon; ha házas volt is,

családját, legalábbis az elején, a faluban hagyta. Emellett egy sokkal tágabb, nagyobb komplexitással rendelkező társadalmi rendszerben találták magukat. Míg a falvak többé-kevésbé önellátók voltak, és csak elvétve álltak kapcsolatban más etnikai csoportokkal, a városlakók folyamatosan és nagy számban érintkeztek sajátjuktól eltérő etnikai csoportok tagjaival. Megosztották másokkal a lakhelyüket, a munkahelyüket, a szabadidős tevékenységeiket, némely városban több tucat „törzs” képviseltette magát.

Ezt azt urbanizációs folyamatot az észak-rhodéziai Lusakában, azaz a mai Zambia fővárosában székelő Rhodes-Livingstone Intézet antropológusai vizsgálták. Kiemelkedő képviselői közé tartozott Godfrey Wilson, Max Gluckman, J. Clyde Mitchell és A. L. Epstein is. Ez a csoport ma a Manchesteri Egyetemhez való kötődése miatt Manchesteri Iskola néven ismeretes. Néhány tanulmányuk szinte kizárólag a változásokat vizsgálta, mint például Wilson *Essay on the Economics of Detribalization* (G. Wilson 1941-42) című írása, más esetben pedig, mint például Mitchell *The Kalela Dance* című monográfiájában a társadalmi és kulturális változások és a kontinuitás közötti kapcsolatot vizsgálták. Wilson a látottakat a detribalizáció fogalmával írta le, míg Mitchell szerint ugyanezekben a bányászvárosokban inkább egyféle retribalizáció történt (amit ma etnicitásnak hívnánk).

Bár a korábbi rokonsági csoportok és a törzsek a városban már nem bírtak számottevő gazdasági jelentőséggel, a csoporthoz való tartozás mind a nyilvános rituálék, mind a hétköznapi érintkezések során felértékelődött, azaz az etnikai hovatartozást szándékosan túlhangsúlyozták, túlkommunikálták (Goffman 1959), szinte már kérkedtek vele. Más polietnikus szituációkban azonban az etnikai hovatartozást inkább igyekeztek elrejteni, alulkommunikálni, az érintkezés csekély jelentőségű vonásává tenni.

Bár a városokban az emberek társadalmi szerveződése nem törzsi vagy etnikai alapon történt, erőteljes etnikai öntudatuk éppen a másokkal való széleskörű érintkezés során alakult ki. A kölcsönös érintkezés standardizált formáit hozták létre. Társadalmi kapcsolataikat egyféle etnikai térkép alapján szervezték, mely egy faluban, ahol az egyén kapcsolatainak többsége az etnikumon belül létesült, igencsak fölösleges lett volna. A városi környezetben kialakuló alrendszerek jelentős része, többek között a klubok vagy a sörözőkben összegyűlő korosztály mind etnikai alapon szerveződtek.

Mitchell (1959) az egyik újonnan kialakult jelenséget, a kalela táncot vizsgálta. Ezt a Bisa csoporthoz tartozó férfiak adták elő vasárnap délutánonként Luanshyában, határozottan modern öltözékben; ugyanakkor a tánc sem tartozott törzsük tradicionális kulturális repertoárjába. A kalela tánc és a hozzá tartozó dalok mégis feltűnő és nyilvánvaló jelzői voltak a csoportidentitásnak: a legtöbb dal más csoportok tagjait gúnyolta, és a Bisák szülőföldjét dicsőítette. Más csoportok tagjai is rendszeressé tették ehhez hasonló, a társadalmi identitás feltűnő és hangsúlyos formában kinyilvánító előadásokat. Falun az ilyen rituálék teljesen szükségtelenek lettek volna, hiszen ott mindenki ismert mindenkit, és mindenki ugyanahhoz az etnikumhoz tartozott.

### Sztereotipizálás

A copperbelti térségben nemcsak nyilvános, de privát szituációkban is folyt a kulturális különbségek kommunikálása. Ha két ember először találkozott, elsőként a másik etnikai hovatartozását kezdték el firtatni. Ha ez megtörtént, hozzávetőleg tudták, hogyan viselkedjenk egymással, hiszen a csoportok között meghatározott kapcsolatok voltak. Néhány csoport barátságos, mások ellenséges, és megint mások tréfás, vagy ugratós viszonyban álltak

egymással. Ha valaki ismerte a másik etnikai hovatartozását, azt is tudta, milyen viselkedés helytálló vele szemben. Minden csoportnak megvolt az elképzelése a másik csoport erényeiről és hibáiról, és ezek az elképzelések artikulálódtak a kalelához hasonló nyilvános rituálékban.

Ha ezek a képzetek a csoport kulturális tudásának a részévé válnak, és többé-kevésbé szabályosan és megjósolhatóan irányítják a másokkal való kapcsolatokat, ezeket etnikai sztereotípiáknak nevezhetjük. Ahogy Mitchell írja: „A városlakók származása kiderül a nyelvből, amit beszélnek és általában az életvitelükből. Ez lehetővé teszi más törzsi csoportok tagjai számára, hogy azonnal kategóriákba helyezték el a szomszédaikat és az ismerőseiket, amely kategóriák aztán meghatározzák a velük szemben alkalmazott viselkedésmódot. Az afrikaiak számára a cooper belti övezetben a társadalmi interakciók elsődleges kategóriája a »törzs«, ez az első lényeges jellemző, amire az afrikaiak reagálnak a másokban” (Mitchell, 1956).

A sztereotípiákat gyakran említik együtt a rasszizmussal és a diszkriminációval, így például a fehér amerikaiak a feketék elleni diszkriminációt utóbbiak lustaságával és kiszámíthatatlanságával igazolják. Valóban, a sztereotípiák kisebb-nagyobb mértékben pejoratívak, ám nem minden esetben. Számos európai fejében élnek pozitív sztereotípiák a „primitív népekről”, miszerint ezen népek életminősége sokkal magasabb szintű, mint az övék. Analitikusan értelmezve, a szociálintropológiában a sztereotípiák fogalma egy csoport kulturális sajátosságaira utaló, egységesített nézetek kialakítására és következetes alkalmazására utal. Sztereotípiákat mind az uralkodó, mind az elnyomott csoportok gyártanak, és egyaránt megjelennek a jelentős hatalmi különbségekkel jellemezhető, illetve olyan társadalmakban is, ahol az etnikai csoportok között kiegyensúlyozott és egyenlő viszonyok állnak fenn. A legtöbb polietnikus társadalomban léteznek etnikai sztereotípiák, bár mindig vannak olyanok, akik nem sorakoznak fel ezen sztereotípiák mögé, mint ahogy olyanok is, akiket a sztereotípiák alóli kivételnek tekintenek.

Az Indiai-óceánban található, több etnikumú Mauritius szigetén a teljes, nagyjából egymillió lakosság olyan bevándorlók leszármazottja, akik az 1715-ös francia gyarmatosítás után egymást követő hullámokban érkeztek. A legfontosabb etnikai kategóriák a hindu és muszlim (vagy indiai származású), a kreol (főként afrikai és madagaszkári leszármazottak), a színesbőrűek (vagyis vegyes leszármazásúak), a kínai leszármazásúak, és a francia-mauritiusiak (azaz francia és angol leszármazottak). A csoportoknak kölcsönös sztereotípiáik vannak mind egymásról, mind önmagukról (Eriksen 1988, 1998). A legfontosabb sztereotípiákat az alábbi ábra foglalja össze:

## MÁSOK ÁLTAL LÉTREHOZOTT SZTEREOTÍPIÁK

Kreolok: Lusták, vidámak, gondatlanok

Hinduk: Fösvények, tisztességtelenek, szorgalmasak

Muszlimok: Vallási fanatikusok, nem keverednek

Kínai-mauritiusiak: Mohók, szorgalmasak

Francia-mauritiusiak: Sznobok, dekadensek, nem demokratikusak

„Színesek”: Okosak, önteltek, túl ambiciózusak

## SAJÁT MAGUKRÓL KIALAKÍTOTT SZTEREOTÍPIÁK

Kreolok: kedvelik a vidámságot, jószívűek, barátságosak

Hinduk: Érzékenyek, törődnek a családdal

Muszlimok: Egy büszke, terjeszkedő kultúra tagjai

Kínai-mauritiusiak: Okosak, szorgalmasak

Francia-mauritiusiak „Igaz mauritiusiak”, méltóságteljesek

„Színesek”: „Igaz mauritiusiak”, intelligensek

Nem szabad azonban szem elől tévesztenünk, hogy az aktuális interetnikus kapcsolatok nagyban eltérhetnek a beszélgetések során megfogalmazódó sztereotípiáktól: azaz igen nagy a diszkrepancia a között, amit az emberek tesznek, illetve mondanak. La Piere mára igen híressé vált tanulmányában (1934) azt vizsgálta, hogy mi a kapcsolat az Egyesült Államokban a különböző attitűdök és cselekedetek között. Egy kínai párral utazott végig az amerikai nyugati parton, több hotel és éttermet látogatott meg velük, és mindössze egy esetben nem szolgálták ki őket. Ezután kiküldött egy kérdőívet az étteremtulajdonosoknak, amiben azt kérdezte, hogy vajon kiszolgáltatnák-e kínai vendégeket. A legtöbb válaszadó nemmel felelt.

A sztereotípiák nem feltétlenül igazak, és nem jelzik szükségszerűen az emberek cselekedeteit. Ezért foglalkoznunk kell a sztereotípiák okaival és használatával is.

Először is, Mauritiuson éppúgy, mint a copper belti térségben, a sztereotípiák segítenek az egyénnek rendet teremteni egy különben meglehetősen bonyolult szociális univerzumban. Ezek teszik lehetővé, hogy a világot különféle emberek csoportjaira bontsák, és igen egyszerű kritériumokat szolgáltassanak az efféle osztályozáshoz. Az egyénben azt az érzetet keltik, hogy érti a társadalmat.

Másodszor, a sztereotípiák igazolhatják a különféle előjogokat és különbségeket a társadalmi javakhoz való hozzáférésben. És fordítva, az uralkodó csoportnak tulajdonított negatív sztereotípiák csillapítják a kiszolgáltatottság és beletörődés érzését: tulajdonképpen az elnyomottak egyféle szimbolikus bosszújának tekinthetők.

Harmadszor, a sztereotípiák döntőnek bizonyulnak a saját csoport határainak meghatározásában. Biztosítják az egyént saját csoportja erényeiről és mások hibáiról, és így igazolják azt a gondolkodást, hogy „én X vagyok, nem pedig Y.” Az esetek döntő többségében a sztereotípiák így vagy úgy a saját csoport felsőbbrendűségét sugallják. Ugyanakkor léteznek olyan kisebbségek is, akiknek nagyrészt negatív sztereotípiái vannak saját magáról, és pozitívak a domináns csoportról.

A sztereotípiák néha önbeteljesítő jóslatként is funkcionálnak. Egy uralkodó csoport visszafoghatja az elnyomott csoport fejlődését azáltal, hogy szisztematikusan az alacsonyabbrendűségét hangoztatja. Természetesen számos sztereotípiát létezik, mely csekély, vagy éppen semmiféle igazságtartalommal nem bír, mint például számos afrikai nép elképzelése arról, hogy a szomszéd törzs kannibál (Arens 1978).

Végül, a sztereotípiák lehetnek morálisan többértelműek és a különböző felek által vitatottak. Mauritiuson például az a mondás járja, hogy „ha egy kreolnak van tíz rúpiája, tizenötöt fog költeni, de ha egy hindunak van tíz rupiája, csak hetet költ el, és a maradékot félreteszi”. Ezt a mondást érdekes módon a hinduk és a kreolok is használják, saját csoportjuk morális felsőbbrendűségének bizonyítékaként.

Itt nem a sztereotipizálás morális jellemzője a fő kérdés. Inkább azt kellene hangsúlyoznunk, hogy a sztereotípiák elősegítik, hogy egy csoport meghatározza magát egy másikkal szemben, átlátható térképet ad a világról, valamint igazolhatja a forrásokhoz való hozzáférésben mutatkozó különbségeket.

### Népi osztályozás és társadalmi távolság

Mint arról már volt szó, a copper belti régióban az informális csoportok szerveződése nagyrészt etnikai hovatartozás szerint történt. A városlakók nagy része például saját „törzsből” vagy etnikai csoportjából választott magának ivótársat, és a szálláson is jobban szerettek a saját csoportjukba tartozó társakkal együtt lakni. Ha ezt nem teheték, akkor is arra törekedtek, hogy olyanokkal lakjanak együtt, akiket a csoportjukhoz közelinek tartottak, semmint olyanokkal, akik távolinak számítottak (Mitchell 1974). Mint azt Mitchell megjegyzi, a távolság meghatározása kulturális és földrajzi tényezők együttes figyelembe vétele alapján történt, például az északi, matrilineáris csoportok, más, északi, matrilineáris csoportokat tartottak magukhoz legközelebb állónak. A városlakók (valószínűleg igen nagyrészt férfiak) között készített felmérésben Mitchell és segítői a „társadalmi távolság és társadalmi közelség fokozatainak” alábbi skáláját alkalmazták:

1. Elfogadnám közeli rokonnak házasság útján.
2. Megosztanám vele az ételt.
3. Együtt dolgoznék vele.
4. Megengedném, hogy közel lakjon hozzám a falumban.
5. Megengedném, hogy a törzsem területén telepedjen le.
6. Csak mint látogatót fogadnám el a törzsi területemen.
7. Kizárnám a törzsem területéről.

(Mitchell, 1956: 23)

A társadalmi távolság ilyen meghatározásának alapján a városlakók kifejllesztették – és az érintkezések során megerősítették – a társadalmi osztályozás egy konkrét rendszerét, amelyben az egyén nemcsak hogy különbséget tett a mi és az ők között, de a csoporttagságnak és a csoporton kívüliségnek különböző fokozatai is voltak. Más szóval, voltak különböző mi és ők csoportok, és szituációtól függően a csoporttagságnak különböző szintjei aktiválódtak. Például a helyi politikai kérdésekben az egyén sokkal nagyobb csoport tagjaként viselkedhetett, mint amikor házasságot fontolgatott.



Én az az etnikai osztályozás működését vizsgáltam Mauritiuson, ahol hivatalosan négy etnikai „közösség” létezik, azaz Mauritius alkotmánya négy népcsoport létezését ismeri el: a hindukat (52%), a muszlimokat (16%), a kínai-mauritiusiakat (3%) és az „egyéb népességet” (ami 29%). Ez utóbbi egy maradék kategória, amely magába foglal afrikaiakat, európaiakat és vegyes származásúakat egyaránt. Majdnem mind katolikusok, de nem tartják magukat etnikai csoportnak, ritkán kötnek vegyesházasságot, és a választásokon sem szavaznak együtt. Sőt, kiderült, hogy a hinduk sem tekinthetők egy etnikai csoportnak, különösen mivel ez a kategória az észak-indiai Bihar tartományból származókat (ők vannak egyébként a legtöbben) éppúgy magába foglalja, mint a tamilokat és telugukat, akik nem tekintik magukat egy etnikai csoportba tartozónak az északiakkal.

Lehetlen pontosan megmondani, hány etnikai csoport létezik Mauritiuson. A kulturális különbségek számos szituációban előtérbe kerülnek, de nem mindig utalnak ugyanarra a társadalmi különbségtételre. Egy mauritiusi hindut például morálisan kötheti a kaszton belüli házasság szabálya, de a választások során arra a pártra fog szavazni, mely minden (északi) hindut egyaránt képvisel. Emellett különbséget tehetnek még olyan csoportok között, akiknek létéről a többi mauritiusi esetleg nem is vesz tudomást, például a kreolok megkülönböztetik a rodriguezieteket (akik a Mauritiushoz tartozó Rodrigueztől származnak) és a mauritiusi kreolokat. Ugyanígy, a mauritiusi tamilok különbséget tesznek a vidéki és városi tamilok között, sőt néha odáig is elmennek, hogy helytelenítik az egymás közötti házasságot, de erről a különbségtételről a tamil közösségen kívül nem sokan tudnak. Arra a kérdésre tehát, hogy hány etnikai csoport létezik Mauritiuson, azt kell válaszolnunk, hogy helyzettől függ.

Általános szabályként azt mondhatjuk, hogy az etnikai népi osztályozás az érintettek számára a legrészletesebb. Egy fehér francia-mauritiusinak vajmi keveset számít, hogy a síita és szunnita muzulmánok nem házasságban egymással, vagy hogy a maratik és a biharik (mindketten hinduk) között nem túl nagy a politikai lojalitás. A résztvevőknek azonban ezek a különbségtételek nagy jelentőséggel bírnak, gyakorlati kérdésekben éppúgy, mint az identitás, és a másokkal szembeni önmeghatározás szempontjából.

### Dichotomizáció és komplementarizáció

Számos etnicitással foglalkozó tanulmány hangsúlyozta az etnikai csoportok viszonylagos különbözőségét. Nagyon sokszor adótnak veszik, hogy egy polietnikus társadalmi rendszerben a csoportok különbözőek maradnak, éppen ezért számos tanulmány koncentrálna arra, hogyan érik el a csoportok ezt az elkülönülést. Miután az etnicitás az érintkezés egyik aspektusa, egyszerre jelenti a kölcsönös érintkezést és az integráció meglétét is. Bizonyos szempontból Fredrik Barth is ezt hangsúlyozta, a Swat-völgyében kialakult etnikai nichékről szóló egyik korai tanulmányában, ahol a szimbiózis biológiai metaforáját a csoportok közötti kapcsolatok leírására használta (Barth 1956), emellett a Chicagói Iskolának is egyik központi tétele volt, hogy az elkülönülés mértéke az interetnikus kapcsolatok során változott. Barth bemutatta, hogy a Swat-völgyében (Észak-Pakisztánban) élő három etnikai csoport, a pathanok, a kohisztánik és a gudzsarok gazdaságilag hogyan alkalmazkodtak a természeti környezethez, illetve az emberi tényezőkhöz, azaz egymáshoz is. A kereskedelmen keresztül kölcsönös függőséget alakítottak ki, mely során az adott csoportra jellemző szolgáltatást és árukat cserélték ki. A transzhumánus állattartást űző hegyi gudzsarok például nagy mértékben függtek az alacsonyabb területeken élő pathanoktól, akiktől takarmányt szereztek, míg azok tejtermékekhez jutottak a gudzsaroktól.

Harald Eidheim, az Észak-Norvégiában élő számikról szóló tanulmányában nagy részletességgel fejt ki az etnikumok között az interakció szintjén létrejött alkalmazkodási folyamatot. Eidheim bemutatja, hogy a negatív sztereotípiák hogyan függhetnek össze a közös kulturális készlettel, és hogy az interetnikus kapcsolatok stabil rendszerének valószínűleg mindkét aspektus fontos összetevője. A sztereotipizálás, a konfliktusok, valamint a számik és a norvégok közötti verseny mind a csoporttagságot és a lojalitást erősíti. Ezt a kölcsönös elhatárolódási folyamatot nevezhetjük „dichotomizációnak”.

Ahhoz, hogy az etnikumok közötti interakció egyáltalán létrejöjjön, a kulturális különbségek kommunikálásban rejlő kölcsönös felismerés szükséges. Különben a résztvevő felek egyikének etnikai identitása elhanyagolódik, vagy az érintkezés során kevésbé érvényesül. A különbözőségek ilyen visszaigazolását „komplementarizációnak” hívhatjuk. Ebben az esetben a kulturális különbségek az etnicitáson keresztül kommunikálódnak, létezésüket tényként és gyakran előnyként kezelik. Míg a dichotomizáció alapvetően egy mi-ők kapcsolatot fejez ki, a komplementarizáció egy mi-és-ti folyamatként írható le. Ha tehát valaki belép egy interetnikus kapcsolatba, szükséges egy komplementáris mező megteremtése, ez lehet például egy közös nyelv, amelyen az érintkezés megtörténhet.

A hatalom viszonylatában a komplementarizáció két különböző eredményhez vezethet. A bennszülött és egyéb kisebbségi mozgalmak, melyek a többség elismeréséért küzdenek, megpróbálhatják egy komplementer ideológia megalapítását, hogy egyenlő alapokon tárgyalhassanak a többséggel. Másrészt viszont a domináns csoport szintén beszélhet komplementaritásról, hogy igazolja a kisebbségek ellen irányuló diszkriminációt és kizsákmányolást. Ez különösen lényeges lehet azokban a társadalmakban, ahol etnikai alapokon történik a munkamegosztás, ahol például az alulfizetett, fizikai munka nagy részét etnikai csoportok végzik. Ezekben a szituációkban a domináns csoportok hangsúlyozhatják, hogy az adott etnikai csoport tagjainak „természetéből” fakad, hogy kétkezi munkát végezzen, hiszen – természetüknél és kulturájuknál fogva – „alkalmatlanok” presztízzsel bíró munka végzésére. A komplementaritás ilyen hierarchikus formáját példázza az egykori apartheid rendszer Dél-Afrikában.

Ezen fejtegetésünk egyik fontos meglátása tehát, hogy az interetnikus kapcsolatok nem feltétlenül konfliktusosak. Bár a hatalomhoz való hozzáférésben adódhatnak különbségek (a Swat-völgyében például egyértelműen a pathanok a domináns csoport), a kommunikáció és/vagy árucseré interetnikus rendszere alapulhat az együttműködésen és egymás kölcsönös elismerésén. Ha az interetnikus kapcsolatokat alacsony komplementarizáció jellemzi, a gyengébb csoport tagjai között általában az identitás elcsúszásának tendenciája vagy az asszimiláció figyelhető meg. Összefoglalva tehát: az etnicitás magával hozza egyrészt a mi és ők szembenállását (dichotomizáció), illetve az interetnikus diszkurzus és érintkezés közös mezejét (komplementarizáció.)

Az etnikai stigma

Bár az antropológiai etnicitás-tanulmányokban ritkán szerepel központi helyen e téma (ellentétben a „rasszok közötti kapcsolatok” tanulmányozásának szociológiai hagyományával), tény, hogy számos interetnikus kapcsolat nagymértékben aszimmetrikus, legalábbis ami a politikai hatalomhoz és a gazdasági erőforrásokhoz való hozzáférést illeti. Ezért helyénvalónak tűnik egy olyan interetnikus kapcsolat bemutatása is, amelyet évszázadok óta tisztán a hierarchia jellemez.

A transzhumán gazdálkodást folytató, észak-skandináviai számikkal ellentétben a Norvégia sarkvidéki partjainál élő számik nem rénszarvastartással foglalkoznak. Az ott élő norvégokhoz hasonlóan halászatból, és, csekély mértékben, mezőgazdaságból tartják fenn magukat. A két népesség évszázadok óta kapcsolatban van, ugyanazt a gazdasági nichét foglalják el, ugyanúgy öltöznek, hasonlóak a házaik, és ugyanazt a protestáns vallást gyakorolják. Az egyik ilyen vegyes közösségbe megérkezve Eidheim (1967, 1971) hiába keresett a számikat és a norvégokat megkülönböztető kulturális különbségeket. Terepmunkája első hónapjaiban a helyiek igen nagy energiát fektettek abba, hogy norvég származásukkal kérkedjenek – például mindig a helyi norvég dialektust beszélték. A háziasszonyok Eidheim szerint már-már megszállottan tisztán tartottak mindent (a norvégok az elhanyagoltságot tipikus számi hibának tartották). Első ránézésre a közösségben egyáltalán nem is voltak számik. Bár „a számik és norvégok közötti megkülönböztető kulturális jellemzők feltűnően hiányoznak, ezek az etnikai címkék mégis ráragadtak közösségekre, családokra, személyekre és mindennap használatosak” (Eidheim 1971).

Eidheimet fokozatosan bizalmába fogadta néhány informátora, és világossá vált számukra, hogy mint délről származó kívülálló, az antropológus nem érdekelt a helyi interetnikus rendszerben. Ahogy Eidheim jobban megismerte adatközlőit, kiderült, hogy a helyiek közül sokan rendszeresen használják otthon a számi nyelvet (mely egyébként nem rokon a norvéggal). A valóságban a fjordok népességének nagyobb része számi volt, ennek ellenére lehetetlen volt velük nyilvánosan beszélgetni az etnikai hovatartozásról. A boltban vagy a tengerparton az emberek mindig norvégságukat hangsúlyozták, nyilvános helyeken kizárólag norvégul beszéltek.

Az országnak ezen a részén a patrónus-kliens viszonyban a számik hagyományosan a gyengébbik felet képviselték, a domináns norvégok primitívnek, lemaradottnak, butának és koszosnak tartották őket. Ezért a számi identitást a nyilvános szituációkban következetesen elrejtették. Ennek megfelelően a modern norvég kultúráról való tudásukat erősen túlhangsúlyozták, s másoknak is norvéggként mutatkoztak be. A számi identitás egyféle titok lett, ennek ellenére mindenki tudta a közösségben, ki számi „valójában”. Így a teljes identitásváltás rövid távon (mondjuk egy emberöltő alatt) szinte lehetetlen volt, még akkor is, ha igen csekély volt az „egyértelmű kulturális különbség” a számik és a norvégok között. Mivel a számi identitás nemkívánt és valószínűleg megváltoztathatatlan jellemvonásokkal járt, ezért stigmatizált identitásként írhatjuk le. Ha valakit száminak tekintettek, azt jelentette, hogy az illető alacsonyabb rendű, mint a norvégok, és természetesen ez volt a fő ok, amiért a számi identitást annyira titkolták. Sőt, számos számi maga is osztotta a pejoratív nézeteket a számi kultúráról, és a gyermekeit sem tanította számi nyelvre. Egy polietnikus kontextusban a saját kultúra ilyen megvetése a hatalom nélküli csoportok jellemzője.

A hegyi számik az etnikai egységesítés folyamatán mentek keresztül, azaz politikai és etnikai alapon szerveződtek. A parti számik viszont az asszimiláció felé mozdultak el, fokozatosan elveszítve különbözőségük jegyeit, beleolvadva a nagyobb népességbe. Eidheim terepmunkájának idején úgy tűnt, ezeknek a számiknak a leszármazottai már norvégokká válnak, csakúgy mint a környék számos halászfalujának lakói, akik korábban számik voltak, de most – több generációnyi „norvégosodás” után – norvégnak számítanak. Ez a folyamat nagyon gyakori a diszkriminált kisebbségek körében, de egyben előfeltételezi azt is, hogy a domináns csoport által rájuk ütött stigma eltüntetésének van reális, gyakorlati lehetősége. Ha például a számik külsőleg nagyon különböznenek a norvégoktól, az asszimiláció folyamata valószínűleg sokkal bonyolultabb lenne.

Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy számos számi osztott identitással rendelkezik, egyszerre számi és norvég, ami néha problematikus lehet. Számi származásuk tudata, és annak ismerete, hogy nagyszüleik, (sőt néha a szüleik), a norvégoktól nagyon különböző életet éltek, sokukat ragaszkodóvá teszi a számi identitáshoz, annak alacsony társadalmi státusza ellenére is. Más számi területeken az elmúlt években nagy számi megújulási mozgalmaknak lehettünk tanúi, melynek során az amerikai Black is beautiful mozgalmakhoz hasonlóan, a számi identitás erőit hirdették.

### Az identitás képlékenysége

A copper belti kutatások egyik fontos meglátása, melyet már Robert Park „városi ökológiája” is sejtetett, hogy az etnicitás és a társadalmi identitás általában relatív, és bizonyos mértékben szituációfüggő. Ahogy Mitchell írja, az egyén adott szituációkban „törzsiségét”, míg máskor a „városiasságát” hangsúlyozhatja (Mitchell 1966). Ez a tény arra hívja fel a figyelmet, hogy még a tipikusan több etnikumú társadalmakban is, ahol a kulturális különbségek áthatóak, számos olyan helyzet létezik, amelyben az etnicitás nem számít. És ez nem csak az intraetnikus, de az interetnikus kapcsolatokra is érvényes. A mauritiusi hinduk és kreolok gyakran kerülnek kapcsolatba anélkül, hogy akár explicit, akár implicit módon utalnának saját etnikai identitásukra. Főleg olyan helyzetekben, például kollégák, üzleti partnerek esetében, ahol helyzetük beosztásukon keresztül tisztázott.

A mauritiusi és a copper belti övezetből származó kutatások azt is mutatják, hogy a „mi” kategória határai helyzettől függően kiterjedhetnek, vagy beszűkülhetnek. A választások során egy mauritiusi a kiterjedt hindu közösség részeként definiálhatja magát, míg ha munkát keres, a rokon csoport lehet a releváns kategória, külföldön viszont egyszerűen a mauritiusi identitást veheti fel, függetlenül attól, hogy közelebb érzi-e magát a keresztényekhez és a mauritiusi muszlimokhoz, mint az Indiában élő hindukhoz (Eriksen 1992, 1998). Hasonlóképpen a skandináv identitás is akkor a legerősebb, ha egy skandináv a szomszéd országokból származó skandinávokba botlik külföldön. A legtöbb szituációban azonban az identitás nem aktiválódik, nem tűnik relevánsnak a társadalmi helyzet definiálásában. Más szóval, az egyénnek számos státusza és több különböző identitása lehet, és empirikus kérdés, mikor és hogyan válik az etnikai identitás fontossá.

Az identitás ezen képlékenysége és relativitása néha az interakciók során az identitásról való egyezkedésként figyelhető meg. A kalela tánc például egy ilyen egyezkedés, ahol a résztvevők nem értenek egyet kapcsolatuk definíciójával. Mitchell ezt a szituációt a következőképpen írja le:

Egy férfi és három nő együtt isznak a sörözőben. Az egyik nő a lozi törzshöz tartozik. A férfi ngoni, míg a másik két nő ndebele. Hirtelen a lozi nő elragad a férfitől egy pénzérmét, és azt mondja: „valaki elvesztette a pénzét”, majd megy, és vesz magának egy pohár sört. A férfi megkérdezi, miért vette el a pénzét, és követeli, hogy adja vissza. A nő viszont azt feleli, hogy törzseik ugratni szokták egymást, így joga van elvenni a pénzt. A férfi tagadja, hogy ilyen viszony lenne köztük. Később kiderül, hogy a lozik és a ndebelék között van ilyen élcélődő viszony, és a nő a férfit „többé-kevésbé” ndebeléként azonosítja, hiszen a ngoni és a ndebele törzs nyelvileg és földrajzilag közel áll egymáshoz. A férfi ragaszkodik hozzá, hogy ő nem ndebele, hanem ngoni, de a nő nem fizeti vissza a pénzét (Mitchell 1956).

Ebben a szituációban tehát a lozi nő ragaszkodott hozzá, hogy a ngoni gyakorlatilag „ugyanaz” mint a ndebele, ezért ugyanúgy is kell viselkedni vele, míg a férfi kitarzott amellett,

hogy ő nem ndebele. A férfi tehát megkérdőjelezte a nő taxonómiai kiterjesztését, amelyben a ngoni ugyanazt az általános kategóriát képviseli, mint a nbedele. Hasonlóképpen, a londoni bráhmínok sértve éreznék magukat, ha az angol lakosság ugyanúgy kezelné őket, mint a Jamaikából származó feketéket. Egy a fentiekhez hasonló helyzetben a bráhmínok kérdőjeleznék meg az angolok „bevándorlókra” vonatkozó taxonomikus kategóriáját, ragaszkodva ahhoz, hogy igen fontos különbségek vannak a bevándorlók típusai között.

Más interetnikus helyzetekben, ahol egyezkedés folyik az identitásról, a kérdés inkább az, hogy kiemelik-e az etnikai identitást. Bár ezekben a szituációkban legtöbbször nehézségekbe ütközhet az etnikai dimenziók teljes elhanyagolása, gyakran azonban túl- vagy alulkommunikálják azokat. Különösen a megbélyegzett, hatalom nélküli etnikai kategóriába tartozó népek, mint például az említett partvidéki számik, hajlamosak lehetnek etnikai hovatartozásuk fontosságát háttérbe szorítani a domináns norvégekkel való interakciók során, de adott esetben az alkudozó megközelítéssel is élhetnek, és norvég identitásúnak tüntethetik fel magukat.

A lényeg tehát, hogy az etnicitás esetenként képlékeny, bizonytalan aspektusa a társadalmi életnek, és nagymértékben manipulálható az érintettek által. Ugyanakkor azonban nem manipulálható korlátlanul, és nem lehet bárkinek bármilyen identitást tulajdonítani, például nem mondhatjuk egy ír emberről, hogy ő „valójában” jamaikai. Az etnicitás változó fontossággal bírhat a különböző társadalmi helyzetekben, és gyakran magukon a résztvevőkön múlik, hogy döntsenek annak jelentőségéről.

#### Etnicitás az egyén szemszögéből

Mikor számít az etnicitás? Azt már elmondtuk, hogy az etnicitás olyan szociális kontextusokban kerül előtérbe, ahol a kulturális különbségek valóban különbséget eredményeznek. De miféle különbséget? Ez nagyon összetett kérdés, amelyet itt kezdünk feltárni.

A copper belt-i övezet bányavárosaiban a 40-es és 50-es években az etnicitás csekély, de nem jelentéktelen szerepet játszott a munkavállalásban. Bár a munkásokat a bányavállalat bérelte fel, az emberek használhatták az etnikai hálózatukat információk és ajánlatok forrásaként a munkakeresés alkalmával. Az etnikai különbségeknek még a házasságot érintő kérdésekben is szerepe volt. Mitchell és Epstein ezenkívül a ma etnopolitikának nevezhető jelenség mérsékelt felbukkanását is jelezte, bár az etnicitás, vagy a törzsiség „alapvetően a hétköznapi társadalmi érintkezés interakciós kategóriája maradt” és „az érdekcsoportok szerveződésének nem képezte alapját” (Mitchell 1956). Ugyanakkor például az egy nyelvet beszélő csoportok tiltakoztak amiatt, hogy a templomi szertartás idegen nyelven zajlik, és így bizonyos kontextusokban az etnikai identitás politikaiként is funkcionált.

Mauritiuson, ahol a plurális társadalom története régebbre nyúlik vissza, mint a copper belt-i térségben, az etnikai hovatartozás az egyén számára sokféle jelentőséggel bírhat. A munkaszerzés hagyományosan etnikai alapon történik, általában rokonokon vagy ismerősökön keresztül. Számos esetben a vallásos társulások is szorosan összekapcsolódnak az etnikai hovatartozással. A politika teljesen „etnicizált”, és a mauritiusiak hajlamosak arra a pártra szavazni, amely a saját „közösségük” érdekeit képviseli. A fiatalok csoportjainak is gyakran van etnikai vagy vallási jellege, és gyakran ezek azok a csoportok, amelyek körében a mauritiusiak barátokat és házastársat keresnek. A legtöbb család ragaszkodik ahhoz, hogy gyermeke a „közösségen” belülről házasodjék. Ez tehát azt jelenti, hogy Mauritiuson az

etnikai hovatartozás biztosíthatja az egyén számára a megélhetést, a házastársat, a barátokat és a vallást. Ráadásul az etnikai identitás egyféle múlttal való kontinuitást, és a büszkeség érzetét is kínálja. Az etnicitás ezen aspektusát vizsgáljuk meg közelebbről a 4. fejezetben.

Ahhoz, hogy az etnikai hovatartozás fontos legyen az egyén számára, kínálnia kell valamit, amit az egyén értékesnek tart. Ugyanakkor egy fontos kivételt meg kell említenünk, némely esetben ugyanis az etnikai identitást egy domináns csoport kívülről erőlteti azokra, akik maguk nem is akarnak a kijelölt csoporthoz tartozni.

A szociológia és a szociálintropológia évtizedeken keresztül azt állította, hogy a modernizáció végül kiegyenlíti és eltünteti az etnikai különbségeket. Ezen állítás legfőbb érve azt volt, hogy a modern individualista, bürokratikus társadalomban nem lesz érdemes többé hűségeseknek maradni egy etnikai csoporthoz, és hogy a modernizáció folyamata végül eltünteti a csoportok között lévő kulturális különbségeket. Ez volt Max Weber meglátása is. Godfrey Wilson „detribalizációról” beszélt, míg Philip Mayer (1961) egy dél-afrikai urbanizációról szóló későbbi tanulmányában úgy érvelt, hogy a „szakszervezetek meghaladják a törzsi határokat”, ugyanakkor Parkhoz hasonlóan, a látottakat ő is az olvasztótégely jelenségeként írta le.

Valóban meghaladhatják a szakszervezetek a törzseket? Az etnicitás nemcsak rugalmasnak mutatkozott a változást hozó helyzetekben, de éppen azon változások során bukkant fel erőteljesen, amelyekről azt gondolták, hogy teljesen elsöprik majd. Másrészt kétségtelen, hogy az etnicitás jelentése és szerveződési formája a társadalom más aspektusaival együtt változik. Ahhoz, hogy megjósoljuk, adott esetben mi történik az etnicitással a társadalmi változások kontextusában, sokkal pontosabb kérdéseket kell feltennünk annál, minthogy eltűnik-e, vagy pedig ugyanaz marad. Jelentősen változik ugyanis relatív társadalmi fontossága; erre utalva Steve Fenton (1999) tett hasznos megkülönböztetést a meleg és hideg etnicitás között, amely az etnicitás érzelmi intenzitásának és társadalmi fontosságának változó fokozataira utal. Nyilvánvaló, hogy 1994-es ruandai helyzetnek, amelyben a túlélés az etnikai hovatartozástól függött, kevés köze van például a dél-dakotai, skandináv felmenőkkel rendelkező farmerekhez, akik néha ünnepséget rendeznek származásuk emlékére.

Mik az etnicitás kritériumai?

Mielőtt az etnikai csoportok dinamikája, és az etnikai szerveződés folyamata felé fordulnánk, meg kell vizsgálnunk az etnikai hovatartozás és besorolás lényegét. Más szóval, hogy mi az etnicitás alapanyaga. Mitől van, az, hogy némely csoportok etnikainak nevezhetők, míg mások nem? Mért van az, hogy a társadalmi osztályok, vagy Somerset lakói, vagy egy sci-fi klub tagjai nem tekinthetők etnikai csoportoknak, míg a számik, a bisák, és a muritiusi kerolok igen? Sokáig egyenlőségjelet tettek az „etnikai csoportok” és a „kulturális csoportok” közé, az emberek minden olyan kategóriáját, amely „közös kultúrával” rendelkezett, etnikai csoportnak tekintették. Ahogy már láttuk, ez az álláspont nehezen igazolható. Moerman a thaiföldi terempunkája során felfedezte (1965), hogy a kulturális jellemzők gyakran keresztezik a csoporthatárokat, ráadásul egy nép nem mindig ugyanazzal a csoporttal osztozik valamennyi „kulturális jellemzőjén”. Az egyik csoport használhatja ugyanazt a nyelvet, mint egy másik, ugyanaz lehet a vallás, mint a másik csoport vagy akár egy harmadik csoport egy részének, és ugyanaz lehet a gazdasági stratégiájuk, mint egy összességében különböző kategóriájú, másik csoportnak. Más szóval, a kulturális határvonalak nem különülnek el tisztán, és nem feltétlenül esnek egybe az etnikai határokkal. Ahogy Eugene Roosens megjegyzi: „nagyobb esély van arra, hogy a brüsszeli flamandok, akiknek mindig franciául

kell beszélniük, „tudatosabban” flamandokká válnak, mint azok az etnikai testvéreik, akik az elszigeteltebb flamand területeken élnek” (Roosens 1989). Ez a megfigyelés arra a tényre is figyelmeztet, hogy az etnicitás a kapcsolat egyik aspektusa, nem pedig egy csoport kulturális tulajdona. Egy teljesen monoetnikus helyzetben ténylegesen nincs etnicitás, hiszen nincs senki, aki felé a kulturális különbségeket kommunikálni lehetne.

Az is világos, hogy az etnicitást alkotó kritériumok változóak. Nem lehet pusztán azt állítani, hogy az etnikai csoportokat közös kultúra jellemzi, vagy kiemelni egy közös jellemzőt, például a közös vallást, nyelvet vagy a szokásokat. A mauritiusi eset ezt tisztán megmutatja. A Mauritiuson legálisan létező négy etnikai csoport közül kettőt a vallás viszonylatában neveznek meg (hinduk és muszlimok), egyet a földrajzi eredet szerint (kínaiak), egy pedig egy maradék kategória, amely francia, afrikai, és/vagy madagaszkári származású embereket foglal magába (egyéb népesség). Az utóbbiak majdnem mindegyike katolikus, de ez nem válik megkülönböztető kritériummá, hiszen a kínaiak többsége is katolikus. Sőt, a hindu csoportba tartozók közül is jó néhányan katolikusok.

Sok antropológus tette fel a kérdést, hogy vajon mely kritériumok szabják meg, mi számít etnicitásnak és mi nem. Abner Cohen (1974) szélsőséges nézőpontot képviselt e vitában; szerinte akár a londoni brókerek is alkothatnak etnikai csoportot, hiszen nagyrészt endogámok (legalábbis a saját társadalmi osztályukon belül házasodnak), és közös az identitásuk. Számos antropológus azonban inkább olyan csoportoknak tulajdonítana etnikai státuszt, akik történelmi állandósága nyilvánvalóbb, és egyértelműbb a fiktív rokonságon alapuló kulturális identitása; ugyanakkor azt is hangsúlyozná, hogy az etnikai identitás az egyén része, és nem tud tőle teljesen megszabadulni (Barth 1969). Az általános probléma mindazonáltal megmarad: hol húzhatjuk meg a határt az etnikai csoport és más csoportok, mint például a társadalmi osztályok között?

Manning Nash (1988) az „ágy, vér és kultusz” metaforáját ajánlotta minden etnikai csoport legkisebb közös nevezőjeként. Ez alatt azt érti, hogy minden etnikai csoport biológiailag önfenntartónsk és endogámnak tekinti magát, rendelkezik konkrét ideológiával a közös származásról, ugyanakkor közös vallással is. Ezt a fajta definíciót, amely számos úgynevezett objektív kritériumot jelöl meg az etnicitás ismérveként, több alkalommal megkérdőjelezték (lásd a 3. fejezetet). Mindazonáltal az etnikai csoportok vagy osztályok hajlanak a közös eredet eszméjére, hogy ezzel igazolják egységüket. Viszont ez az elrendezés is megkérdőjelezhető a csoporton belül vagy kívülről, hiszen felvetődik például a kérdés, hány generációt kell visszamenni ahhoz, hogy közös ősről beszélhessünk.

Néhány etnikai csoport használja a „faj” és a „vér” eszméjét az ideológiájában. Más csoportok a kulturális alkalmasság kritériumát használják. Néhány csoport nem enged kívülállót asszimilálódni, mások viszont igen. Akárhogy is, valamennyiben közös az azonos kultúra eszméje, és az etnikai csoportok ebben különböznek az osztályoktól.

A legfőbb kérdés, amely itt felmerült, az etnicitás és kultúra közötti kapcsolattal foglalkozik, valamint azzal, hogy hol végződik egy etnikai csoport, és hol kezdődik egy másik. Mindkét kérdéshez vissza kell majd térnünk a későbbi fejezetek során.

Ez a fejezet azt hangsúlyozta, hogy az etnicitás az érintkezés, és nem az elszigetelődés terméke, és megmutatta, hogy miért értelmetlen egy elszigetelt etnikai csoport ideája. Közvetve, az etnicitás maga után vonja a különböző népek közötti hasonlóságokat és különbségeket is, azaz a komplementarizációt és a dichotomizációt. A következő fejezet arra

mutat rá, hogy adott időszakokban hogyan konceptualizálták a szociálanropológusok az etnikai egyesülés folyamatát, az etnikai különbözőségek fenntartását vagy az etnikai határokat.

### 3. fejezet: A kulturális különbségtétel társadalmi szerveződése

(Fordította Szántó Diana)

„A kulturális vonások nem abszolút tények, és nem is egyszerűen intellektuális kategóriák, az emberek azért idézik meg őket, hogy olyan identitásokra tegyenek szert, amelyek bizonyos jogok iránti igényüket legitimálják. Stratégiák vagy fegyverek a szűkös társadalmi javakért folytatott versenyben.”

Peter Worsley (1984: 249)

Eddig az etnikus folyamatok központi aspektusait az interperszonális kapcsolatok szempontjából vizsgáltuk, olyan jelenségekre fordítva a figyelmünket, mint a sztereotipizálás, az alul- és felülkommunikálás, a dichotomizáció és komplementarizáció, valamint az etnikai stigma. Ebben a fejezetben egy lépéssel tovább megyek, és arra a kérdésre keresem a választ, hogy hogyan alakulnak ki az etnikai csoportok, mi célból és időben hogyan termelődnek újra. Bár továbbra is az etnikai folyamatok cselekvő alanyokat feltételező interperszonális vonatkozásait hangsúlyozom, itt ugyanakkor azt is állítom, hogy az etnicitás más, tágabb társadalmi kontextusokban is megjelenhet.

A kijelölés mint az etnicitás meghatározó jellemzője

Az előző fejezet vége felé feltettem a kérdést: hogyan viszonyul a kultúra az etnicitáshoz. Ott azt mondtam, hogy félrevezető lenne azt állítani, hogy az etnikai csoportok megegyeznek a kulturális csoportokkal, és hogy az etnikai identitás alapja a közös kultúra. Erre a kérdéskörre számos antropológus felhívta a figyelmet, és sokan közülük azt a tanulságot fogalmazták meg, hogy az etnicitás vonatkozásában sokkal inkább a társadalmi interakciókra és a társadalomszervezetre kell koncentrálnunk, semmint a kulturális tartalomra. Edmund Leach híres monográfiája a felső-burmai kacsinokról a kacsin-san etnikai viszonyt elemzi. (Leach, 1954) Leach érvelése szerint a társadalomszerkezet fontosabb, mint a kultúra: „A kultúra adja a formát, a társadalmi helyzet »öltözékét«. Számomra a kulturális helyzet adott állapot, a történelem véletlenszerű terméke. Nem tudom, hogy a kacsin asszonyok miért járnak fedetlen fővel és feltornyozott hajjal a házasságuk előtt, és miért viselnek később turbánt, mint ahogy azt sem, hogy az angol nők miért hordanak gyűrűt egy bizonyos ujjukon ugyanannak a társadalmi státuszváltozásnak a kifejezésére. Mindebből csak az érdekel, hogy kacsin kontextusban egy nő számára a turbán viselete milyen szimbolikus jelentőséggel bír. A turbán viselete a nő társadalmi státuszáról tett kijelentés” (Leach, 1954: 16).

Egy későbbi, igen nagy hatású esszéjében Fredrik Barth (1969a) olyan modellt alkot meg az etnikai kapcsolatok tanulmányozására, amely emlékeztet Leach álláspontjára, amennyiben a kultúrát kiszorítja az etnikai tanulmányok elsődleges témái közül, és azt állítja, hogy a kutatás központjában a csoportot körülölelő határoknak kell állniuk, és nem annak a “kulturális tartalomnak”, amelyet ezek a határok közrefognak. Jóllehet Barth tanulmányának világos előzményei vannak a Chicagói Iskolában, Leach munkásságában és a Copper beltről szóló tanulmányokban, valamint kevésbé ismert szovjet szerzők (vö. Bromley, 1974) írásaiban,



mégis figyelemreméltó a maga világosságában és összefogottságában, és meghatározó szerepet játszik az etnicitás kutatási területének kijelölésében az antropológiában.

#### A határfenntartás mechanizmusai

Annak hangsúlyozásával, hogy a vizsgálódás középpontjában az etnikai csoportokat elválasztó határoknak kell állniuk, Barth az etnicitás kapcsolat- és folyamatközpontú megközelítését szorgalmazza. Az etnikai csoportot a másokhoz való viszony határozza meg, akiket éppen a határ jelöl ki, miközben a határ maga is társadalmi termék, amelynek időben változó fontossága lehet. A csoport kultúrája és a társadalomszervezet is változhatnak anélkül, hogy az etnikai határ megszűnne. Bizonyos esetekben, miközben a csoportok hasonulnak egymáshoz, a közöttük húzódó határ megerősödik. Azt mondhatjuk, hogy pontosan ez történt Trinidadban, ahol az etnikai revitalizációval és a határok fenntartására vonatkozó jelentős erőfeszítésekkel egyidőben az indiai származású lakosság kulturális „kreolizációja” zajlott (Vertovec, 1992; Eriksen, 1992b; lásd 5. fejezet).

Jan-Petter Blom (1969) egy ezzel ellentétes helyzetre hívja fel a figyelmet. A norvégiai hegyvidéki farmerek a különleges ökológiai feltételek miatt az alföldi farmerektől nagyon eltérő életmódot folytatnak, mégsem számítanak különálló etnikai csoportnak. Ezért félrevezető lenne azt állítani, hogy az etnikai határok sajátos „kultúrákat” fognak közre. A kulturális különbségek csakis akkor függnék össze az etnicitással, ha a társadalmi interakciókban az ilyenfajta különbségtételnek jelentősége van.

A jugoszláv polgárháború kitörése 1991-ben és a föderáció ezt követő felbomlása jól példázza az etnikai határok relativitását. A szerbek és horvátok között 1945 után béke uralkodott, és a vegyes házasságok száma a két csoport között magas volt. A szerbek és a horvátok lényegében egy nyelvet beszélnek. Talán a legfőbb kulturális különbség a két csoport között, hogy a kereszténység két különböző változatát gyakorolják, és két különböző írásformát használnak (a szerbek ortodox vallásúak és cirill betűkkel írnak, míg a horvátok katolikusok és latin betűkkel írnak). Ennek ellenére – ahogy ezt sokszor és sokan hangsúlyozták – az 1991-es háború kitörése után a két csoport kibékíthetetlené és egymással kulturálisan összeférhetetlené vált. A szerbek azt állították, hogy a horvátok fasiszták, míg a horvátok azzal vágtak vissza, hogy a szerbek imperialisták. [14] Hasonló folyamatok zajlottak Boszniában is néhány évvel később, ahol – mint Tone Bringa egy konkrét falu vonatkozásában kimutatta (Bringa, 1996) – a három vallást gyakorló falusiak emberemlékezet óta egymás mellett éltek. Ám egy pillanatban az etnikai határok, amelyek évtizedeken keresztül láthatatlanok voltak, hirtelen aktiválódtak. Feltételezett kulturális különbségek, amelyek két generáción keresztül lényegtelennek tűntek, hirtelen újra felbukkantak az „emlékezetben”, és bizonyítékként hozták fel őket a két csoport együttélésének lehetetlenségére. A kulturális különbségeknek csak akkor van jelentősége az etnikai határok létrehozásában, ha az interakciókban jelentőséggel bírnak.

Barth szerint a kulturális eltéréseket inkább a határok következményének semmint okának célszerű felfogni. Jugoszlávia felbomlása és az új horvát, szerb, montenegrói államok létrehozása után nemcsak az történt, hogy az új államok közötti határ megerősödött, egy másik folyamat a nyelvüket és kultúráik más elemeit is egyre eltérőbbé teszi.

#### A határáteresztés mechanizmusai

Az etnikai határok nem szükségszerűen területi határok, de mindenképpen társadalmiak. Az emberi csoportokat nem választják el teljesen egymástól, ezek között folyamatos információáramlás, interakció és csere zajlik, néha még emberek átáramlása is. Ez utóbbi kijelentés némi magyarázatra szorul, mert általában azt feltételezik, hogy az emberek nem cserélgetik az etnikai hovatartozásukat.

Ennek megcáfolására Barth az Észak-Kelet-Pakisztánban élő pathan és baluch csoportok közötti etnikai határon közlekedő emberek példáját idézi. A két politikai rendszer különbsége miatt egy pathan férfi, aki a pathan társadalomban elvesztette pozícióját, egy baluch főnök „jobbágyaként” házanépével együtt beolvadhat a baluchok közé. Míg a pathanok megvetik a jobbágyságot, a baluchok között egy jobbágy megbecsülésnek örvend. Ennek az identitásváltásnak természetesen két oldala van: a baluch identitás felvállalásával a pathan identitás elvész, még akkor is, ha a pathan származást az emberek számon tartják. Ilyen módon a két csoport közötti etnikus határok fennmaradnak, annak ellenére, hogy a személyek szabadon áramlanak azokon keresztül.

Gunnar Haaland (1969) leírja, hogyan működik a határáteresztés mechanizmusa a nyugat-szudáni Darfurban, a furok és a bagarrák csoportjai között. Az előbbieket letelepedett földművesek, az utóbbiak nomád pásztorok. Bár a két csoport évszázadok óta kapcsolatban áll egymással, különböznek egymástól életmódjukban, megélhetési stratégiáikban, látható kulturális mintáikban, vagyis nyelvükben, építkezési szokásaikban, fegyvereikben, illetve a teljesítmény megítélésének kritériumaiban (Haaland, 1969: 59). Az etnikai határ a két csoport között meglehetősen áthatolhatatlannak látszik. A luék és szomszédai, a chicagói etnikai szegmensek vagy a Copper belt törzsi kategóriái közötti viszonyoktól eltérően a furok és a bagarrák közötti etnikai határ erősen látható és igen szigorúan rendelődnek hozzájuk meghatározott kulturális gyakorlatok. És mégis, sok példát találni olyan egyénekre, akik állandóan átjárnak a határokon.

A furok és bagarrák közötti kapcsolatot úgy lehet leírni, mint amely elsősorban a gazdasági komplementaritáson alapszik. Árukat cserélnek egymással: a furok kölest árulnak, cserébe tejet és élő állatot kapnak. A két csoport között némi szolgáltatáscsere is folyik. Az interakciókban a csoportidentitások világos elkülönülése figyelhető meg. Annak, hogy néhány fur mégis azt választja, hogy bagarrává „váljék”, leginkább gazdasági okai vannak, állítja Haaland. Mert, bár a furok leginkább kölestermelők, sokan tartanak közülük tehenet is. Amikor egy fur földműves család tehenállománya egy adott számot meghalad, a továbbiakban már nem éri meg neki, hogy letelepedett életmódot folytasson. A család hatékonyabban tudja kezelni az erőforrásait azáltal, hogy félnomád életformára vált. Egy ilyen váltás az első lépés az identitásváltás felé. A család, miután valamennyi időt ebben a félnomád állapotban tölt, amikor még némi kölest is termel, és a fur falu közelében marad, végül elegendő számú tehenre tesz szert ahhoz, hogy az esős évszak alatt elvándoroljon egy távolabbi bagarra területre, és ne kötődjön többé a kölestermeléshez. Ezután a háztartás valamely arab nyelvű bagarra táborhoz csatlakozik. A gyerekek úgy nőnek fel, hogy arabul beszélnek, és nem tanulják meg a fur kultúra kategóriáit. Úgy fogják számon tartani magukat, és mások is úgy fognak gondolni rájuk, mint bagarrákra. Eltűnő leszármazási ágakat fognak jelenteni a fur geneológiákban (Haaland, 1969: 65). Ezenkívül, a letelepedett furokkal való interakcióban is bagarrákként kezelik őket, mivel ugyanaz a státusz illeti meg őket a piacon és az interetnikus találkozások más színterein. Annak ellenére, hogy a furok közül körülbelül évi 1% váljék nomáddá, a két csoport közötti határ nem változik.

A határátlépésnek ebben az esetben nyilvánvalóan gazdasági oka van, bár a nomád életmód valószínűleg meg fog szűnni Darfurban, mivel a letelepedett lakosság számára új befektetési lehetőségek nyíltak az 1960-as években. Állíthatunk-e ilyesmit általánosságban? Nem, hacsak a „gazdaság” nem határozzuk meg nagyon tág értelemben, beleértve a nem mérhető nyereséget is. Egy stigmatizált csoport tagjának lehet hogy megéri, hogy beolvadjon, amennyiben a beolvadás eltünteti a stigmát, még akkor is, ha ez gazdaságilag nem kifizetődő. Az indiai „kasztok közötti mobilitásról” készült tanulmányok (Bailey, 1968) megmutatták, hogy az alacsony kasztok tagjai jelentős összegeket képesek áldozni azért, hogy egy magasabb rituális státuszt érjenek el, de hasonló folyamatok etnikai csoportok között is zajlanak. Azt sem szabad elfelejtenünk azonban, hogy az identitásváltás nem mindig lehetséges. Az észak-amerikai feketéknek például nincs lehetősége fehérré válni, még akkor sem, ha több generáción keresztül nagy pénzeket áldoznak kozmetikai sebészetre. Ebben az értelemben a feketék és fehérek közötti határok merevebbek, mint a furok és bagarrák közöttiek.

### Az etnikai bevonódás fokozatai

Az etnikai határ fogalma a csoportok közötti viszonyokat helyezi az etnikai kutatások középpontjába. A határ láthatatlan választóvonal közöttük. A határok általában kétirányúak: vagyis a csoport a határ mindkét oldalán a másikkal szemben jelöli ki identitását és sajátosságait. A határok által körülvevő csoportok Barth szerint eltérő társadalmi jelentőséggel bírnak. Az egyik végponton az etnicitás nem több mint kategoriális kijelölés vagy címke, amely az emberek osztályozására szolgál, ahogy azt nagyjából a Copperbelt-kutatás esetében láttuk. A másik végponton az etnikai szerveződés az egyén életének meghatározó aspektusait irányítja, és társadalmi szinten is fontos szerepet tölt be. Ahogy Abner Cohen mondja: „Etnicitás és etnicitás között különbség van... Azt hiszem, magától értetődő, hogy egy közösség etnicitása, amely abban nyilvánul meg, hogy néhány tagja évente egyszer találkozik és előad egy táncot vagy egy szertartást, nagyban különbözik, mondjuk, az észak-írországi katolikusok etnicitásától” (A. Cohen, 1974a: xiv).

Don Handelman (1977) ilyenfajta, az etnicitás szervező erejében mutatkozó különbségeket hasonlított össze, és hasznos tipológiát szerkesztett az etnikai bevonódás fokozatainak megkülönböztetésére – a nagyon laza, társadalmilag majdhogynem jelentéktelen kategóriától a nagyon szoros testületet alkotó csoportig. Handelman megkülönböztet etnikai kategóriát, etnikai hálózatot, etnikai szövetséget és etnikai közösséget. A következőkben bemutatom, hogy ez a tipológia hogyan világíthatja meg az etnicitás jelenségét Mauritius szigetén.

Az etnikai közösség legkevésbé testületi formája az etnikai kategória, amely kevés megfogható értéket nyújt a tagjainak. Az etnikai kategória úgy jön létre, hogy a tagok és a kívülállók megkülönböztetésére kontrasztív kategóriák vannak használatban; ilyenkor a kategóriákat összetartó közös tőkét úgy lehetne meghatározni, mint „kategoriális közösségi tulajdont” (Handelman, 1977: 264). Más szavakkal, az etnikai kategóriához tartozás az egyént másokkal szemben megfelelő viselkedésre tanítja, tudást közvetít a (neki tulajdonított) eredetről, ezáltal legitimálja az etnikus kategória létét. Egy olyan interakciós rendszerben is, ahol testületi etnikai közösségek ugyan nem léteznek, azonban etnikai kategóriákat használnak, az etnicitás fontos szerepet tölthet be az interakciók rendezőelvéként. Mauritiuson a kreolokról azt mondhatjuk, hogy etnikai kategóriát alkotnak (Eriksen, 1986; 1988) Magukat kulturálisan különállóknak tekintik, és mások is így tekintenek rájuk. Ennek ellenére politikailag erősen megosztottak, és nincsenek összefogó szervezeteik, mint ahogy az etnicitáson nyugvó működő interperszonális hálózataik sem.

Handelman tipológiájában az etnikai szerveződés következő fokozata az etnikai hálózat. Ez a fogalom azt sugallja, hogy az emberek az etnikai hovatartozás meghatározott rendszere szerint kerülnek egymással kapcsolatba (Handelman, 1977: 269). Egy ilyen hálózat, miközben az etnikai kategorizáció elveire épül, azon túlmutatva az egy kategóriához tartozók között tartós személyes kapcsolatrendszer alakít ki, és idegenek között is befolyásolhatja a kapcsolatot. A legfőbb különbség a kategóriák és a hálózatok között abban áll, hogy ez utóbbiak képesek a csapattagok között forrásokat elosztani. Olyan helyzetekben, amelyek a saját csoportnak kedveznek a munkaerőpiacon, az etnikai hálózatok aktiválódnak. Az etnikai hálózatok ugyanakkor nem rendelkeznek központtal, és könnyen széteshetnek páros kapcsolatokra, nincsenek olyan viszonyaik, amelyek általános rendezőelvként működhetnének. A francia mauritiusiakról elmondható, hogy etnikai hálózatot alkotnak. Egy parlamentáris demokrácia keretei között élő kisebbségről van szó, ezért nincs közös politikai szerveződésük, és nem működnek látható érdekcsoportként, mégis erős szolidaritás és valamilyen kulturális hasonlóság tapasztalható közöttük. A francia-mauritiusiakat erős morális kötelezettségek kötik, amelyek az egyének számára kölcsönös támogatást írnak elő.[\[15\]](#)

Míg az etnikus kategóriák az egymást kölcsönösen kizáró identitáscímkék rendszeres alkalmazásával jönnek létre, az etnikai hálózatok ezenkívül az interakciók nagy részét az etnikai törésvonalak mentén rendezik. Amikor egy etnikus kategória tagjai úgy érzik, hogy érdekeik közösek, és ennek kifejezésére szervezeti apparátust alakítanak ki, helyénvalónak látszik etnikai szövetségről beszélni. Bár Handelman ezt olyan politikai érdekképviselői csoportként írja le, amely csak a saját tagjait fogadja be, hasznos lehet a fogalmat kiterjeszteni azokra az etnikai kategóriákra is, amelyek tagjai többé-kevésbé aktívan működnek egy hasonló szervezetben. Azaz, az etnikai szövetség az etnikus kategória vélt közös érdekeit testesíti meg közösségi, testületi szinten. A mauritiusi hindukat említhetnénk itt annak a szemléltetésére, miként alakul át az etnikai kategória a csoport közös céljait nemzeti szinten artikuláló etnikai szövetséggé. E szervezetek lehetnek politikai pártok, hindu ifjúsági klubok (baitkas) vagy vallási szervezetek.

Az etnikai szerveződés legmagasabb szintje az etnikai közösség. Ez a közösség, az etnikai hálózaton és a közös politikai szervezeten kívül egy többé-kevésbé állandó fizikai határokkal rendelkező területiséggel is bír. Ebben az értelemben a nemzetállamok politikailag vezető szerepben levő etnikai csoportjai jó példák lehetnek az etnikai közösségre. Egy olyan multietnikus szigetállamban, mint Mauritius, nem léteznek területileg behatárolható etnikai közösségek, bár a kínai mauritiusiakat kevés választja el attól, hogy megfeleljenek ennek a feltételnek. Szoros – rokonságon, házasságon és barátságon alapuló – társadalmi hálózaton keresztül kapcsolódnak egymáshoz és jelentős gazdasági- és politikai erőforrásokat sikerült etnikai szövetségekbe csatornázniuk. A 30 000 főt számláló kategóriának körülbelül a fele él világosan körülhatárolt kerületben, Port Louis Chinatown nevű negyedében. Handelman legfőbb megállapítása – amely csak részben igaz a kínai mauritiusiakra –, hogy a területi alapú etnikai szerveződés több követelményt támaszt a tagjaival szemben: közösen kell felelniük a határok megtartásáért és a terület folyamatos ellenőrzéséért.

Ahogy a 3.1 ábra mutatja, az etnikai kategorizáció logikailag megelőzi a szerveződés más formáit:

	Kategória	Hálózat	Szövetség	Közösség
Rögzült etnikai kijelölés	X	X	X	X
Az etnikai vonalak mentén rendeződő interakciók		X	X	X
Célorientált szervezet			X	X
Territoriális alap				X
	kreolok	francia mauritiusiak	hinduk	kínai mauritiusiak

3.1 ábra: Az etnikai szerveződés fokozatai (Handelman 1977 alapján)

Handelman tipológiáját sokféleképpen lehet értelmezni. Lehet úgy nézni – ahogy ezt maga is sugallja – mint egy fejlődésmodellt, amely hasznos lehet az etnogenezis vizsgálatához vagy annak tanulmányozásához, hogy az etnikai kategóriákból hogy alakulnak ki területi etnikai csoportok. Úgy tűnik, időben is követhető, ahogy a kategóriák a hálózaton és az etnikai szövetségen keresztül közösséggé fejlődnek. Ugyanakkor úgy is felfogható – ahogy az én mauritiusi példám is mutatja – mint az etnikai szerveződés nem fejlődésalapú tipológiája, amelyben a különféle formák ugyanakkor a multietnikus államnak a keretein belül együtt élhetnek. Végül, a tipológiát az interetnikus folyamat különböző aspektusainak modelljeként is lehet értelmezni. Így valaki egy olyan helyzetből, amelyben csak a kategoriális meghatározás a lényeges, rövid időn belül olyan helyzetben találhatja magát, amelyben az etnikus hálózat aktivizálódik, és az is lehet, hogy később az etnikus kategória szövetséggé vagy etnikai közösséggé jelenik meg. Még a mauritiusi kreolok is, akik általában egy töredezett etnikus kategóriát alkotnak, vezető és területi szervezet nélkül ugyan, de időnként felléphetnek etnikai szövetséggé. Ez figyelemre méltó volt a választási kampányok idején, amikor a politikusok nyíltan képviselték a kreol érdekeket.

Ha Handelman tipológiáját evolúciós sémaként olvassuk, nem szabad elfelejtenünk, hogy nem minden etnikai kategória esik át ezeken a fejlődési szakaszokon. Sok esetben az asszimiláció nagyon is valószínű alternatívája lehet az etnikai bevonódásnak. Nagyon sok etnikus kategória vagy etnikai csoport tűnt így el a föld színéről.

David Parkin (1974), aki az ibadani hauszákat a kampalaki luókkal hasonlítja össze, Handelman tipológiájához hasonló megkülönböztetést tesz. Parkin fő megállapítása szerint az etnicitás nagy valószínűséggel területi jelleget fog ölteni, ha i) egy csoport gazdaságilag önálló; ii) lakóhelyileg szegregált; iii) a tágabb társadalom domináns értékeitől elkülönül és/vagy iv) szakma szerint specializálódik (Parkin, 1974: 126–127). Parkin különbségtétele „interperszonális” és „kongregációs” etnicitás között szintén hasonlít az interakciók magán- és közösségi szintje közötti széles körben elfogadott megkülönböztetésre. Azonos feltételek mellett egy, a közösségi szférában is megjelenő etnikai csoport erősebben integrálódik, mint az, amely a magánszférára korlátozódik.

Az etnikai szerveződés ilyenfajta tipológiai az etnicitást egyfajta társadalomszervezetként kezelik, és alátámasztják Barth általános megállapítását, miszerint az etnicitás társadalmi tartalma erősen változó. Az egyén szempontjából a tipológia legfontosabb változó az etnicitás formája által meghatározott korlátozó tényezők és lehetőségek, a jogok és kötelezettségek. Ugyanakkor a tipológia ráirányíthatja a figyelmet azokra a körülményekre is, amelyek között az etnicitás a személyes identitás különösen fontos aspektusává válhat. Nyilvánvaló, hogy adott esetben az etnikai identitás fontosabb valakinek, aki egy etnikai közösség tagja, mint annak, aki egy kategóriához tartozik.

## Az etnicitás mint az erőforrásokért folytatott verseny

Abner Cohen etnicitás-felfogása közel áll Barthéhoz, bár a brit antropológia egy másik iskolájából ered. [16] Cohen az etnikai szervezetet alapvetően egyfajta politikai szerveződésként határozza meg. Álláspontja szerint valójában mind a társadalmi interakció, mind a társadalomszervezet kettős jelenség: egyrészt haszonelvű, másrészt jelentésteremtő. „A politikai ember egyszersmind szimbolikus ember” (A. Cohen, 1974b: Előszó). Az etnicitás szerinte olyan szerveződési forma, amely bizonyos célok érdekében mozgósítja ezt a kettősséget, akár felismerik a cselekvő egyének e célokat, akár nem. Az etnikai ideológiának ellenállhatatlan vonzereje van, mert az „élet örök kérdéseire”: az eredet, a sors, és végső soron az élet értelmének a kérdéseire kínál válaszokat. Mindazonáltal – mondja Cohen –, ahhoz hogy fennmaradjon, az etnicitásnak rendelkeznie kell valamilyen gyakorlati funkcióval is. Csakis akkor tudjuk megmagyarázni, miért fejlődnek egyes etnikai csoportok, és tűnnek el mások, és miért csak bizonyos etnikai meghatározások rendelkeznek fontos társadalmi jelentőséggel, ha erre az aspektusra irányítjuk figyelmünket. Cohen két empirikus tanulmányal illusztrálja ezt a megközelítést (A. Cohen, 1969; 1981). Mindkettő úgy írja le az etnicitást, mint a szűkös erőforrásokért folytatott verseny eszközt, amelyet ugyanakkor a közös kultúra, közös eredet és metaforikus rokonság ideológiája rajzol körül.

A két tanulmány közül a korábbi a joruba többségű Ibadan városának hausza kereskedelmi hálózatait vizsgálja Nyugat-Nigériában (A. Cohen, 1969). Az Ibadanba települő hausza bevándorlóknak sikerült viszonylag rövid idő alatt szó szerint kisajátítani a város marhakereskedelmét. Ezt az etnikai szerveződés segítségével érték el. A marhákat észak-nigériai hausza kereskedőktől vásárolták, és tudatosan építve a kultúrára való hivatkozás nyelvén megfogalmazott etnikai szolidaritásra, hamar megbízható kereskedelmi kapcsolatokat alakítottak ki az Északkal, ugyanakkor a csoportkohéziót azzal is erősítették, hogy csatlakoztak az ortodox muzulmán tidzsánijá rendhez. Cohen elemzése szerint ez volt az etnicitás leglényegesebb funkciója. Ha Ibadanban nem lett volna kifizetődő hauszának lenni és más hauszák felé kommunikálni ezt az etnikai identitást, ezzel is erősítve az etnikai határokat, a hausza identitás akár el is tűnhetett volna a joruba városban.

A második monográfia (A. Cohen, 1981) azt elemzi, milyen módon fejeződtek ki a kreol [17] politikai érdekek Sierra Leonében egy olyan időszakban, amikor az etnikai politizálás hivatalosan illegitim volt. A kreolok alkották a szakmai elitet a politikai elitet vezető, számszerű fölényrel bíró temnékkel és mendékkal szemben, akiknek az volt a céljuk, hogy a kreolok arányát csökkentsék az értelmiségi szakmákban. Cohen megmutatja, hogy sikerült a kreoloknak megtartani a privilégiumaikat úgy, hogy nagy számban váltak szabadkőművesekké és a szabadkőműves páholyokat nem hivatalos kreol szövetségekké alakították. Bár az így létrejövő kapcsolatok inkább etnikai hálózatnak, semmint etnikai szövetségnek tekinthetők, a csoportnak ezáltal sikerült újratermelnie a határait, és „testületi holdingjait” a csoporton belül tartani. A megüresedő állásokról, ösztöndíjakról szóló információk a páholyon belül cserélődtek ki, és így az etnikus kategória szimbolikus tőkéje a határokon belül maradt. A hausza tanulmányhoz hasonlóan, Cohen itt is úgy érvel, hogy a „kreol” identitáscímke jóval kisebb jelentőséggel bírt volna (és akár el is tűnhetett volna), ha a kreolságnak nem lett volna nagyon is világos funkciója a tagok számára.

## Az etnicitás szintjei

A témát kutató antropológusok nagy része az etnikai szerveződést a szűkös erőforrásokért való verseny kontextusában látta. Különösen azokra a szerveződési formákra

összpontosítottak, amelyek inkább hasonlítanak Handelman szövetségeire és közösségeire, mint kategóriákra és hálózatokra. Sokan nem láttak az etnicitásban mást, mint lehetséges eszközt bizonyos érdekek kielégítésére vagy bizonyos értékek maximalizálására. Napjaink etnopolitikájáról írott könyvében Roosens (1989: 13) azt állítja, hogy „(sokan) csak akkor váltanak identitást, ha ezzel valamilyen előnyre tudnak szert tenni.”

Ezzel az állásponttal szemben kétféle kritikát lehet leggyakrabban olvasni. Először is, ezek a vélemények kevés figyelmet szentelnek az etnicitás és az etnikai identitás szimbolikus vonatkozásainak, lényegtelennek vagy pusztán a hasznosság függvényeinek írva le azokat (lásd a 4. fejezetet). Másodsor, a versenyre és a személyközi viszonyokra koncentrálnak sokszor lehetetlen megmagyarázni az adott társadalomban létező hatalmi különbségeket, még amikor ez a verseny kontextusaként fontos tényezők is.

Ugyanakkor a hatalmi viszonyok egyoldalú kiemelése eltereli a figyelmet más fontos kérdésekről. A Copperbelt-vidéken például alig volt valamilyen etnikai alapú munkamegosztás (feltéve, ha a vizsgálatból kizárjuk a területen dolgozó néhány fehért, ahogy a kutatók tették!). Az afrikai csoportok közötti viszonyokat ebből a szempontból szimmetrikusnak írhatjuk le, ugyanabban a társadalmi rendszerben vettek részt, nagyjából egyenlő mértékben. Amikor etnikai munkamegosztás alakul ki, ez a helyzet másfajta etnicitást hoz létre. Gyakori eset, hogy az etnicitás erősebben hierarchizálódik, úgy, hogy a csoportok a különböző erőforrásokhoz való hozzáférés szerint rendeződnek rangsorba. Ilyenkor az osztály és az etnicitás közötti korreláció igen erőteljes.

Leo Despres (1979a) a guyanai etnikai versengésről írt tanulmányában a társadalmi hatalmi viszonyok elemzését megpróbálja összeegyeztetni az interperszonális etnicitás vizsgálatával, úgy, hogy az etnicitás artikulálódásának három társadalmi szintjét különbözteti meg.

A guyanai társadalom multietnikus. A lakosság legnagyobb részét az afrikaiak (akik rabszolgák leszármazottjai) és a kelet-indiaiak (akik béreseket leszármazottjai) teszik ki. Az országban etnikai munkamegosztás is létezik. Az indiaiak inkább a falusi lakosságot adják, a mezőgazdaságban vagy kis vállalkozásokban dolgoznak, míg a legtöbb fekete városi és nem-mezőgazdasági munkát végez. Az indiaiak többen vannak, mint az afrikaiak, és magasabb a születési arányuk, de a kormányban az afrikaiak dominálnak. Ezért a közszolgáltatásban szintén az afrikaiak vannak többségben. Mivel az etnicitás a napi interakciókban rendezőelvként működik, a rendelkezésre álló forrásokért folyó verseny hozzájárult ahhoz, hogy „a guyanai lakosság kategóriáisan megkülönböztetett elemei (etnikus kategóriái) egyenlőtlen státusz- és hatalmi viszonyok szerint rendeződjenek el” (Despres, 1975a: 99). Ez nyilvánvaló makro perspektíva, ami az interetnikus kapcsolatok feltételeit vagy strukturális paramétereit az interperszonális szinten helyezi el.

A második szinten, a szervezett etnikai csoportkapcsolatok szintjén (ez felel meg Handelman szövetségeinek vagy Parkin kongregációinak) Despres nagyszámú szervezetről számol be, amelyek többé-kevésbé nyíltan képviselik egy bizonyos etnikai csoport érdekeit. Egyfelől leírja, hogy az etnikai vezetők hogyan követik politikai céljaikat kifejezetten a „kultúra” vagy vallás ügyét szolgáló szervezetekben, másfelől bemutatja, hogy a szakszervezetek és fél-állami testületek feletti befolyásért zajló harc voltaképpen interetnikus verseny. Ezen a szinten már az etnikus kategóriák is területi szereplőkként jelennek meg. Az indiaiak és az afrikaiak is a „saját vezetőikkel” azonosulnak. Guyanában, sok más multietnikus országhoz hasonlóan, a politikai pártoknak erős etnikai színezetük van. Más szóval, az etnikai különbségek fontosabbnak tűnnek, mint bármilyen más politikai különbség.

A Despres által leírt harmadik szint az interperszonális találkozások szintje. Ezen a szinten sok olyan kétértelműséget, relativitást és alkufolyamatot talál, amelyek a 2. fejezetben leírtakhoz hasonlóak. Sok példát talál a dichotomizációra (mi-ők kontrasztok létrehozása) is, és megjegyzi, hogy sok informális társadalmi csoportosulás etnikailag homogén. Azonban azt is hangsúlyozza, hogy a guyanaiak rugalmasan viselkednek, amennyiben helyzetfüggően változtatják identitásukat. Az interetnikus helyzetekben a komplementarizáció tipikus módja (a mi-ti kapcsolatok létrehozása) az egyenlőség kiemelése. A független Guyana állam-építő ideológiája az etnicitás irrelevanciáját hangsúlyozza az állampolgársággal szemben. Despres azt is megjegyzi, hogy a külföldiekkel (a trinidadiakkal, jamaikaiakkal, amerikaiakkal vagy bárki mással) szemben az emberek hajlamosak egyféle guyanai identitást magukra venni az afrikai vagy kelet-indiai identitás helyett. Mivel az etnikai identitások helyzetfüggőek, csak bizonyos körülmények között megkerülhetetlenek. Egy Guyanához hasonló társadalomban, ahol az etnikai szerveződést nem bátorítja az állam, és ahol a csoportok között nagyok a társadalmi feszültségek (1950 óta több etnikai zendülés is volt), érthetőnek tűnik, hogy a napi interetnikus találkozásokban az etnicitás alulkommunikálódik.

Despres elemzésének egyik fontos elméleti magállapítása, hogy az etnicitás interperszonális szintű megértéséhez fontos tudnunk azokról a társadalmi feltételekről, amelyek az interetnikus kapcsolatokat strukturálják. Bár ez a perspektíva elfogadja Barth érvelését, amely szerint az etnikai csoport egy szubjektív önazonosításon alapuló szervezeti „tartály”, egy újabb elemet von be az etnicitás magyarázatába, mégpedig a társadalom intézményi keretét. Mielőtt áttekintenénk a társadalmi osztály és az etnicitás közötti összefüggéseket, bemutatom a multietnikus társadalmak vizsgálatának egyik nézőpontját, amely csaknem teljes egészében a társadalom intézményi megoldásaira fókuszál.

#### A plurális társadalmak elmélete

A plurális társadalmak elmélete nem összeegyeztetetlen az etnikai különbségtétel és határfenntartás Barth-i modelljével, azzal ellentétben azonban nem a cselekvő alanyra vagy az etnikai szerveződés kompetitív előnyeire fókuszál. Ehelyett inkább a társadalmak integrációjával foglalkozik, és történelmileg a Durkheimtől és Radcliffe-Browntól induló szociálanropológiai hagyományból – vagyis a strukturális funkcionalizmusból – táplálkozik.

A pluralizmus elméletét általában J.S. Furnivall nevével kötik össze, aki sokat írt a délkelet-ázsiai holland és brit gyarmatokról (Furnivall, 1948). Űgy tekintette ezeket, mint „plurális” társadalmakat, vagyis mint amelyek társadalmilag és kulturálisan diszkrét csoportokra tagozódnak. Ezeket a csoportokat a gazdasági összefonódás (vagy kölcsönös függőség), valamint az egyik csoport (a gyarmatosító urak) politikai uralma integrálja, miközben társadalmilag teljesen különállóak és nyelvileg, kulturálisan és vallásilag is különbözőek. Ezekben a társadalmakban – állítja Furnivall – nem voltak közös értékek. Így a csoportokat az állam kényszerítő ereje, a rendőrség és a katonaság tartotta össze egyetlen politikai rendszerben. E társadalmak a szerző megítélése szerint mélyen megosztottak voltak.

A plurális elméletek egyik vezető teoretikusa M. G. Smith. Legfontosabb műve Nyugat-Indiával foglalkozik a függetlenség előtti és közvetlenül azt követő időben (M. G. Smith, 1965; 1984). Smith a „plurális társadalmat” határozta meg kutatása tárgyaként, amelyet úgy definiált mint „amely kívülálló tényezőknek köszönheti létét, s amelyből hiányzik a közös társadalmi akarat”. (M. G. Smith, 1965: vii). Egy tipikusan plurális társadalomban az összetevő csoportok eltérően: etnikailag elkülönülő cselekvési területek széles skáláján integrálódtak, ezért a kapcsolatok és a kölcsönhatások nem erősek. Smith meglátása szerint a



plurális társadalmak nagy valószínűséggel labilisak, mivel hiányzik belőlük a „közös társadalmi akarat”.

Bár Smith-et széles körben kritizálták, amiért az etnikai csoportokat statikusnak tekintette és a kultúrát reifikálta (vagyis a kultúrákat fix és zárt rendszereknek látta), a Smith-éhez hasonló látásmód burkoltan sok tanulmányban megjelenik. Ha a vizsgálat középpontjában az etnikai csoportokat szétválasztó etnikai határ áll, könnyű a rendszert úgy látni, mint „különálló részekből álló egészet”, még ha az elemzés a különböző etnikai kategóriák tagjai közötti kapcsolatokra összpontosít is. Mennyi, az etnikai határokat átszelő kapcsolat kell ahhoz, hogy egy társadalom megszűnjön diszkrét csoportokból álló, közös értékekkel nem rendelkező labilis plurális társadalom lenni? Megfordítva azt is mondhatnánk, hogy tulajdonképpen minden társadalom különálló részekből álló egység, amennyiben bármilyen társadalom egymással versengő érdekcsoportokból áll (Jenkins; vö. Grillo, 1989: 1. fejezet).

A társadalmi és kulturális pluralizmus elmélete jó példa arra, amit az etnicitással foglalkozó tanulmányokban objektivista megközelítésnek nevezhetnénk. Smith szerint az etnikai elkülönülés egyik alapvető oka a kultúrák közötti objektív különbség. Amíg Barth a kulturális elhatárolódást az etnikai különbségtétel egy hosszú távú mellékhatásának tekinti, s Cohen az etnicitás kulturális vonatkozásait ugyanakkor alárendeli a társadalmi működésének, Smith a kultúrában egy nagyjából független változót lát. Ezen érv szerint az etnicitás és az etnikai identitás nem választható a szituációtól vagy mástól függően, mivel az etnicitás, a nyelv, a szokások és a társadalomszervezet szorosan összefüggnek. Mivel a kulturális diszkontinuitás könnyen megfigyelhető tény, ez a nézőpont erőteljes kihívást jelent az etnikai tanulmányoknak, amelyeket eddig leginkább a társadalomszervezet és az etnicitás politikai aspektusai foglalkoztattak, miközben látványosan figyelmen kívül hagyták a kulturális dimenziót (vö. Bentley, 1978; Eriksen, 1991a; 2000; Haaland, 1992). A későbbi fejezetekben tovább boncolgatjuk az etnicitás és a kultúra összefüggéseinek nehéz kérdéseit.

#### Az etnicitás és a rang

Néhány szerző (például Horowitz, 1985; vö. Tambiah, 1989) különbséget tesz „rangsoroló” és „nem rangsoroló” polietnikus rendszerek között. Ez a megkülönböztetés arra utal, hogy míg bizonyos társadalmakban az etnikai csoportok egyenlő alapokról versenyeznek a szűkös erőforrásokért, míg más társadalmak az erőforrásokhoz való hozzáférés szisztematikus egyenlőtlen elosztásán alapulnak. Antropológiai szempontból ez a megkülönböztetés elég szerencsétlen, mivel egész társadalmak között egyetlen elv alapján tesz különbséget, amely ráadásul korántsem egyértelmű. Ezért jobb megoldás lehet, ha feltételezzük, hogy eltérő kontextusokban (illetve társadalmakban) az etnicitás a társadalmi klasszifikáció hol horizontális, hol vertikális aspektusának látszik. Amennyiben az etnicitást horizontális aspektusából nézzük, indokolt lehet, ha a szűkös erőforrásokért való versenyre és/vagy a dichotomizáció folyamataira, valamint a határfenntartásra koncentrálnak. Ha azonban az etnicitás vertikális aspektusaira figyelünk, célszerűbbnek tűnik a hatalmi viszonyokra koncentrálni. Az etnicitás horizontális és vertikális aspektusainak fontossága helyzetről helyzetre, társadalomról társadalomra és az adott történelmi pillanat függvényében is változik.

Az etnikai ideológiák alátámaszthatják a társadalmi hierarchiát. Ezért fontos tisztázni, mi a kapcsolat az etnicitás és a hierarchia más kritériumai között. Az etnikai csoportok és a társadalmi rétegek soha nem felelnek meg egy az egyben egymásnak.

Ennek az az oka, hogy a társadalmi rangnak az etnikai hovatartozáson kívül vannak más kritériumai is. A nem, a társadalmi osztály, a kor és egyéb – társadalmanként eltérő – kritériumok mind hozzájárulnak egy személy rangjának megítéléséhez. E komplex helyzet illusztrálására feltehetnénk a kérdést, kinek van magasabb rangja a brit társadalomban: egy fekete sebésznőnek vagy egy fehér férfi kertésznek? Lehetetlen egyértelmű választ adni erre a kérdésre.

Sok multietnikus társadalomban ugyanakkor az etnikai hovatartozás erőteljes korrelációt mutat a társadalmi osztállyal. A gyarmati ültetvényes társadalmakban (a Karib-térségben, Dél-Amerikában és máshol) a munkamegosztás nagy mértékben igazodik az etnikai különbségekhez. Az iparosodott európai társadalmakban a nem-európai bevándorlók általában a legalacsonyabb rangú munkát végzik. Mindazonáltal hangsúlyozni kell, hogy bár az etnicitás és az osztály között lehetnek összefüggések, két különböző kategoriális rendszerről van szó. Még az etnikailag legingább rangsoroló társadalmak esetében, például az apartheid alatti Dél-Afrikában vagy Namíbiában is nagy változatosságot találunk az egyes etnikai kategóriákban az osztály hovatartozás tekintetében – vannak fekete kapitalisták, mint ahogy fehér kétkezi munkások is.

A doxikus sztereotipizáció (a doxa Bourdieu 1977-es terminusa a megkérdőjelezhetetlenre, a kultúra magától értetődő elemeire) sok multietnikus társadalomban igen erőteljes, és gyakran önbeteljesítő jóslatként működik: egy domináns csoportnak másik egy csoporttal kapcsolatos negatív sztereotípiája beépülhet a lenézett csoport énképébe. Továbbmenve, az ilyen sztereotípiák általában hozzájárul az etnikai csoportok közötti gazdasági és politikai különbségekhez. Peter Worsley (1984: 236) ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy „teljes népekre... tekintenek úgy, mint amelyekre természetesen jutnak bizonyos szerepek a munkamegosztásban, és ezek a „természetes” különbségek gyakran vonatkoznak kulturális, csakúgy mint fizikai jellegzetességekre”.

Worsley a továbbiakban bírálja azokat a teoretikusokat, akik azt feltételezik, hogy a társadalmi megkülönböztetés két kritériuma között „változatlan összefüggés van”: vagyis hogy az etnikai csoportok nagy valószínűséggel megfelelnek a multietnikus osztálytársadalom osztályainak.

Ehelyett – folytatja – az osztályok szerinti megosztottságnak háromféleképpen lehet köze az etnikai megosztottsághoz: „Egymásra épülhetnek, egybevágó vagy izomorf módon kölcsönösen megerősítve egymást (például abban az esetben, ha egy gyár, egy iparág, egy város vagy egy régió minden munkásának ugyanaz az etnikai háttere). Ha a munkaadó egy másik etnikai csoporthoz tartozik, ez a fajta szolidaritás tovább erősödik. Ugyanakkor az etnicitás vertikálisan keresztül is vághatja az osztályokat, ha az ugyanahhoz az etnikai csoporthoz tartozók egyformán megtalálhatóak a munkások, hivatalnokok és igazgatók között, sőt, a munkaadó is ugyanehhez az etnikai csoporthoz tartozik. Harmadszor, az osztályokat szegmentálhatja az etnicitás, ha például a szakmunkások az egyik etnikai csoportból jönnek, a segédmunkások a másiktól, és így tovább: az egyes szegmensek azonos etnikai háttérrel rendelkeznek, mint a menedzsment, a többi viszont nem” (Worsley, 1984: 240).

A mauritiusi társadalomban az etnicitás és az osztály között mind a három fajta kapcsolat megtalálható. A kölcsönösen megerősítő lokalizált forma néhány tengerparti faluban lelhető fel, ahol a lakosság legnagyobb része halászattal foglalkozó kreol, ugyanígy néhány

földműveléssel foglalkozó faluban, ahol a lakosság nagy része hindu kisbirtokos, földműves vagy részes bérlő.

Worsley rendszerében a második típust az az eset képviseli, amikor az etnicitás keresztül vágja az osztályokat. Ezt a mauritiusi városokban, a textiliparban, a bürokráciában és a turizmusban lehet megfigyelni. A legtöbb etnikai csoport tagjai megtalálhatóak a legtöbb osztályszinten, még akkor is, ha az egyes szinteken nem egyformán oszlanak meg.

A harmadik változat, amely talán leginkább jellemző a(z 1968 előtti) gyarmati mauritiusi társadalomra, még mindig felfedezhető a cukoriparhoz kötődő falvak jelentős részében. A birtokok tulajdonosai francia-mauritiusiak. Ezeknek a falvaknak a kreol lakossága általában gyárakban szakmunkásként dolgozik, míg a hinduk és a muzulmánok inkább földművelők. A falvak gyakran egyetlen boltját egy-egy kínai-mauritiusi család működteti. Néhány faluban az etnikai csoport és a foglalkozás között tökéletes megfelelés van.

Az etnikai kategorizációt a népi taxonómiák hajlamosak mind a foglalkoztatási kategóriákkal, mind a „kulturális jellemzőkkel” összekötni. Az etnicitásról és az osztályok közötti kapcsolatról szóló egyik tanulmányában a perui hegyvidék konkrét esetét vizsgálva Pierre van den Berghe azt állítja: „Az etnicitás és a társadalmi osztály összefüggő, de analitikusan különböző fogalmakat jelölnek. Attól, hogy különböző társadalmi osztályok általában szubkulturális különbözőségeket mutatnak, illetve megfordítva, hogy az egy kormányzás alatt élő etnikai csoportok a legtöbbször hatalmi, vagyoni és státuszhierarchiába rendeződnek, az osztály még nem redukálható etnicitásra, mint ahogy az etnicitás sem redukálható osztályra” (van den Berghe, 1975: 73).

Peruban a legfontosabb társadalmi hierarchiák egymást részben átfedő dominanciák rendszereként írhatók le. Földrajzi értelemben a vidéket uralja a város, a várost a regionális központ, a regionális központot a főváros, a fővárost pedig a nemzetközi metropoliszok. Az osztályrendszer, az adminisztratív és politikai hierarchia és a nyelvi hierarchiák egyformán hatalmi viszonyokként konstituálódnak. Végül, az etnikai hierarchiában a meszticek (kevert indián-európai leszármazottak) uralkodnak a csolók (kevert mesztic-indián leszármazottak) fölött, akik a maguk részéről uralkodnak az indiánok fölött (kevés tisztán európai származású perui van). Az etnikai hovatartozás, a lakóhely, a végzettség, a nyelvi képességek és az osztályok között nagyfokú a korreláció. A skála egyik felén található a kozmopolita elit, e csoport tipikus tagja a háromnyelvű (spanyol-angol-francia) mesztic, akinek egyetemi végzettsége van, Limában lakik és jómódú, üzleti érdekeltségekkel rendelkező család tagja. A másik végletet a marginális parasztok testesítik meg, akik indiánok, nagyrészt egynyelvűek, valamelyik alacsony presztízsű (kecsua vagy ajmara) nyelven beszélnek, analfabéták és nincs földtulajdonuk.

A kritériumok közötti kölcsönös összefüggések

Az osztályhovatartozás és az etnikai csoport közötti nagy korreláció ellenére van den Berghe hangsúlyozza, hogy a két megkülönböztető elvnek különböző funkciója van, és különbözőképpen működnek, ezért analitikusan meg kell különböztetni őket. Két sajátos helyzetet vázol fel, amelyben az osztály és az etnicitás különbözőképpen kapcsolódik össze. Az első az afrikai gyarmati változat, amelyben – Worsley meghatározását használva – az etnicitás „szegmentálja” a társadalmi osztályokat. A gyakran fajinak felfogott és az osztályokkal nagy korrelációt mutató etnikai határokon az emberek csak nagy nehézségek árán tudnak áthatolni, annak ellenére, hogy nagyfokú kulturális asszimiláció mehet végbe.

Egy másik helyzetben, amire Peru jó példa, az etnikai csoportok nyilvánvalóan alá-fölérendeltségi viszonyban állnak egymással, a kulturálisan domináns csoport ugyanakkor aránylag nyitott a más etnikai csoporthoz tartozók felé (van den Berghe, 1975: 78).

Adott az etnikai határok közti mozgás lehetősége, feltéve, hogy valakinek sikerül elsajátítania azokat a kulturális sajátságokat, és megszerezni azt az osztályhovatartozást, amelyek a magasabb rangú etnikai kategóriához társulnak. (E vonalak mentén a lefelé tartó mozgás is lehetséges). Sok egyén etnikai hovatartozása nem egyértelmű. Peru hegyvidékének legnagyobb etnikai kategóriája, a csoló valami zavaros köztes kategóriának tűnik az indiánok és a meszticek között. A csolóság meghatározása nagymértékben helyzetfüggő, ugyanis a meszticek hajlamosak a náluk társadalmilag alsóbbrendűeket csolóként jellemezni. Limából nézve egy hegyi város lakosai csolók, ugyanakkor vidékről nézve ugyanezek az emberek meszticek lennének városi életmódjuk és öltözködési kódjaik miatt. Annak ellenére, hogy az osztályjellegzetességek társadalmilag átválthatók etnikai osztályozásra, illetve hogy a két kritérium között nagyfokú korreláció fedezhető fel, félrevezető lenne azt állítani, hogy az osztály és az etnicitás teljesen megfelelnek egymásnak. Bár egy személy osztályhovatartozását részben meghatározza, hogy milyen nyelvet beszél, és milyen kulturális markereket képes elsajátítani, az osztályt sok más nem etnikai tényező is befolyásolja. Megfordítva, az etnikai identitásnak és határfenntartásnak sok olyan aspektusa van, amelyeknek nincs köze az osztályhoz.

A perui példa mindenestre rámutat arra, hogy az osztály kategória bizonyos fókig megfertőzi az etnicitást, és fordítva. Etienne Balibar (1991) az „osztályrasszizmusról” írva úgy érvelt, hogy az etnikai diszkrimináció Franciaországban abból a széles körben elterjedt feltevésből táplálkozik, miszerint az osztályok valamiképpen „természetesek.” Állítása szerint a francia társadalomban a felsőbbrendű és alsóbbrendű fajok gondolata felváltotta az arisztokrata-közrendbeli dichotómiát (lásd még Wieworka, 1991). Ahogy saját kutatásaim is jelzik (Eriksen, 1986, 1988), egy mauritiusi kreol, aki a középosztály részévé válik, és ezért elnyeri a „színes” etnikai jellegzetességeket, megváltoztathatja az etnikai hovatartozását, és valóban „színessé”, vagyis „gen de couleur”-ré válhat. Továbbmenve, ahogy M.G. Smith (1965) megjegyezte Nyugat-Indiára vonatkoztatva, az ilyen típusú társadalomban élők gyakran azt gondolják, hogy a többieket bőrszínük alapján osztályozzák, miközben a valóságos osztályozási rendszer az osztályokból vagy társadalmi-gazdasági helyzetből indul ki.

Sok világosbőrű mauritiusit kreolként vagy ti-kreolként (kis kreol) klasszifikálnak jellegzetes kreol életmódjuk alapján – kétkezi munkások vagy halászok, szegények és sok gyerekük van. Hasonlóképpen, sok sötétbőrű mauritiusi számít „gens de couleur”-nek a neveltetésénél fogva, mert franciául beszél otthon és a városi középosztálynak fenntartott városrészben lakik. A valóságos szín nem lényegtelen a társadalmi osztályozási rendszerben (a sikeres kreol férfiak általában náluk világosabb bőrű nőkkel házasodnak), de a gyakorlatban az osztályozás más kritériumokkal együtt érvényesül.

Széles körben vélik úgy, hogy „természetellenes” ha egy francia-mauritiusi szegény, illetve ha egy kreol gazdag. Egy szegény francia-mauritiusiról néhány ismerőse azt állította, hogy valójában „mulatt” – vagyis, hogy „négerek” vannak a felmenői között. Mindazonáltal, bár az osztály és az etnicitás közötti kapcsolat olykor magától értetődő, s bár az etnikai klasszifikáció függhet az osztályhovatartozástól, nem szabad elfelejtenünk, hogy a kapcsolat természete társadalmanként, sőt, egy társadalmon belül is változhat. Bár Mauritiuson a „kreol” a munkásosztályt jelenti sok ember számára, vannak olyanok, akiket mások is, és saját maguk is kreolnak tartanak, annak ellenére, hogy a középosztályhoz tartoznak.

## Instrumentalizmus és kritikája

Az etnicitással foglalkozó antropológusok közötti nézeteltérések néha alapvető elméleti különbségekről árulkodnak. Itt csupán néhány ilyen nézetkülönbséget mutatok be, a későbbiekben majd visszatérek rájuk.

Először is gyakran használjuk az etnicitás „primordiális” és „instrumentalista” felfogása közötti különbségtételt. Barth az etnikai kategóriákat a szervezet tartóedényeiként írja le „amelyekhez a különböző szociokulturális rendszerekben tetszés szerinti formájú és mennyiségű tartalmat lehet rendelni” (Barth, 1969a: 14). Burkoltan azt mondja, hogy a határokon átívelő kapcsolatok és a csoportok kulturális tartalmának változása ellenére maguk az etnikus kategóriák változatlanok, így szükség esetén, például versenyhelyzetben bármikor előhúzhatók. Barth az etnikai terminusokat kifejezetten olyan kategoriális megnevezéseként kezeli, amelyek az egyént „legalapvetőbb, legáltalánosabb, az eredet és a kulturális háttér által a priori meghatározott identitása mentén klasszifikálják” (1969a: 14). Abner Cohen elutasítja ezt az állítást, amelyben „primordialista” állásfoglalást lát, mivel az etnikai identitást feltétlen státuszként határozza meg mint a társadalmi személy többé-kevésbé megváltoztathatatlan aspektusát. Jóllehet Barth erőteljesen érvelt a kulturális determinizmus ellen az etnikai kutatásokban, s az etnicitás rugalmas és kialakítható határfolyamatokkal való társadalmi megjelenítésének vizsgálatára helyezte a hangsúlyt, Cohen mégis azzal vádolja, hogy az etnicitás statikus nézőpontját népszerűsíti (A. Cohen 1974a: vii-xv). Cohen szerint az etnikai identitások funkcionális-szervezeti elvárásokra adott válaszként alakulnak ki. Az etnicitást egyfajta informális politikai szervezatként határozza meg, amelyben a kulturális határok hivatottak megőrizni a csoport erőforrásait vagy „szimbolikus tőkét.” Egyszóval Cohen még Barthnál is messzebb megy a kultúra és az etnicitás közötti kapcsolat megbontásában. Ennek megfelelően, ahogy korábban említettem, a londoni brókereket egyfajta etnikai csoportnak tekinti (A. Cohen, 1974a: 1974b).

Cohen átfogalmazása egyszerre leszűkíti és kitágítja az etnikai tanulmányok határait. Barth-tal ellentétben, aki a későbbiekben is megőrzi a kulturális különbségek iránti érdeklődését, Cohen az etnicitást informális területi csoportok közötti politikai folyamatokra redukálja. Hogy potenciális követőik támogatását elnyerjék, e csoportok vezetői „primordiális” szimbólumokat használnak politikai stratégiáikhoz. Cohen maga is elismeri, hogy az etnicitás fogalma szerencsétlen választás lehet ebben az esetben. Cohen álláspontját, a Barthnak tulajdonított primordializmussal szembeállítva, instrumentalista nézetnek nevezhetjük, amely szerint az etnicitás és az etnikai csoport létének egyetlen indoka a politikai cselekvésben áll. Ezen álláspont szerint az etnicitásnak nincs szüksége semmiféle történelmi vagy kulturális magyarázatra, hiszen létét teljes mértékben hétköznapi szociokulturális feltételek határozzák meg (lásd az 5. fejezetet).

Cohen állásfoglalásának kritikusa azt kérdezhetné, miért van az, hogy bizonyos szimbólumok működőképesek, bizonyos fajta etnikai konfigurációk lehetségesek, míg mások nem. Ha az etnikai identitásokat teljes egészében politikai folyamatok hoznák létre, bármilyen identitást létre lehetne hozni. Akkor például a kenyai maszajok etnikai csoportja meggyőzhető lenne arról, hogy ők valójában kikujuk. Mivel egy ilyen fordulat elképzelhetetlen, megállapítható, hogy etnicitás mégiscsak van egy nem instrumentális, nem politikai oldala. Ám ha Cohennek igazságot akarunk szolgáltatni, azt is meg kell említenünk, hogy szerinte szociológiai szempontból az etnikai területi csoportok kialakulása és működése az elsődleges kérdés, ezeknek kellene a kutatások központjában állni. Ilyen értelemben nem kockáztat sokat azzal, ha azt állítja, hogy e csoportok, nemcsak hogy nem „primordiálisak”, hanem éppen változási

(legtöbbször urbanizációs és migrációs) folyamatok eredményei. Arról azonban nem szól, hogy milyen természetű az a „dolog”, amelyből ezek a csoportok táplálkoznak. Végére is úgy tűnik, hogy az etnikai csoportot alkotó egyének közös identitása magától értetődő Cohen számára.

Hogy Barth primordialista-e vagy sem, vitatható kérdés – valójában csaknem minden esetben instrumentalistaként hivatkoznak rá. Az etnicitásról szóló primordialista és instrumentalista nézetek közötti különbségtételnek legfőbb haszna az lehet, hogy rávilágít az etnicitás lényegi kettősségére (a primordialista pozíciók vonatkozásában I. Sihls, 1980; Geertz, 1974 (1963)). A Barth által emlegetett „szervezeti tartóedényeknek” rendelkezniük kell valamilyen céllal, amely irányítja működésüket, ugyanakkor valamilyen vonzerővel is bírniuk kell a célcsoport felé, ami magyarázatot ad a csoporttagok hűségére. Ezt az érvet elegánsan használja ki Cohen a maga álláspontja alátámasztására „A kétdimenziós ember” című munkájában (A. Cohen, 1974b). E mű fő tézise, hogy az etnikai szervezetnek egyszerre kell szolgálnia politikai érdekeket és kielégítenie a valahova tartozás és az értelemkeresés pszichológiai igényeit.

Egy másik vita láthatólag az etnicitás szubjektivista és objektivista nézőpontjai között zajlik. Barth nézőpontját, amely szerint az etnicitást az érintettek által gyakorolt kategoriális kijelölés határozza meg, általában szubjektivistának szokás tekinteni. Egy ezzel ellentétes álláspont azt emelné ki, hogy az etnikai megkülönböztetés, az etnikai szervezet vagy akár az etnikai rétegződés létrejöhet anélkül is, hogy az egyének ehhez hozzájárulnának, vagy akár csak tudomásuk lenne róla. A tipikusan objektivista megközelítés az etnicitást vagy a társadalomszervezet megfigyelhető jellemzőjeként nevezi meg, kétségbe vonva, hogy a szubjektív kijelölés annak lényeges feltétele lenne (ez Cohen megközelítése), vagy a stratégiai célú egyéni cselekvések helyett a nagyívű történelmi folyamatokat és a társadalmi struktúráról nem elvonatkoztatható hatalmi különbségeket hangsúlyozzák (lásd 5. fejezet). Az antropológusok egy része úgy véli, hogy az önkijelölés, a társadalmi klasszifikáció és a stratégiai akció hangsúlyozása a pszichológia nem kívánt behatolását jelenti egy lényegében szociológiai tudományba, ugyanakkor azoknak a nagyívű történelmi folyamatoknak az elhanyagolását jelzi, amelyek nélkül nem lehet megérteni az interperszonális szinten zajló etnikai viszonyokat.

Egy ehhez kapcsolódó vita a „helyzetfüggő szelekcióról” szól, amely abból indul ki, hogy a cselekvő egyének szabadon választhatják meg a cselekedeteiket, illetve azt, hogy alul- vagy felül kommunikálják-e etnikai identitásukat. Lehet-e az etnicitás egyszerre kötelező érvényű státusz, ugyanakkor helyzetfüggő szelekció és választás tárgya, vagy ez a két nézet kölcsönösen kizárja egymást? Jonathan Okamura (1981) egyik figyelemreméltó recenziójában megjegyzi, hogy azok az antropológusok, akik a helyzetfüggő etnicitásról írnak, hajlamosak esetenként az interetnikus helyzetek akár a kognitív aspektusát (a választást és stratégiáit), akár a strukturális aspektusát (a cselekvő egyénekre nehezedő kényszert) túldimenzionálni.

Ez a hangsúlykülönbség, mint ahogy az etnicitás szubjektivista, illetve objektivista megközelítése közötti különbség is, a társadalomtudományok alapvető kettősségéből – ahogy Holy és Stuchlik különös éleslátással jegyzik meg (1983: 1) – abból a különbségből következik, amely a társadalmak, társadalmi rendszerek vagy struktúrák működését tanulmányozók, illetve azok között áll fenn, akik azt vizsgálják, hogy az emberek miért csinálják azt, amit csinálnak.” Ezt a különbségtételt nagyobb távlatból néha úgy írják le, mint a társadalmi élet weberi, illetve durkheimi nézőpontja közötti különbséget. Antony Giddens kiemelkedő szószólója a két perspektíva fuzionálásának. A strukturációról szóló elméletében

(Giddens, 1979; 1984) a társadalmi életet alapvetően kettősnek látja, amely egyszerre áll cselekvő akaratból és struktúrából, ha úgy tetszik, szabadságból és kényszerből.

Az etnikai tanulmányok megvilágítják a választás és kényszer kölcsönös összefüggéseit. Egy pathan bizonyos körülmények között dönthet úgy, hogy baluchhá válik, de ez a választás megfosztja bizonyos jogoktól a pathan társadalomban és új kötelezettségeket ró rá egy baluch főnökkel szemben. Egy mauritiusi kreol választhatja azt, hogy a szituációtól függően alulkommunikálja az etnikai identitását, de teljesen nem szabadulhat meg tőle. Egy olyan plurális társadalomban, mint amilyen Guyana, az indiai-guyanaiak, akik többségükben kisbirtokosok, megválaszthatják, hogyan osztják el az erőforrásaikat, és társadalmi mobilitásuk révén alkalmazotti státuszba is kerülhetnek, de nem választhatják azt, hogy ne legyen etnikai munkamegosztás és afro-guyanai politikai hegemonia. Az egyéni választást hangsúlyozó Barth érvelésének jóindulatú bírálatában Sandra Wallman ezt a következtetést vonja le: „a legsúlyosabb kényszer abban áll, hogy senki sem eszközölhet olyan választást, amely előzőleg nem adott.” (Wallman, 1986: 233). Worsley ennél polemikusabb megfogalmazásban ír: „Sok interakcionista hangnemben írt közösségi etnicitás-tanulmányt fertőzött meg a liberális metafizika, amely a nyitott társadalmak sajátja, ahol az egyén bizonyos fokig tudatosan választhatja meg, hogy asszimilálódjon-e vagy sem, és ahol a társadalmi mobilitás megengedett, és igen jelentős mértékű. Az egyént így az elemzés kiindulópontjának tekintik, és a választásról azt feltételezik, hogy az a legfontosabb társadalmi tény. Az élet minden jel szerint egy piac, vagy egy nagy önkiszolgáló étterem” (Worsley, 1984: 246).

Az etnikai identitások nem kijelöltek, ám nem is kiérdemelték: a két oldal csak együtt igaz. A helyzetfüggő szelekció és a kívülről jött nyomás közé beékelődve jelennek meg. Eddig az etnicitás kognitív és akaratlagos aspektusait hangsúlyoztam. Itt megpróbálok a két perspektíva között ingázni, hogy felfedhessem – ahogy Marx írta –, hogyan csinálnak az emberek történelmet olyan körülmények között, amelyeket nem maguk választottak.

### A kultúra problémája

Az etnicitás-tanulmányok egyik legélesebb vitája a kultúra szerepével kapcsolatos. Ahogy a fenti okfejtés utalt rá, ebben a vitában a szembenálló felek az egyik oldalon azt az álláspontot képviselik, hogy az etnikai csoportok pusztán kulturálisan meghatározottak, a másik oldalon azt, hogy a kultúra csak annyiban játszik szerepet az etnicitásban, amennyiben ezt politikailag ki lehet használni. Három évtizeddel az Etnikai csoportok és határok után a vita még mindig folyik. Az észak-írországi protestánsok és katolikusok közötti konfliktusról szóló kutatásában Jenkins (1997: 121–122) arra a véleményre jut, hogy a „kulturális tartalom” mégiscsak fontos, és hogy protestánsnak vagy katolikusnak lenni, igenis jelent valamit az érintett emberek számára. Korábban hasonlóan érvelt A. P. Cohen is a közösség szimbolikus konstrukciójáról szóló könyvében (A. P. Cohen, 1985), amelyből kiderül, hogy a határfenntartás és a „kulturális tartalom” létrehozása a szimbólumok konstrukciójává olvad össze. Cohen ellenérzéseinek is hangot adott a Barth-i határfogalommal szemben (A. P. Cohen, 1994: 121), jelezve, hogy a csoportok közötti viszonyokban gyakran lazábban meghatározott „határvidékek” játszanak szerepet (lásd a 8. fejezetet például).

Az etnicitás és a kultúra viszonyát olykor a társadalmi konstruktivizmus kontextusában tárgyalják (Bader, 2001; Baumann, 2001). Gerd Baumannak a multietnikus Southhallt vizsgáló tanulmánya ellen írt támadó hangú kritikájában Veit Bader úgy fogalmaz, hogy Baumann konstruktivista nézőpontja a kultúrát pusztán diskurzussá és önidentifikációvá

redukálja, asztal alá söpörve a kultúra objektív, gyakran el nem ismert és implicit aspektusait. Az etnicitás antropológiája így, ahelyett, hogy a kultúrát tanulmányozná, annak a tanulmányozására redukálódik, hogy az emberek hogyan érzékelik a saját kultúrájukat és cselekedeteiket. Baumann (2001) úgy válaszol, hogy elhatárolja magát a kulturális determinizmustól és esszencializmustól, hangsúlyozza a cselekvő választást és az identitásstratégiákban felfedezhető rugalmasságot. A vita fontos különbségekre világít rá. Másutt rámutattam (Eriksen, 2000), hogy az etnicitáshoz és nacionalizmushoz való ortodox hozzáállást mélyen áthatotta az empiricista, analitikus filozófia, míg egy alternatív megközelítés (például Bader) a kontinentális racionalista filozófiából indul ki; ebből következnek a hangsúlyeltolódások. A belga antropológus, Luc de Heusch, az etnicitás-tanulmányok uralkodó iskolájának erőteljes kritikájában azzal vádolja szintén belga kollégáját, Eugen Roosenst (lásd 7. fejezet), hogy szembeötlő módon összekever két szintet, a kultúra és a politika szintjét (de Heusch, 2000: 104), mielőtt az afrikai társadalmakban létező szent királyság részletes elemzésébe kezdene, és rámutatna ennek fontosságára a csoportközi viszonyokban. De Heusch a strukturalista és a kulturális variációk mögött rejlő mintázatok megértése érdekli. Ragaszkodik hozzá, hogy az „etnikumban” „kulturális egységet (...) és alapvető antropológiai egységet lásson” (de Heusch, 2000: 113). Mindazonáltal tény, hogy az antropológia igen kevés hasonló szellemben íródott tanulmányt tud felmutatni az etnicitásról.

Világos, hogy az etnikai stúdiumokban az instrumentalista elhajlás – Jenkins esetében barátságos, Heusch esetében ellenséges – kritikáját komolyan kell venni. A szimbólumok manipulálásának, a helyzetfüggő identitásválasztásnak és a kultúra múlandó és határozatlan természetének egyoldalú hangsúlyozása azt a látszatot kelti, hogy valójában semmi sem maradandó, hogy a társadalmi világ állandóan újratermelődik, és hogy a konstruktivista megközelítések mindent képesek elmondani az emberi identitás alakulásáról. Ez a meggyőződés, amely nem áll messze napjaink etnicitás- és nacionalizmuskutatásaitól, nem egyszerűen csak a metodológiai individualizmus hatása alatt áll, de a voluntarizmus erőteljes megnyilvánulása is. A társadalomtudós számára ennek a nézetnek az elfogadása azt jelentené, hogy el kell felejtene mindazt, amit a szocializációról, a tudás és a képességek generációk közötti áthagyományozásáról, a normák erejéről, a vallás és a nyelv tudattalan rétegeinek fontosságáról és a közösségi érzésről tanult. Mert hogyan is integrálódnak a társadalmak, ha nem a kultúra által, amelyet nem lehet egyszerűen társadalmilag konstruált közös örökségnek tekinteni, hiszen inkább közös kommunikációs rendszerként jelenik meg?

Bár a fent tárgyalt nézeteltérések jelentősek, és néha alapvető elméleti különbségeket tükröznek, helyénvalónak tűnik ezt a fejezetet azzal zárni, hogy a felsorolt kutatási stratégiák közül rámutatunk néhányra a sok hasonlóság közül (lehetséges, hogy ez alól a pluralista elméletek kivételt képeznek). A legtöbb etnicitással foglalkozó társadalomtudós legalább néhányban megegyezik a Barth és kollegái által kidolgozott lényeges pontok közül, jóllehet abban már nézeteltérések mutatkoznak, hogy hova helyezik a hangsúlyt, mint ahogy az is problematikus marad, hogy mi az összefüggés a kultúra és az etnicitás, a kollektív habitus és az egyéni választás között.

- Annak ellenére, hogy széles körben úgy vélik, az etnicitás kulturális különbségeket fejez ki, kultúra és etnicitás között változó és komplex viszony áll fenn, az etnikai és a kulturális különbségek nem mindenben felelnek meg egymásnak.
- Az etnicitás két vagy több csoport közötti kapcsolat, nem a csoportok tulajdonsága, a csoportok között és nem a csoportokon belül létezik (a kultúrával szemben, amely természetesen létezhet a csoportokon belül)



- Az etnicitás a magukat különállónak tartó csoportok közötti kulturális különbségek tartós és szisztematikus kommunikálása. Akkor tűnik fel, amikor a kulturális különbségek valamiért relevánssá válnak a társadalmi interakciókban, ezért a társadalmi élet szintjén kell tanulmányoznunk azt, nem pedig a szimbolikus kultúra szintjén.
- Az etnicitás ezek szerint kapcsolatokra épül, ugyanakkor helyzetfüggő is: egy társadalmi találkozás etnikai karaktere a helyzet esetlegességétől függ, másszóval nem abszolút.

Az ebben a fejezetben tárgyalt tanulmányok az etnicitás társadalomszervezeti, illetve politikai aspektusaira, a csoportok érdekeinek szervezésében – gyakran a csoportok közötti versenyhelyzetben – betöltött szerepére koncentráltak. A következő fejezetekben rátérek arra, hogy az etnicitás antropológiai tanulmányozása hogyan ágazott szét különböző irányokba, és ma miért fordít nagyobb figyelmet az etnicitás identitás-aspektusára, az ideológiára, az etnicitás történelmi felbukkanására, a történelem etnikai konstrukciójára és a hatalmi viszonyokra.

#### Ajánlott irodalom

Fenton, Steve (1999) *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan. A szociológus felülnézetből és komparatív eszközökkel láttatja az etnicitás napjainkban tapasztalt újjáéledését. Az áttekinthető analízist számos empirikus példa egészíti ki.

Jenkins, Richard (1997): *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage. Egyike azon kevés helytálló kísérleteknek, amely továbbfejleszti Barth etnicitásértelmezését. Főként európai példákkal.

#### 4. fejezet: Etnikai identitás és ideológia

(Fordította Plájás Ildikó Zonga)

„Ha meg akarjuk érteni (...) »az etnicitás általános jellemzőit, akkor, úgy gondolom, a konvencionális szociológia távlatait ki kell egészítenünk azzal, hogy nagyobb figyelmet szentelünk az etnikai identitás természetének.»

A. L. Epstein (1978: 5)

Az utóbbi két fejezetben elsősorban behaviorista megközelítésből vizsgáltuk az etnicitás különböző aspektusait. A társadalmi befogadás és kirekesztés folyamatait az interakciók és a társadalmi integráció viszonylatában írtuk le. Egy ilyen nézőpont lehetővé teszi az etnicitás szimbolikus dimenziójának – az etnikai identitásnak – a vizsgálatát is, mégis általában úgy tekintenek rá, mint a társadalmi folyamatok, az egyéni haszonelvűség vagy a társadalmi funkciók kísérőjelenségére, vagy éppen következményére. Ebben a fejezetben azt vizsgáljuk meg, hogyan válhat alapvető jelentőségűvé az egyén számára az etnicitás; hogyan teremtik meg és tartják fenn az etnikai kategóriákhoz vagy csoportokhoz való tartozást és lojalitást. Ahhoz, hogy ezzel a témával foglalkozhassunk, meg kell értenünk, az egyének hogyan fogják fel és osztályozzák a társadalmi környezetüket, valamint hogy hogyan használják a múltat a jelen értelmezésében. A közös eredet fogalmi általában döntőek az etnikai identitás szempontjából, emiatt lesznek fontosak a történelem különböző interpretációi az ideológiák számára, amelyek igazolják, megerősítik és fenntartják az egyes etnikai identitásokat.

Azokat a megközelítéseket, melyek az etnicitást az identitás nézőpontjából vizsgálták, hosszú ideig szkeptikusan fogadta a szociálanropológia (s talán kevesebb szépszissel az amerikai kulturális antropológia; I. Romanucci-Ross és DeVos, 1995). A szociálanropológia személyközi folyamatokkal foglalkozik, míg az identitásra konvencionálisan úgy tekintenek, mint ami az egyén bensőjével függ össze – a személyes identitás kutatását az antropológusok ennek köszönhetően hosszú ideig elhanyagolták. Mindazonáltal az elmúlt években számottevő előrelépés történt az identitás szociálanropológiai vizsgálatában. Kimutatták, hogy a konvencionálisan állandónak, belsőnek és magánjellegűnek tekintett személyiség bizonyos aspektusait eredményesen lehet kutatni, ha úgy tekintünk rájuk, mint a társadalmi folyamatok szimbolikus dimenziójára. Más szavakkal, amit korábban privátnak és rögzítettnek gondoltak, ma mindinkább nyilvánosnak és alakíthatónak tartják. Az érzelmek kultúraközi vizsgálatában azzal érveltek, hogy az érzelmek messze nem egyéni, hanem társadalmilag konstruáltak. (Rosaldo, 1984; Howell – Willis, 1989) Hasonlóan, az etnicitás kutatásai bebizonyították, hogy létezik kapcsolat a társadalmi folyamatok és a személyes identitás között (pl. Epstein, 1978; 1992; A. P. Cohen, 1994; Jenkins, 1997).

Az antropológiai diskurzusban az identitás önmagunkkal való azonosságot, ugyanakkor másoktól való különbözőséget jelent. Jean-Marie Benoist szavaival, „az identitás vizsgálata a leválasztott egyediség és a globalizáló egység között kénytelen mozogni” (Benoist, 1977: 15). Amikor a szociálanropológiában identitásról beszélünk, a társadalmi identitásra gondolunk, és nem az egyén lelki mélységeire. A. P. Cohen öntudatról szóló varázslatos és provokatív könyvében (A. P. Cohen, 1994) ennek szükségességét fejtegeti. [18] Mindazonáltal bármely identitás vizsgálatát érdemes a társadalmi kapcsolatok és társadalmi szerveződések feltárásával kezdeni.

Ha meg akarjuk érteni az etnikai identitást, nem feltételezhetjük a priori módon, hogy ezek az etnikai kategóriák bizonyos funkciói folytán léteznek. Vagyis ahhoz, hogy megbírkózhassunk az etnikai identitás kérdésével, meg kell próbálnunk megérteni, mi van az etnikai osztályozás és a konkrét kategóriákban kifejezett hovatartozás háttérében, amelyet a résztvevők elfogadnak.

### A társadalmi univerzum rendje

Durkheim és Mauss *Az osztályozás néhány elemi formája* című munkájának megjelenése óta (1964 [1903]) az osztályozás az antropológia egyik központi problémája lett. Claude Lévi-Strauss (1962), Mary Douglas (1966; 1970), Gregory Bateson (1972) és még sokan mások bebizonyították, hogy az emberek osztályozó lények, akik szimbolikus és társadalmi értelemben úgy teremtenek rendet, hogy különbséget tesznek a fajták, osztályok vagy jelenségek között. Az osztályozás egyfajta bennszülött-elmélet, amely által a tapasztalt világ végtelen komplexitása véges számú kategóriára szűkíthető. A társadalmi osztályozás ugyanakkor hatalmi egyenlőtlenségeket is kifejez.

Valamennyi társadalom osztályozási formái szükségszerűen összekapcsolódnak az adott társadalom szerveződésével és a benne élők életmódjával. Így például a nuereknek [19] több mint tizenöt szavuk van a szarvasmarha különböző színárnyalataira (Evans-Pritchard, 1940), egyes inuit [20] közösségek pedig huszonnégy szót ismernek a hó különböző fajtáira. A növények és állatok osztályozása tehát nem objektív, sokkal inkább társadalmi konstrukció. Így, míg az európaiak a kazuárt [21] a madarak osztályába sorolják, az új-guineai karamok nem. Számukra azért nem lehet madár, mert a madarak repülnek, a kazuár viszont nem repül. A denevért ezzel szemben madárnak tekintik (Bulmer, 1967).

Az etnikai osztályozás úgyszintén társadalmi és kulturális termék, amely az osztályozó elvárásaihoz igazodik. A társadalmi világ rendszerezését, valamint a releváns másság kategóriáit magába foglaló standardizált kognitív térképek létrehozását szolgálja.

Epstein és kollégái korai Copperbelt-kutatásait tekintjük kiindulópontnak (1978), akik arra kérdezték rá, hogyan lehetséges, hogy a nagyobb városokban jelen levő több száz etnikai kategóriát a Copper beltben a társadalmi osztályozás révén egy maroknyi csoportra redukálhatták. A különböző „törzsekhez” tartozó embereket átfogóbb kategóriákba zsúfolták. Ennek az az oka, hogy az etnikus taxonómiák a megélt társadalmi távolságok növekedésével egyre elnagyoltabbak lesznek. Ezért Európában gyakran úgy gondolkodnak az „afrikaiakról” vagy az „észak-amerikai indiánokról” mint etnikai kategóriákról, habár ezen „csoportok” mindegyike több száz kizárólagos etnikai kategóriát foglal magába. Világos, hogy nem volna célszerű (a legtöbb esetben egyenesen lehetetlen lenne) a különböző emberi kategóriák között százával húzni az éles határvonalakat: az egyes emberek általában csak a társadalmilag releváns helyzetekben határolják el magukat (l. a 2. fejezetet).

Így tehát az etnikai osztályozásra úgy tekinthetünk, mint a társadalmi univerzumban való rendteremtés praktikus módjára. A fajelmélet, amely a viktoriánus korban népszerű területe volt a fizikai antropológiának, arra törekedett, hogy az emberiséget négy kizárólagos „fajba” sorolja. Visszamenőleg úgy tekinthetünk erre, mint az emberiség kategorizálásának egyszerű és fontos kísérletére. Hasonló módon (viszont kevésbé káros hatással) sorolták a Copperbelt városlakói szomszédait néhány standardizált kategóriába.

Nagy-Britanniában a „nyugat-indiai” etnikai kategóriáját évtizedeken keresztül egy tucat különböző szigetről és területről bevándorolt csoportra alkalmazták: a guyanaiakat, trinidadiakat, jamaikaiakat, barbadosiakat és az „apró-szigetek” lakóit is ugyanide sorolták, bár ők magukat különböző csoportok tagjainak tekintették. Végül a brit „nyugat-indiai” askriptív kategóriája saját identitásuk integrált részévé válhat: elkezdhetik nyugat-indiainak tekinteni magukat, jóllehet ez a megjelölés kevésbé volna releváns a származási országukban. Hasonló változások végpontjaként ugyanezek az emberek akár afrikai származású fekete bőrű britekként is osztályozhatják magukat (l. Gilroy, 1987). Szélsőséges esetekben, még olyan askriptív kategóriát is alkalmazhat a domináns csoport a különböző emberekre, mint a „bevándorló” kategóriája – ami Chilétől Vietnámgig igen különböző kulturális háttérrel rendelkező embereket moshat egybe.

A nemzetekhez való lojalitás létrehozása is hasonló logikát követ. A nemzetállamokban a nacionalista ideológia alapján arra tanították az embereket, hogy elsősorban nem párizsiak, szavojaiak, languedociak vagy akár honnan is valók, hanem mindenekelőtt franciák (Weber, 1976). Ha az efféle ideológiai nyomás sikeres, ezáltal egy közösség határai sok esetben kitágulnak.

Túl azon az általános megállapításon, hogy a társadalmi identitások relacionálisak, ezek a példák azt is sugallják, hogy szoros kapcsolat van az identitások és a társadalmi körülmények között. Ahogy a társadalom megváltozik, az identitások is megváltozhatnak, ami nyilván azért történhet meg, mert a társadalmi identitások nem annyira „belülről jövők”, magántermészetűek és állandóak, mint amennyire ezt a közbeszédben tételezik. A társadalmi osztályozás rendszere, a befogadás és kirekesztés elvei teremtik meg a rend képzetét, amelynek jellege a tágabb társadalmi rendszer számos aspektusától függ.

Anomáliák

Valamennyi társadalmi közösség vagy identitás kirekesztő abban az értelemben, hogy nem mindenki vehet részt benne. A csoportok és közösségek mindig a másikkal való viszonyukban konstituálódnak. Egy közös európai identitás például – a társadalmi helyzet függvényében – önmagát a muszlimokkal, a Közel-Kelettel vagy az észak-amerikai identitásokkal szemben határozza meg.

Amint a 2. és 3. fejezetekben is láhattuk, az etnikai csoportok határai viszonylagosak, és jelentésük helyzetfüggően változik. Vannak helyzetek, amikor az etnicitás viszonylag lényegtelen, és vannak olyan helyzetek, amelyek a befogadás és kirekesztés döntő mechanizmusait és viselkedésmintáit hozzák létre. Léteznek ugyanakkor olyan kontextusok, amelyekben nehéz volna egy határozott identitást tulajdonítani az egyénnek. Hogyha az édesapád krí indián és az édesanyád kanadai frankofón, vagy fordítva, akkor mi vagy te? Milyen vallású lesz egy indiai muszlim és egy hindu közös gyermeke? A társadalmi osztály vagy a nem hogyan befolyásolja majd a választást? Sok ember van Victor Turner (1967) híres kifejezésével „köztes és átmeneti állapotban” („betwixt and between”), ami az etnikai osztályozás szembeállításon alapuló rendjét összezavarhatja. Mary Douglast (1966) követve azt ajánlom, hogy ezeket az eseteket etnikai anomáliáknak nevezzük. Úgy tekinthetjük őket, mint a szituációtól és/vagy tágabb kontextustól függő „sem-sem” vagy „is-is” eseteket.

Tipikus „anomáliás” etnikai kategóriát képeznek az európai másod- és harmadgenerációs bevándorlók, illetve a bevándorlók gyerekei és leszármazottaik. Úgy tekinthetnek magukra – és mások is úgy tekinthetnek rájuk –, mint szüleik etnikai csoportjának tagjai; viszont szemlélhetik úgy is magukat, mint akik már alkalmazkodtak a többségi kultúrához. Gyakran kétnyelvűek: az anyanyelvüket és a befogadó ország nemzeti nyelvét egyaránt beszélik. Egyesek közülük kettős állampolgársággal rendelkeznek, és sokan tapasztalják meg, hogy a különböző lojalitásaik egymásnak ellentmondanak. Néha individualitást és független gondolkodást várnak el tőlük, máskor engedelmességet és lojalitást. Tipikus, ahogyan a norvégiai pakisztán bevándorlók gyerekei azt állítják, hogy tulajdonképpen sem Norvégiában, sem Pakisztánban nem érzik otthon magukat (l. Barth, 1994). Tekintve, hogy ezek a csoportok állandóan kisebbségben vannak, két lehetséges kiút van a helyzetből: a domináns csoportba való asszimiláció vagy az etnikai inkorporáció. Az előbbi feltételezi, hogy a domináns csoport befogad új tagokat (ami nem mindig igaz). A második lehetőségnek két változata képzelhető el: az anomáliás csoport kiterjed, és egy új etnikai kategóriaként nyilvánul meg; vagy a tagjai továbbra is lojálisak maradnak a nagyszülők etnikai kategóriájához, bár tudatában vannak kulturális másságuknak.

Az első esetre a „fekete brit” etnikai kategória kialakulása lehet példa. A fekete britek nem afrikaiak, és nem karibok, még ha elődeik afrikaiak vagy karibok voltak is. Nincs más országuk, mint Nagy-Britannia, és nincs más beszélt nyelvük, mint az, amelyet a nyelvészek fekete brit angolnak neveznek. Vannak klubjaik, informális egyesületeik, és gyakran szolidaritástudatuk is, ezért etnikai kategóriának tekinthetők.

A másik lehetőség, amikor ragaszkodnak ahhoz, hogy valaki akkor is X marad, ha átvette Y bizonyos szokásait. Ilyen módon Nagy-Britanniában az indiai származású népesség jelentős részének sikerült indo-brit identitásokat kialakítani és fenntartani, bár számottevő kulturális variációk és jelentős változások vannak a csoporton belül. Egyes szubkontinentális származású brit állampolgárok sok szempontból alkalmazkodtak a brit életmódhoz, míg mások megpróbálnak ragaszkodni a hagyományokhoz, és új, flexibilis, közvetítő vagy innovatív identifikációs formákat alakítanak ki (Rushdie, 1991: 1. fejezet; Baumann, 1996; Werbner, 1997).<sup>[22]</sup> Ez nem lehetett nehezebb, mint fenntartani a rendezett körülmények

között problémamentes angol identitást, annak ellenére, hogy jelentősek a kulturális variációk azon népek kategóriáján belül is, amelyek tagjai angolként határozzák meg magukat, ugyanakkor mások is annak tekintik őket (l. a 7. fejezetet is).

Az itt leírt etnikai anomália esetében a problémák elsősorban a határvédelem kapcsolatban merülnek fel. Ha valaki egyszerre tagja két csoportnak, melyeket részben a kölcsönös ellentét révén határoznak meg, akkor elkerülhetetlenek lesznek a bonyolult helyzetek. Ha a korábbiakban tárgyalt kultúrához és identitáshoz nyúlunk vissza, azzal érvelhetünk, hogy ez nem feltétlenül azért történik, mert a „kultúrák” összeférhetetlenek volnának, hanem mert az etnikai ideológiák tartják őket összeférhetetlennek. Olyan társadalmi környezetben, ahol jól értelmezett etnikai identitást várnak el az emberektől, pszichológiailag és szociálisan is nehéz lehet egyszerre „megülni két lovat”.

A „vegyes” párok leszármazottai egy másfajta etnikai anomáliát képeznek, habár identitásproblémáik hasonlíthatnak a bevándorlók gyerekeinek vagy unokáinak a gondjaihoz. A gyarmati Haitiben egy különösen részletes osztályozási rendszer fejlődött ki a sokféle „fajhoz” tartozó ember megkülönböztetése céljából. Egy 127 részben „fehér” és egy részben „fekete” egyént sang-mélé-ként (kevertvérüként) határoznak meg. Más társadalmakban az emberek nem hajlanak annyira a tudományos magyarázat felé, és a megkülönböztetések elnagyoltabbak.

Egyes társadalmakban a „keverték” nagyobb számban vannak. Néha külön megjelöléseket hoznak létre számukra, mint például egyes dél-kelet ázsiai társadalomban az „eurázsiai” megnevezést, vagy a színesbőrűt (gen de colour) a korábbi francia cukor-gyarmatokon. Ezek adott esetben megkülönböztetett etnikai kategóriákká lesznek, és az etnikai összeolvadás felé tartanak. Mauritiusban a színesbőrűek vagy gens de couleur-ök a munkaelosztás szempontjából hagyományosan megkülönböztetett helyet foglaltak el (fehérgalléros és középvezetői munkákat végeztek); saját klubokkal, informális egyesületekkel rendelkeztek, ezért etnikai kategóriának tekinthetőek. Egyesek közülük arra hivatkoznak, hogy ők az egyedüli igazi mauritiusiak, mivel ők az egyetlen olyan csoport, aki a mauritiusi földben gyökerezik – az egyetlen, amely nem bevándorló. Stabil kevert/vegyes etnikai kategóriák máshol is kialakultak. Dél- és Közép-Amerika egyes társadalmában például a „kevert-fajúnak” tekintett népek, elsősorban a meszticek, fokozatosan váltak állandó etnikai kategóriává. Többé-kevésbé világos határokkal rendelkeztek, külső szimbólumokkal kommunikálták kulturális másságukat és az endogámia szabályait. Más társadalmakban, mint például a brazil urbánus közegben, a színes bőr kontinuitást reprezentál, melynek nincsenek világos határai vagy egyesített csoportosulásai; nem fejez ki etnicitást.

Az etnikai anomáliákat gyakran összemoszák a csoportok egyikével, általában a rangsor legalacsonyabb státusában levővel. Ez történt Észak-Amerika „mulattjaival”, akiket feketeként határoznak meg. Mások kényelmetlen „köztes és átmeneti állapotban” találhatják magukat, mint például a trinidadai douglák. A dougla bihari szó, amely fattyút jelent, és olyan trinidadiakra vonatkozik, akiknek egyik szülője indiai, a másik pedig afrikai. Nem szükséges hangsúlyoznunk, milyen komoly identitásproblémákkal küzdhetnek ezek az emberek egy olyan társadalomban, amelyben a fő osztályozó elv az afrikaiak és indiaiak ellentétére épül.

A modern nemzetállamokban társadalmi szempontból lehet szükséges az etnikai határok egyértelmű körvonalazása. Különösen olyan helyzetekben, amikor bizonyos etnikai csoportoknak rendkívüli jogokat adományoznak, létrehozzák az etnicitás „objektív” meghatározásait.

Norvégiában akkor tekintheti magát valaki száminak, és akkor élvezhet ilyen alapon politikai jogokat, ha legalább egyik nagyszülője első nyelvként a számi nyelvet használta. A zsidó ideológiában bárki, akinek zsidó az édesanyja, jogosan tekintheti magát zsidónak. Roosens (1989) fejti ki, hogy a kanadai törvénykezésben az indián identitás kritériumai a közelmúlt történelmében több ponton is megváltoztak. Az indiánok számára nemrégiben bevezetett különleges jogok és az erőteljes indián érdekcsoportok megjelenése szükségessé tette a befogadás és kirekesztés világos kritériumainak a meghatározását. Miközben a norvég állam nyelvi szempontok alapján határozza meg a számi entitást, a kanadai állam egy 1951-ben elfogadott törvény értelmében pseudo-biológiai kritériumról döntött, miszerint ha valakinek az apja indián volt, akkor jogában áll indiánnak tekinteni magát. Genetikai terminusokban önkényes ez a megkülönböztetés; a kultúra terminusaiban valószínűleg még inkább az, és, mint ez a példa is érdekesen jelzi, a biológia és a „rassz” is kulturálisan konstituált. Az ameddig az ellentétekre épülő etnikai identitás és elhatárolt identitások papíron (és a bennszülött-elméletekben is, a nemzeti statisztikákat is beleértve) rendezetteknek tűnnek, a valóságban a probléma ennél sokkal bonyolultabb és komolyabb.

### Vállalkozók

Vajon az emberek saját identitásukat akkor hozzák létre, miután minden elhangzott és elvégeztetett, vagy inkább társadalmi énjük által, tudattalanul fejezik ki társadalmuk aspektusait? Másképp feltéve a kérdést: az antropológiának az volna-e a feladata, hogy a képviselőnek és a társadalmi identitás önkényes, választott és stratégiai aspektusait hangsúlyozza, vagy inkább azokra az elvárásokra kellene rávilágítania, amelyek az egyént a kultúra és a társadalom termékévé teszik. Nincs határozott válasz ezekre a kérdésekre, de a perspektíva kiválasztása fontos különbségeket eredményezhet a vizsgálatok eredményeiben. Amikor a douglákat, a másodgenerációs bevándorlókat és az indiai kaszon kívülieket anomáliáknak neveztem, társadalmi konstruktumoknak tekintetem őket. A létező, előregyártott, osztályozó kategóriák elsőbbséget élveznek, ezért lesznek olyan anomáliák, amelyeket nehezen lehet megváltoztatni. Ebben az értelemben a barthiánus elképzelés, miszerint az etnicitás egy kölcsönösen kirekesztő önmeghatározásra épülő rendszer, némiképp módosításra szorul: a mások által nekünk tulajdonított vonások úgyszintén hozzájárulhatnak az etnicitás létrejöttéhez. Az emberek sok esetben rákényszerülnek, hogy akkor is felvállaljanak egy etnikai identitást, ha ezt nem szívesen teszik (I. Lock, 1990).

Az „anomáliás” etnikai kategóriák aktor-központú vizsgálata egészen más következtetésekhez vezet. Amiként kimutatható, hogy az elismert kategóriákon kívül eső egyéneket a „rendszer” anomáliaként, egyes esetekben morálisan gyanús kívülállóként határozza meg, olykor ők is a maguk javára tudják fordítani a többértelmű helyzeteket (Paine, 1971). Egy mauritiusi barátom, aki egyrésztől tamil származású, másrésztől színesbőrű (gen de couleur), és akinek katolikus a családneve és tamil a keresztnéve, bizonyos helyzetekben a következő módon használja ki ezt a kétértelműséget: amikor tamilokkal vagy hindukkal kereskedik, a tamil származását hangsúlyozza, amikor viszont katolikusokkal üzletel, akkor a kreol vonatkozásait kommunikálja túl.

Hogy valaki az ilyen típusú kusza etnikai kategóriákat anomáliának vagy vállalkozó-kategóriának tekinti, részben elméleti szempont kérdése, részben az empirikus kontextustól függ. Egyes társadalmakban az egyéneknek többé-kevésbé nehéz vagy éppen előnyös lehet adott helyzetben „átmenetinek és köztesnek” lenni. És nem feltételezhetjük a priori módon, hogy a bizonytalan etnikai identitások gyökértelenséget és kultúra nélküliséget jelentenek, ennél fogva elviselhetetlenek. Ebben valószínűleg az angol bennszülött-elmélet fejeződik ki:

mielőtt feltételeznénk, hogy ezek az emberek alapértelmezés szerint boldogtalanok, illene belenézünk konkrét élethelyzeteikbe.

E ponton a társadalmak kétségtelenül különböznek. Egyes társadalmakban az identitások nagyobb mértékben választhatók, mint másokban. Ebben a kontextusban Ernest Gellner (1991) vezette be a „krumpli alapelvének” nevezett fogalmat: az erőteljes territoriális identitásra és a „meggyökerezettség” érzésére utal vele, amely szerinte a parasztok körében széles körben elterjedt identitásforma. Az ilyen társadalmakban korlátozott a társadalmi mobilitás és az emberek adott helyhez, rokonsági hálózatokhoz és munkaadói-munkavállalói viszonyhoz kötöttek. Gellner az efféle identitást az ipari társadalmakra jellemző sokkal képlékenyebb identitásokkal állítja ellentétbe, ahol jelentős a társadalmi mobilitás, és az egyének választása fontos értéket képvisel. Ez az ellentét azonban túlságosan leegyszerűsítene a helyzetet. Mindazonáltal fontos megjegyeznünk, hogy az etnikai identitások rugalmassága igencsak változó lehet.

Analóg és digitális: mi és ők

Az etnikai kategorizálást vizsgálhatjuk úgy, mint a rendteremtésre és a különböző „fajtájú” emberek zavarbaejtő zürzavarának megértésére tett kísérletet. Mint az imént láttuk, ez a fajta térkép azért okoz sajátos problémákat, mivel magánál sokkal komplexebb valóságot kíván leírni. Ezért mind a bennszülöttek, mind az antropológusok paradoxonokba és ellentmondásokba ütköznek, amikor elvont etnikai taxonómiát próbálnak meg következetesen alkalmazni.

A 2. fejezetben a copperbelti és mauritiusi etnicitás tárgyalásakor rámutattam arra, hogy az emberek nem csupán az identitás versus különbség tengelye mentén osztályoznak másokat (az alapvető mi-ők mechanizmus), hanem a tapasztalt különbségek mértéke szerint is. Egy kenyai kamba, a kikujut vagy más bantu nyelvet beszélő népeket közelebbinek észleli, mint a luót vagy más nilusi nyelveket beszélő népeket. Egy svéd egy dán közelebbinek tekint, mint egy németet, aki a maga során közelebbi lesz, mint egy magyar. A tapasztalt társadalmi távolságok Bogardus-skálája lehet segítségünkre az ilyen típusú különbségek feltérképezésében, ugyanakkor fontos megjegyeznünk, hogy az aktuális viselkedésmódok nem felelnek meg feltétlenül azoknak az elvárásoknak, melyeket az interjúk nyomán támaszthatunk.

Egy összetett multietnikus környezetben az aktorok a viselkedés különböző standardizált formáit alakítják ki a különböző kategóriájú másokkal szemben. Egyeseket „majdnem mi”-ként észlelnek; másokat viszont „tőlünk teljesen különböző”-nek. Amikor a befogadás-kizárás elvei tekintettel vannak a különbség fokozataira, analóg elvekkkel van dolgunk. Ezek nem vezetnek egyértelmű, éles határokhoz. Amikor ezzel ellentétben az osztályozó rendszer egyértelműen a befogadás/kirekesztés alapján operál, ahol is minden kívülállót viszonylagosan „többé-kevésbé ugyanolyan”-nak tekintenek, az osztályozást digitálisnak nevezhetjük.

A létüket valamiféle etnikai ideológiával alátámasztó közösségek a közösség különböző aspektusainak megnyilvánulásai. A csoportszolidaritásnak két módját különböztethetjük meg: amelyeket Sartre-t (1943) követve miségnek, illetve magunkságnak nevezhetünk. [23] A magunkság értelmében az emberek elsősorban a másokhoz való viszonyuk, vagyis a verseny, gyűlölködés, szimbiózis vagy a sztereotípiák és határszimbólumok kontrasztív használata

révén lesznek lojálisak és társadalmilag integráltak. Másrészt, a miség azt is tartalmazza, hogy az együvé tartozást a csoporton belüli közös tevékenységek révén éljük meg.

Bár az etnicitás, relacionális lévén, definíció szerint a magunkság jelensége, az etnikai kategóriának vagy csoportnak, hogy életképes legyen, ezen túlmenően tartalmaznia kell a miség valamelyik elemét is – a közös nyelvet vagy vallást, a munkaelosztásból származó egymásrautaltságot vagy a közös eredet eszméjét.

Gyakran megfigyelhető, hogy a feltételezett kulturális különbségek felnagyítva sztereotípiák kialakulásához, csoportközi versengéshez és a kontrasztok és dichotómiák logikája mentén etnikai konfliktusokhoz vezetnek. Ugyanakkor viszont a csoportközi hasonlóságok is fenyegetőleg hathatnak. Egy igen eredeti cikkben Simon Harrison (1999) rámutat arra, hogy egy adott csoporthoz rendelt kulturális gyakorlat és fogalmak miként válhatnak szűkös erőforrássá – sőt egyenesen elidegeníthetetlen tulajdonná (Weiner, 1992), amelyet nem lehet áruba bocsátani, eladni vagy elcserélni. Meglátása szerint minden szimbolikus gyakorlatot „le lehet másolni a tulajdonosok beleegyezésével és együttműködésével vagy anélkül” (Harrison, 1999: 241). Több példát is hoz erre – ír kereskedőkről, akik az ausztráliai aborigén műalkotások „szerzői jogait” birtokolják, és az új-zélandi fehér farmerekről, akik a földhöz való szellemi kötődés eszméjét a maorikhoz hasonlóan alakítják, hogy ideológiailag így indokolják föld-követeléseiket. A maorik jogainak védelmezői protestáltak a „kulturális kölcsönzés” ellen, azzal érvelve, hogy abban egyfajta kulturális elbitorlás történik. Harrison mindebből azt a következtetést vonja le, hogy a közösségek nemcsak azoktól félnek, akik különböznek tőlük, hanem azoktól az „etikailag másoktól [is tartanak], akik hasonlóak vagy hozzájuk túlságosan is hasonlóként identifikálják magukat” (Harrison, 1999: 250).

De térjünk vissza annak elemzéséhez, hogy milyen módon használják az etnikai ideológiák a közös kultúra fogalmait az etnikai identitás meghatározásában és körülhatárolásában.

Az etnikai identitások felbukkanása

Epstein (1978) jegyzi meg, hogy bár az antropológusok által hagyományosan vizsgált közösségek jelentős része gyors társadalmi és kulturális változásokon megy át, az etnicitás – sok elvárással szemben – ennek eredményeképpen mégsem tűnik el, hanem új, sok esetben erőteljesebben és tisztábban artikulálódó formában bukkan fel. Epstein kijelenti: „Mínt hogy az etnicitás oly gyakran felbukkan a társadalmi felfordulásokban és változásokban, melyeket sokszor erőteljes kulturális erózió és a különbözőségekre utaló szokások eltűnése kísér, döntő kérdés, hogy miként tartható fenn az identitás több generáción keresztül” (Epstein, 1978, xiii, a szerző kiemelése).

Az ősi nyelvre, vallásra, rokonsági kapcsolatrendszerre vagy életmódra utaló etnikai szimbolizmus hatása a társadalmi átalakulások periódusaiban megnő. Azokban a pillanatokban, amikor veszélyeztetve érezzük magunkat, az etnikai azonosság biztos fogódzó. Jóllehet több tényező is okozhat fenyegetettség-érzést, e tényezők azonban mindig valamilyen változáshoz kötődnek – legyen az migráció, demográfiai változás, industrializáció vagy másfajta gazdasági változás, vagy éppen egy tágabb politikai rendszerbe való beilleszkedés, illetve ez általi bekebelezés (l. 5. fejezet).

A határfenntartás szembeötlő formái akkor válnak fontossá, amikor a határokat támadás éri. Az etnikai identitás – amely a múlttal való folytonosságnak a megtestesülése – ily módon úgy működhet az egyén számára, mint pszichikai megnyugvás a felfordulás periódusában. Olyan,



mintha azt mondanák az embereknek, hogy bár „minden, ami szilárd, szertefoszlik” (Marx; I. Berman, 1982), az etnikai hovatartozásnak van egy változatlan, stabil magja, amely biztosítja az egyén számára a múlttal való folytonosságot. Ez az önbecsülés és a személyes autenticitás egyik fontos forrása lehet a folyton változó, gyakran hamisnak mondott modern világban. Ha valaki kijelentheti, hogy „van egy kultúrája”, ezzel azt bizonyítja, hogy hűséges az őseihez és a múlthoz. A vallás ebben kisebb-nagyobb mértékben játszhat szerepet. Számos etnikai mozgalom vallásos jellegű, és előtérbe helyezi a vallási azonosság fontosságát, míg más mozgalmak ugyanennyire hatásosak lehetnek vallási komponens nélkül is, mind politikailag, mind az identitás tekintetében.

Az etnikai identitások egyféle metaforikus rokonság megnyilvánulási formáinak tekinthetők. A közös leszármazás fogalmi az etnikai identitások univerzális összetevői lehetnek (Nash, 1988; Yelvington, 1991). A „faj” fogalmi előfordulhatnak ezekben az ideológiákban, noha nem minden esetben. Ugyanakkor az etnikai ideológiák a közös eredetet, mint például a rokonsági leszármazásokat valamely ismert ősig vezetik vissza, még ha a tulajdonképpeni kapcsolódások ismeretlenek is.

Az etnikai kategóriák, amelynek létrejöttét új identitások előzik meg, kétféleképpen alakulhatnak ki. Először is, a már létező identifikációk kiterjesztésével; így például ki lehet jelenteni, hogy minden ajmara (andesi indián kategória) egy adott pre-kolumbiai nép leszármazottja, ezért minden ajmarának lojalisnak kellene lennie az ajmara csoporthoz mint egészhez, nem csupán a kiterjesztett leszármazási ághoz vagy faluhoz. Hasonlóképpen, a norvég etnikai identitás létrehozása során a 19. században tudatosan hangsúlyozták a koraközépkori viking vezérekkel való genealógiai kontinuitást, ez lévén a norvégiai egyediség mellett szóló érv a kulturálisan közelálló svédekkel és dánokkal szemben.

A második lehetőség ennek éppen a fordítottja: a csoport határainak leszűkítése egy feltételezett közös származás mentén. Ezt a folyamatot a szociológusok közismert terminussal „hasadásnak” nevezik. Az ideológia és személyes identitás szintjein ez felszínes genealógiákkal fejezhető ki. Ahelyett, hogy egy csoport eredetét például Ádámra vagy Noéra vezetnék vissza, valamelyikük fiát (vagy egy sokkal későbbi őst – lásd a „tizenkét izraeli törzset”) jelölhetik meg, és így támaszthatják alá a jelen etnikai határok érvényességét.

Az etnikai identitás körvonalazása mindkét esetben megkívánja a múlt újraértelmezését. Az ősök fogalma önmagában is bizonytalan. Ha a közös etnikai identitás a közös ősök eszméjét feltételezi, hány generációt kell visszamennünk, hogy megtaláljuk azt a kiindulópontot, amely a jelen etnikai identitás alapja? Nem létezik objektív válasz erre a kérdésre: a választ mindig a társadalmi kontextus befolyásolja.

Az etnikai identitásnak ez az aspektusa szintén arra utal, hogy nincsen közvetlen megfelelés az ideológia és a társadalmi gyakorlatok között. Annak ellenére, hogy a zsidók etnikai identitásukat a közös származásra hivatkozva igazolják, nyilvánvaló, hogy nem minden zsidónak ugyanaz az őse. A kelet-európai zsidóknak kelet-európai, míg az észak-afrikai zsidóknak észak-afrikai a külsejük. Az endogámia ideológiájának ellenére jelentős volt a környező népeiséggel való tényleges keveredés.

Végül, az örökölt közös eredet kritériuma bármelyik közösségben jelentősen lecsökkenti az etnikai kategóriák lehetséges számát. Tény, hogy az etnicitás társadalmi produktum, nem pedig természeti tényező, mint ahogy az is, hogy az etnikai, illetve a kulturális variációk nem mindig esnek egybe. Ugyanakkor az etnikai identitásoknak, hogy működhessenek,

meggyőzőnek kell tünniük a csoporttagok számára – és legitimnek a nem-csoporttagok előtt. Ha egy londoni punkcsoport azt bizonygatja, hogy egységes kultúrával, mitologikus és a homályos múltban gyökerező eredettel rendelkezik, annak lehetősége, hogy etnikai kategóriává váljanak, mások elismerésén múlik. Hasonlóan, ha valaki azt hangoztatná, hogy az afrikaiak és indiaiak közös eredettel rendelkeznek, tehát egy etnikai csoportnak tekintendők, valószínűleg nem találna követőkre, mert az afrikaiak, illetve az indiaiak nagy része nem értene vele egyet.

Napjainkban az antropológusokat egyre inkább annak a módozatai érdeklik, ahogyan a történelmet és a kulturális szimbólumokat az etnikai identitások és szervezetek létrehozása érdekében manipulálják. Egy hasonló megközelítés feltételezi, hogy az etnikai identitás nagy mértékben tudatosan létrehozható, és a következő néhány példán keresztül azt is meg fogjuk figyelni, hogyan történik ez.

#### Az ősi identitás létrehozása

A huron indiánok mára megbecsült kanadai „törzssé” váltak Québec-ben (Roosens, 1989). Sok más bennszülött népességgel ellentétben a társadalmi köztudattal elfogadtattak egy olyan önreprezentációt, amelyben egy egyedi, ugyanakkor eltűnőben levő kultúrát hordozó népként jelentek meg, amelyet a gyarmatosítók és a kanadai hatóságok az évszázadok során meghurcoltak, lemészároltak, megfosztottak civil és területi jogaiktól. Az etnikai vezető helyzetleírása és a történelmi feljegyzések tényeinek összehasonlítása viszont arra enged következtetni, hogy a kollektív identitás és a politikai kohézió megteremtése érdekében nagyon messze mentek a történelem újraértelmezésében.

A huronokkal foglalkozó történelmi monográfiák azt mutatják, hogy a gyarmatosítókkal való viszonyuk évszázadokon keresztül önkéntes és előnyös volt. Letelepített életformát folytattak, és közvetítő szerepet tölthettek be a francia prémkereskedők és a nomád vadászok között, akik a 16. és korai 17. században szolgáltatták nekik a szörmét. Később rendszeresen kapcsolatban álltak a jezsuita misszionáriusokkal, akik térítési kísérleteinek azonban ellenálltak.

A huronok legfőbb ellenségei az irokézek voltak. A 17. század derekán az irokézek addig nem tapasztalt intenzitással kezdték támadni a huron falvakat, és a túlélőket szétszórták. A legtöbbjük asszimilálódott az irokéz közösségekbe, mások pedig Québecbe menekültek. Ebben a periódusban tűnt el a hagyományos huron kultúra és nyelv. Később a franciákkal való együttműködés révén jutottak olyan vadászterülethez, amelyhez nem volt ősi joguk.

A huronok népszerű történelemfelfogása több pontban eltér ettől a változattól. Ezt Max Gros-Luis törzsfőnök egyik könyvében, a *Le premier des Hurons*-ban [24] (1981; Roosens hivatkozik rá, 1989) mutatja be. A könyv nem ismeri el, hogy lettek volna hagyományos ellenségeskedések a különböző indián-törzsek között, különösen a huronok és az irokézek között. Továbbá azt állítja, hogy ha mégis előfordultak ilyen ellenségeskedések, arra a gyarmatosítók bujtották fel őket. Roosens szerint a könyv „egyfajta pánindian kultúra” képét nyújtja, amely „minden indiánt egyesít a kívülállókkal, de elsősorban a fehérekkel szemben”. A Gros-Luis által felélesztett és megjelenített „kultúra” olyan elemekből áll össze, amelyek megfelelnek az euro-kanadai társadalomban széles körben elterjedt pozitív indián-sztereotípiáknak. Az indiánok eszerint a kép szerint természetközeli életet élnek, a növények és az állatok iránti tisztelet és spontán vendégszeretet jellemzi őket, nagyon őszinték, megvesztegethetetlenek és tisztességesek; toleránsak és mérsékeltlen illedelmesek, valamint

elfogulatlanul tisztelik az idegen kultúrákat. Magyarán, az „indián kultúra” ezen ábrázolás alapján több tekintetben is felsőbbrendű a „fehérek kultúrájánál”.

Roosens eléggé könyörtelen következtetése az, hogy az „indián kultúra” egy találmány, amely bár politikailag hatásos lehet, „enyhén szólva” elfogult. A huronok úgy érték el a jelenkori pozíciójukat – mondja –, hogy szándékosan hoztak létre egy etnikai ellenkultúrát, beleépítve a saját történelem-interpretációjukat, valamint az ősi kultúra bemutatását, amelyet nagyon leleményesnek értékelhetünk. Roosens így foglalja össze:

Amikor összehasonlítottam ennek az újhuron kultúrának a jellemzőit a történelmi forrásokban leírt kultúrával, kiderült, hogy a modern jellemzők mindegyike, mondhatni kivétel nélkül, „hamisítvány” volt: a népi kézművesség termékei, a hajviselet, a mokasszin, [25] az „indián” ünnepi viselet, a kenu, a fazekasság, a nyelv, a zene (Roosens, 1989: 47).

### Történelem és ideológia

Nemcsak az etnikai kisebbségek – például a huronok – történelemértelmezése szelektív. A modern Európa nemzetállamaival foglalkozó történészek sokat fáradoztak annak bizonyításán, hogy az ő nemzetük tényleg nagyon régi, bár legtöbbjük csak a 19. században hozták létre (Anderson, 1991 [1983]). Ez a modernitás egyik jellemvonása lehet. Gros-Louis törzsfő huronokról írott könyvében ténylegesen tárgyá alakítja az „indián kultúrát”, melyet kívülről szemlél mint olyan entitást, amely attól függetlenül létezik, hogy a huronok részt vesznek-e bármilyen tevékenységben. Amikor a kultúrát ily módon tárgyiasítják, egyben manipulálhatóvá is teszik. A huronok közül egyesek az elmúlt években indián neveket vettek fel, és annak öntudatos kommunikálásaként, hogy nekik „van kultúrájuk”, indián viseletet kezdtek hordani. Ez a fajta személyes identitáspolitikai is jellemző a modern társadalmakra.

A vélt ősiség és a múlt folytonosságának vélelme a politikai legitimitáció fontos forrása lehet. Ezzel párhuzamosan az egyén saját történelmi tapasztalata (akár gyártott, akár nem) szintén fontos lehet az etnikai identitás megformálásában. A genealógiák, akár személyesek, akár kollektívek, – politikai és egyéb okokból – mindig szelektíven íródnak. Az eredetüket kutató fehér észak-amerikaiak közül sokan angol nemeseket találtak az őseik között. Azt, hogy a családfájuk prostituáltakat vagy kétkezi munkásokat is tartalmazhat, valószínűleg elhallgatták. Hasonlóképpen, a huronok vagy más indián csoportok Észak-Amerikában elhallgatták azt, hogy az elődeik közül sokan tulajdonképpen európaiak vagy hogy hosszú ideig igen népszerűek voltak körükben a vegyes házasságok.

Az ehhez hasonló helyzetekben sok antropológus, illetve történelemtudós között kerülne kenyértörésre a dolog a genealógiakutatás terén. Míg sok történész azt próbálja megtudni, hogy mi is történt valójában – egyesek még a „kitalált” és „igazi” hagyomány között is különbséget tesznek (Hobsbawn, 1983; I. 5. fejezet) – a legtöbb antropológus leginkább arra igyekszik rámutatni, hogyan használhatók fel a konkrét történelmi beszámolók eszközként a kortárs identitások és politikák megképzésében. Az antropológusok azt hangsúlyozzák, hogy a történelem nem a múlt terméke, hanem inkább a jelen elvárásaira adott válasz. Ezért a történelem tárgyalása itt nem a múltra fog vonatkozni, hanem a jelenre. A következő fejezetben a múlt jelenségét is meg fogom vizsgálni.

A rekonstruált történelem egyik csak részben sikeres példája a mauritiusi muszlimoké (Eriksen, 1988; 1990). A mauritiusi lakosság körülbelül 17 százalékát képező muszlimok kivétel nélkül a 18-19. században Brit-Indiából érkezett szerződéses munkások és kereskedők

leszármazottai. Bihári, szindhi és gudzsarati nyelveken beszéltek; kevesen közülük tudtak urduul. Az 1972-es népszámláláskor látszólag minden muszlim azt állította, hogy az ősi nyelve valamelyik indiai nyelv volt. (Az urdu, előkelő nyelv lévén, túlreprezentált volt.) Tíz év múlva a következő népszámláláskor azonban a muszlimok több mint fele azt nyilatkozta, hogy az arab volt az ősi nyelve. Az 1970-es években erőteljes pánarab mozgalmak jelentek meg, és az 1974-es olajválság egyértelművé tette, hogy az arabok jelentős erőt képviselnek a világpolitikában. Előkelőbb lett tehát e mozgalom részesének lenni, mintsem Pakisztánban vagy Indiában keresni a gyökereket. Következésképp a mauritiusi muszlimok újrafogalmazták ősi kultúrájukat. Port Luisben, a fővárosban a muszlim asszonyok kezdtek fátylat, a férfiak pedig hosszú fehér köntöst viselni, és szakállat növesztettek. Szó szerint megpróbálták az indiai munkások leszármazottai helyett az arabok leszármazottaivá válni. Az arab kultúrához fordulás azonban nem lett általános gyakorlat a mauritiusiak körében, sokan hangsúlyozták, hogy a muszlimok is legalább annyira indiaiak, mint a hinduk. Másként fogalmazva, az új identitás vitatottá vált. Az 1980-as években az arab kultúra reneszánsza alábbhagyott kissé Mauritiuson, mégis szükséges megjegyezni, hogy, bár az Öböl-háború idején Mauritius és Pakisztán is a szövetségesek oldalán állt, a mauritiusi muszlimok közül sokan Irakot támogatták.

Ez a két példa, ti. a huronoké és a mauritiusi muszlimoké, bár az etnikai csoportok paródiájának tűnik, mégis sokkal jellemzőbb eset, mint ahogy első pillantásra látszik. A múlt interpretációja minden etnikai identitás esetében fontos, ezért ezen interpretációk és az „objektív történelem” közti kapcsolat szükségszerű felülvizsgálatra szorul. Amint Lévi-Strauss állította a mítoszok és a történelem összehasonlításában (Lévi-Strauss, 1962: 8. fejezet), a történelmi adatok csupán pillanatnyi töredékeit örökítik meg az adott időintervallumban történt nagyszámú eseményeknek, ennél fogva szükségképpen maguk után vonják az értelmezés és a szelekció eljárását. A történetírásnak mindig van egy kreativitási eleme (Lowenthal, 1985), az identitásnak ugyanakkor egy fontos szubjektív identifikációs eleme is.

Mínt hogy az etnicitást nem valamiféle „objektív kultúra” alakítja, érthető, hogy az etnikai identitás a kulturális változás ellenére is fenntartható. Ugyanakkor egy ilyen identitás fennmaradása paradoxonnak tűnhet, hiszen az etnikai ideológiák éppen a kulturális tartalom folytonosságát hangsúlyozzák, amikor fennmaradást és csoportkohéziót kívánják igazolni. Leach (1954) a kacsin politikáról szóló tanulmányában teszi azt a fontos megjegyzést, hogy soha sincs tökéletes megfelelés az ideológia és a társadalmi gyakorlat között. Rámutat arra is, hogy ugyanaz a kacsin mítosz és kozmológia két, teljesen különböző ideális társadalmi rend, a gumalo és a gumsa, vagyis egy egalitárius és egy hierarchikus rendszer igazolására is felhasználható (Leach, 1945: 3. fejezet). A szimbólumoknak ez a kétértelműsége vagy „multivokalitása” (V. Turner, 1967) teszi politikailag manipulálhatóvá őket. Sri Lankában például a tamilok és szingalézek ugyanannak a mítosznak a két, kissé eltérő változatát vallják magukénak: mindkét csoport olyan módon hozta létre a saját, átszabott változatát, hogy az egyezzen konkrét politikai terveikkel (Kapferer, 1988). Úgy tűnik, a gyerekkorukat romantizáló egyénekhez hasonlóan az etnikai csoportok is létrehozhatják tragikus vagy heroikus történelmüket. És amint Comaroffék állítják „miközben az etnicitás konkrét történelmi folyamatok eredménye, valamiféle autonóm hatalom »természetes« kifejezéseként, a társadalmi élet alakulását meghatározó »elvként« kíván megnyilatkozni” (Comaroff és Comaroff, 1992: 60). Itt tehát nem a múltat, hanem a jelen múltkonstrukcióit vizsgáljuk.

Társadalmi tényezők az identitás folyamataiban

A kultúra bizonyos értelemben kitalált entitás, ezért bizonytalan a kultúra mint ideológia és a kultúra mint tény közötti kapcsolat. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy bármilyen kitaláció nem fogja egyformán jól szolgálni az etnikai identitás társadalmi legitimizációját. Hogyha az érintettek maguk úgy tartják, hogy kultúrájuknak egy bizonyos leírása egyértelműen hamis, az nem tud erőteljes etnikai identitást szolgáltatni. Ha egy csoport történelemértelmezését más csoportok komolyan kétségbe vonják, mint azt a mauritiusi muszlimok esetében láthattuk, szintén problémás lehet fenntartani az ezen nyugvó identitást. Tehát nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy minden, ami az etnikai identitásról szól, csalás és színlelés. Ennek a fejezetnek a fő állítása sokkal inkább arra utal, hogy az identitások többértelműek, és ez a többértelműség a történelemtől és a kulturális tartalmakról szóló alkudozásokhoz köthető. A haszonelvűség a fő változó, amely az etnikai identitás fennmaradását magyarázza, vagyis az identitás függ azoktól az etnopolitikai szerveződésektől, amelyek a szűkös erőforrásokért folyó versengés során jönnek létre. Mindemellett azonban a „haszon” fogalmai is kulturális termékek, így elmosódik a határ hasznos és ésszerű között. Nehéz megjósolni tehát, hogy a jövőben a különböző népségek esetében mely etnikai vagy más identitások válnak dominánssá.

Továbbá kimutatták, hogy számos etnikai kategória akkor is újratermeli az identitását, ha ez csökkenti a jólét és a politikai hatalom megvalósításának esélyeit. Magam írtam a mauritiusi kreol identitásról a következőket (Eriksen, 1986, 1988): a kreolok kívülről és belülről egyaránt használt identitásjegyei olyan értékeket hangsúlyoznak, amelyek összeegyeztethetetlenek a társadalmi mobilitással vagy a politikai szerveződéssel. Az egyéni szabadságot tipikusan kreol „kulturális jellegzetességnek” tartják, amelyet oly módon jelenítenek meg, amely a hivatalos politikai szerveződést és a hosszú távú tervezést különösen megnehezíti.

Hasonló érvelés mentén mutattak rá arra, hogy az európai roma identitás fenntartását sokkal inkább kulturális és szimbolikus jelenségnek kell tekintenünk, mintsem versenyképes stratégiának. A roma társadalmak a többségi társadalomtól különböző értékeket képviselnek, a romák által követett célok pedig különböznek a letelepedett lakosságétól (Stewart, 1991; Okely, 1983). Éppen ezért nincs igazi versengés a két csoport között. Így a roma identitást célszerűbb kulturális ténynek, mint a csoport-versengés egyik aspektusának tekinteni.

Létezik-e európai identitás?

Hogy jobban megértsük (és ne csak magyarázzuk) az identitások kialakulását, tanulságos lehet megnézni azokat a történelmi helyzeteket, amikor új, feltörő identitások jelennek meg, és ezzel párhuzamosan azokat a folyamatokat, amelyek elfogadásukhoz vagy elutasításukhoz vezetnek. Azok a régóta fennálló kísérletek, amelyek szorosabb politikai, gazdasági és kulturális integrációt kívánnak létrehozni az Európai Unióban, illetve az őket követő ellenreakciók érdekes nyersanyagot szolgáltatnak ehhez, egyúttal arra is utalhatnak, mi forog kockán az identitások újraértelmezési kísérletei során.

Az EU-t úgy tekinthetjük, mint koordináló szervezet, gazdasági teret és független államok szövetségét. Ilyennek indult 1957-ben. Ugyanakkor az 1980-as évek végétől az Unió kinyilvánított politikája az integráció megerősítését hangsúlyozza számos tekintetben. Azokat a kísérleteket, amelyek a lojalitások és kapcsolatok újradefiniálására törekedtek, elsősorban az a tette indokoltta, hogy az 1990-es években a politikai hatalmat a nemzetállamok fővárosaiból Brüsszelbe helyezték. Ennek az eltolódásnak egy lehetséges következménye, hogy a politikai pártok az Európai Parlamentben végül politikai, nem pedig nemzeti vonal mentén sorakoznak

fel, például a zöldek és a szociáldemokraták más európai országok zöldjeivel és szociáldemokrataival fognak blokkot alkotni, és nem a saját országuk többi pártjával. Ez a folyamat még nem fejeződött be, de a 21. század elején az Európai Unió sokkal nagyobb hangsúlyt fektet rá, mint pár évtizeddel korábban. A közös pénznem, az euró, melyet végül 2002 januárjában vezettek be, csak az egyik előjel. A menekültügy és a migrációs politikák felügyelete a másik; a Schengeni Egyezmény, amelynek értelmében a legtöbb tagállam polgára útlevél nélkül utazhat, a harmadik. Fokozatosan valósul meg a törvénykezés általános egyneműsítése. A vita egyik fő témája az állampolgárság. Amint Cris Shore kimutatja (Shore 2000: 3. fejezet), nincs konszenzus az európai állampolgárság lényegi tartalmára, vagyis a jogok és kötelezettségek fogalmára vonatkozólag. Az európai integráció gazdasági hatásai szintén félelmetesek lehetnek, például a francia földművelők egyre inkább Európának, nem pedig Franciaországnak vagy a saját régiójuknak termelnek. Ez a fajta gazdasági integráció ösztönözheti a szubjektív síkon történő európai identitás kialakulását.

Az európai integráció irányába tartó gazdasági és politikai fejlődés vajon elvezet-e oda, hogy kialakuljon egy közös európai identitás, amely fölülírja a nemzeti identitásokat? Ennek a kérdésnek legalább három izgalmas aspektusa lehet. Először is úgy tűnik, hogy az európai integráció iránti lelkesedés erősebb a szegény régiókban és a politikai és gazdasági elit körében, akik különböző okokból a legtöbb politikai és gazdasági hasznot aratják. Más szavakkal, legalábbis ebből a szempontból, úgy tűnik, hogy az identitások kialakulása hasznossági megfontolásokhoz kötődik.

Másodsorban a gazdasági és politikai folyamatok önmagukban nem elégségesek az identitás kialakításához, bár ösztönzőleg hathatnak rá. Az ideológia – különösen a közös történelem – megalkotása szintén döntő tényező. Több kortárs európai történelemitudományi mű megkísérli újrafesteni a múltat. A leghíresebb valószínűleg Jean-Baptiste Duroselle Európa népeinek története című (Duroselle, 1994 [1990]) könyve, [26] amelyben a szerző arra a következtetésre jut, hogy „fel kellene tudnunk építeni... egy egyesült Európát” (Duroselle 1990: 414). A könyvet egyszerre több európai nyelven publikálták. Mivel sok korábbi történelemtudományi mű hangsúlyozta a nemzetállamok megjelenését, és főleg mivel a nemzetek perspektívájából mutatja be a történelmet, ennek a könyvnek kifejezetten is az egyes nemzetek háttérbeszorítása a célja, amelyekkel szemben a közös európai örökséget, valamint a helyi és regionális közösségeket emeli ki. A végeredmény, nyersen szólva, egy olyan európai történelem, amelyben Görögországnak nyilvánvalóan ugyanaz a történelme, mint Írországnak, viszont más mint Törökországé. Ez a példa konkrétan is szemlélteti azt az általános megállapítást, hogy a történelem nagyon sok vitatható interpretációra nyitott. Politikai és gazdasági okai vannak annak, hogy senki nem törekszik egy levantei identitás létrehozására, amely a kelet-mediterrán népeit foglalná magába, bár az „objektív történelem” fogalmai szerint egy hasonló identitás legalább annyira lehetséges, mint az európai.

Amint Shore (2000: 52) kimutatta, az „Euro-szimbólumok új repertoárja” megpróbálja semlegesíteni a nemzeti különbségeket. Egy egyértelmű példa, amely rávilágít a kortárs európai „identitásgépezet” leleményességére és valószínű törekenységére is, az új euro-bankjegyek szimbolizmusa. Ahelyett, hogy a bankjegyek létező európai épületeket, tájakat, stb. ábrázolnának (ami, úgymond, kivívná más európai országok polgárainak idegenkedését) képzeletbeli klasszikus, illetve modernista épületeket ábrázolnak, amelyek bár valóságosan nem léteznek, karakterükben mind európaiak, mintha csak „az európai épületek” platói ideáltípusai lennének.

Harmadrészt az európai identitás nem feltétlenül összeférhetetlen a nacionalista vagy etnikai identitásokkal. A társadalmi identitások, Evans-Pritchardnak (1940) a nuer politikai szervezetről szóló tanulmányában adott általános meghatározása értelmében, karakterükben szegmentárisak. Hogy valaki egy család tagja, nem zárja ki azt, hogy egy etnikai csoportnak is tagja legyen; és az etnikai csoporttagság sem feltétlenül zárja ki azt, hogy egy átfogóbb kategóriába is beletartozzon. Mindazonáltal az átfogóbb csoport létezésének feltétele, hogy társadalmilag relevánsnak kell lennie. Bizonyos – dologi, politikai vagy szimbolikus – javakat kell közvetítenie, és e javakat a célcsoportnak is értékesnek kell elismernie.

Arra a kérdésre, hogy a közeljövőben széles körben elterjedt lesz-e a közös, nemzetfölötti európai identitás, nem tudunk egyértelmű választ adni. Annyit mondhatunk csupán, hogy ez a szimbólumok indoklásától és a szervezet politikai akaratától függ. [\[27\]](#) A megfigyelők közül sokan nem hisznek abban, hogy létrejöhet. A. D. Smith (1995: 143) szerint „az [európai] népek lojalitásának és identitásainak áthelyezése... és a közös európai mítoszok, emlékezet, értékek és szimbólumok új készletéhez való csatolása” a társadalom- és kultúraszervezés elképzelhetetlen teljesítményét jelentené. Mások optimistábbak, viszont az ambícióik is szerényebbek.

Mit tesznek az identitások?

Az etnikai identitások akkor lesznek létfontosságúak, amikor fenyegetettnek érzik őket. Mivel az etnicitás viszonyfogalom, akkor válik fontossá, amikor a csoportok közötti határokra nyomás nehezedik. Másrészt viszont láthattuk, hogy az etnikai identitások kinyilvánítása inkább politikai harcokban használt szimbolikus fegyvernek tekinthető, mintsem kívülről jövő fenyegetésre adott pszichológiai válasznak vagy a társadalom rendteremtő entitásának. Az etnikai identitások társadalmi jelentősége akkor nagyobb, amikor az elfogadott etnikai ideológiák a két feltételt egyidőben teljesítik. Erre a fontos kérdésre a következő fejezetekben fogunk visszatérni.

Azt is hangsúlyoznunk kell, hogy az etnikai csoportok merevsége és rögzítettsége kevésbé világos, mint ahogy általában feltételezik. Gert Baumann szerint „minden identitás identifikáció és minden identifikáció dialogikus” (Baumann 1990: 140), s, hozzátehetjük, az identitás kialakulása dinamikus és sokoldalú. Ha elfogadjuk A.P. Cohen kritikus viszonyulását a határ fogalmához (3. fejezet; l. még A.P. Cohen 2000), világossá válik, hogy nem célszerű egy távrolól egyértelműnek tűnő, ám közlelről igencsak bonyolult etnikai helyzetbe belépünk azzal az előfeltételezéssel, hogy egy kategóriának minden tagja kulturálisan egyforma. Ha az etnikai címkézés jelenségéhez hasonló módon közelítünk, elérjük, hogy az etnicitás lesz az érintettek életének legnagyobb gondja. Ebben jelentős eltérések lehetnek, amint azt a következő fejezetekben részletesen tárgyalni fogjuk.

Az identitásfolyamatok alapvetően kettősek, a jelentések és a tág értelemben vett politika aspektusait foglalják magukba. Az etnicitás funkcionális vagy aktorközpontú vizsgálata bár jó eszköz, hogy az interakciók és a csoportversengés szintjén az etnikai inkorporáció folyamatait feltérképezzük, legtöbbször mégsem tud válaszolni arra, hogyan lesz ennyire átható és alapvető az egyének szintjén. Vagy hogy miért van az, amint Benedict Anderson (1991 [1983]) kérdezi, hogy az emberek szívesen meghalának a nemzetükért (vagy etnikai közösségükért), de a társadalmi osztályukért vagy a városukért már nem. Nem kutatják kellő mélységben a csoportok tagjai által megélt „kulturális intimitást” sem (Herzfeld, 1997), amely képessé teszi az embereket arra, hogy (a kívülállókkal szemben) megbízzanak egymásban, valamint azokat a módokat sem, ahogyan a csoport elemi biztonságérzetet nyújt [az



embereknek] – ezek kizárólagosan társadalmi jelenségek. Szándékosan nem adtam egyértelmű választ ezekre az igen bonyolult kérdésekre, ehelyett rávilágítottam néhány olyan nézőpontra, melyek szellemében értelmesen meg lehet fogalmazni őket, anélkül, hogy tiszta spekulációkhoz folyamodnánk.

A következő fejezetben az etnikai identitás és csoportformálás kérdéseire közelítünk, mégpedig olyan szempontból, amely kiegészíti az eddig hangsúlyozottakat. Itt a történelmi és társadalmi makrofolyamatok fontosságát (Herzfeld, 1997) fogjuk értékelni az etnikai csoportok és identitások kialakulásában. Végül arra is utalni fogunk, hogy a szociálintropológia, annak ellenére, hogy elfogult a kisleptékű közösségekkel és interpretációs kapcsolatokkal szemben (vagy talán éppen ezért), hozzájárulhat a kortárs világ globális folyamatainak a megértéséhez.

#### Ajánlott irodalom

Cohen, A. P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge, 1985. Igen hatásos és következetes érvelés arról, miért fontosak a szimbolikus jelentések a közösségi identitásban.

Fitzgerald, Thoma K. *Metaphors of Identity: A Culture-Communication Dialogue*. New York: SUNY Press, 1993. Etnográfiai példákban gazdag tankönyv, amely a pszichológiai és szociálintropológiai szempontokat kombinálja.

Romanucci-Ross, Lola – DeVos, George (szerk.) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, 3. kiadás. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1995. Elsősorban amerikai tudósok által írt könyv, melyben a fejezetek nagy része pszichológiai szempontból vizsgálja az etnikai identitást, miközben a szimbolikus jelentések fontosságát hangsúlyozza.

#### 5. fejezet: Etnicitás a történelemben

(Fordította Becze Szabolcs)

„Míg a totemizmus a strukturálisan hasonló társadalmi csoportokkal egy időben jelent meg – olyan csoportosulásokkal, amelyek integrálódhattak egy politikai közösségbe, vagy sem –, az etnicitás eredetét a strukturálisan különböző csoportosulások egyetlen politikai gazdaságba való aszimmetrikus inkorporációjára vezethetjük vissza.”

John és Jean Comaroff (1992: 54)

„Honnan származnak a szüleid? És a nagyszüleid? Dédszüleid? Végül is, ha a kérdező kitartó, áttételes gyökereket talál. Minden százszázalékosan amerikai végső soron százszázalékosan valami más.”

A Bicentennial Exhibition mottója (1976), Smithsonian Institute, Washington, D. C.

Az eddig ismertetett anyag és érvelés azt sugallja, hogy bár az etnicitás nem korlátozódik a modern társadalmakra, számos interetnikus folyamatnak léteznek olyan aspektusai, amelyek inkább modern, mint nem-modern kontextusokban következnek be. Különösen igaz lehet ez az identitás megjelenítésének és a kultúra tárgyiasításának azon formáira, amelyek látszólag széleskörű műveltséget feltételeznek. A nacionalizmus és az etnicitás mai jelenségei



egyértelműen a modern világra korlátozódnak, illetve a bennszülött népcsoportok esetében is a modernitás és a tradicionális életforma érintkezési felületére. Mindez azt is jelenti, hogy a kulturális különbségek prekolonialis megjelenési formái lényegüket tekintve különböznek azoktól a jelenségektől, amelyeket az állam és a kapitalizmus hozott létre (Southall, 1970; Fardon, 1987). Másrésztől látnunk kell, hogy a Barth (1996b) műveiben elemezett etnikai folyamatok nagyrészt nem-modern társadalmakhoz kötődnek.

Ez a fejezet az „etnogenezis” folyamatát – az etnikai identitás és etnikai viszonyok megjelenését – a történelmi változások perspektívájából vizsgálja. Számos, az előző fejezetekben már tárgyalt elméleti probléma kerül megvilágításra, különösképpen az etnicitás és a modernitás, a kultúra és az etnicitás, valamint a struktúra és a működés közötti viszony.

### Az etnikai viszonyok történelmi fejlődése

Barth (1969a) híres esszéjében bírálta azt a korabeli etnicitásra vonatkozó általános nézetet, mely az etnikai jelenségekre úgy tekintett, mint a már létező kulturális különbségeken alapuló csoportok közötti kapcsolat következményeire, gyakran gyarmati környezetben. Barth szerint inkább arra kellene „rákérdezni, mi szükséges ahhoz, hogy az etnikai distinkciók megjelenjenek egy bizonyos területen” (Barth, 1969a: 17). Ezzel, úgy tűnik, épp az etnicitás történelmi perspektívájára hívja fel a figyelmet. Mindazonáltal sok más antropológiai etnicitás-tanulmány mellett az általa szerkesztett kötet sem vállalkozott komolyan annak kimutatására, miként is jönnek létre az etnikai elkülönülések egy adott területen; a kezdetben homogén közösségek történetileg hogyan válnak két vagy több különböző etnikai csoporttá. Barth jórészt logikai úton érvel azzal, hogy a foglalkozások specializálódása és a komplementer csoportok néhány formájának kialakulása fokozatosan elősegíti az elkülönülés jeleinek kialakulását és hivatalossá válását, majd legvégül a saját leszármazástudattal rendelkező sajátos csoportok létrejöttét, melyek másokat önmaguktól kulturálisan különbözönek tekintenek.

A kulturális diszkontinuitás számos értelemben nagyjából ekképp fejlődhetett ki. Azokban a helyzetekben, ahol a csoportok egyszerűen különválnak és közöttük a komplementer viszony nem alakul ki, végül (a kulturális különbségek rendszeres kommunikációjaként meghatározott) etnicitás nélküli kulturális variációk jönnek létre. Mindamelllett a folyamat empirikus tanulmányozása sok nehézségbe ütközik, kiváltképp a nagyon hosszú és jobbra ismeretlen időszakok miatt. Az etnikai alapú politikai szervezetek kialakulása az etnikai identitáson nyugvó tömegmozgalmakéhoz hasonlóan új keletű és a modernizációs folyamatokhoz kapcsolható jelenség, és talán ez lehet az oka annak, hogy miért kezdtek el az antropológusok odafigyelni az „etnogenezis” aspektusaira. Az ilyen etnikai mozgalmak kialakulásának politikai kontextusát majd minden esetben egy gyarmati vagy egy nemzetállami szituáció képezte.

### Rendszerhatárok expanziója

Az etnicitás, meghatározás szerint, vagy egy közösségen belüli társadalmi differenciálódás során alakul ki, mely végül ugyanannak a népességnek két különálló csoportra történő elválásához vezet, vagy azáltal, hogy a rendszer határainak expanziója révén az eddig különálló csoportok egymással kapcsolatba kerülnek. Eric Wolf (1982) szerint a társadalmak közötti kapcsolatok jóval kiterjedtebbek voltak, mint azt az antropológusok általában feltételezték, és körülbelül Kr. u. 1400-tól kimutatta azok általános jelentőségét. Wolf kiemeli, hogy nem minden kapcsolat függ össze a „kolonializmus” vagy a „kapitalista világrendszer

kialakulásával”. Valójában a világ legtöbb részén jelentős és gyakran kiterjedt regionális kereskedelmi, háborús, migrációs kapcsolatok léteztek, amelyek törzseket és csoportokat kötöttek össze. Az efféle kapcsolatok gyakran olyan társadalmak velejárói, amelyeket az antropológusok – Lévi-Strauss (1962) után – hajlamosak „hidegnek”, változatlanak, statikusnak tekinteni, szemben a „meleg” modern társadalmakkal, melyek állandóan változnak. [28] Wolf álláspontja az, hogy félrevezető a világot „kultúrák szigeteinek” tekinteni, hiszen a látszólag különböző társadalmakat részben a kölcsönös kapcsolatok tartották fenn. Azonban Wolf rámutat, hogy ezen kapcsolatok intenzitása és kiterjedése a „nagy felfedezésekkel” és az európai gyarmatosításokkal a 15. századtól jelentősen megnövekedett. Számos etnikai kategorizáció és hierarchia működik még ma is Észak- és Dél-Amerikában, a Karib-térségben, Afrikában, Dél-Ázsiában, Kelet-Ázsiában, Ausztráliában és a Csendes-óceán térségében, melyek akarva-akaratlanul az európai kolonizáció eredményei.

Az érthetőség kedvéért a továbbiakban a változási folyamatok négy aspektusát különböztetem meg, melyek máig egyenetlen és eltérő utakat jártak be más-más társadalmakban. Először is meg kell vizsgálnunk a rabszolgaság és a kapitalizmus hatását az etnikai viszonyok fejlődésére nézve az Újvilágban. Másodszer a munkamigráció jelentőségét tárgyaljuk. Harmadszor az etnikai identitás kialakulása kapcsán a megnevezés és a szemantika – a nyelv és a nem-nyelvi világ közötti viszony – jelentőségét vizsgáljuk Afrikában. Negyedszer a társadalmi változás identitásformálódásra és csoportszerveződésre tett hatásaival foglalkozom. A fejezet empirikus példáit az eltérő gyarmati és a posztkoloniális etnikai viszonyok néhány variációjának, valamint hasonlóságának illusztrálása céljából választottam ki.

## Kapitalizmus

Ha etnicitáson a kommunikált kulturális különbségek társadalmi szerveződését értjük, az etnicitás a világ számos részén a kapitalizmussal együtt tűnt fel. Mint arra Epstein rámutatott (1978; 1992), a Copperbelt térség „törzsi” viszonyai minőségükben különböztek a gyarmatosítás, a monetarizáció, a munkamigráció és bér munka megjelenése előtt és után. Előbb nagyrészt a település szintjén integrálódtak: politikailag a rokonsági csoportok alapján, gazdaságilag pedig az ősi földön történő létfenntartó gazdálkodással. Később a brit uralom alattvalóivá váltak, majd az egyéni munkaszerződésen, valamint a pénzcserén alapuló egységes kapitalista gazdasági rendszer szereplőivé. A rendszerek határai hatalmasra tágultak. Az eredeti helyükről ipari és bányászati központokba vándorolt emberek egymással horizontális versenybe kerültek, és egy fontos etnikai komponenssel bíró foglalkozási hierarchiába rendeződtek, amelynek csúcán a vezető pozíciókat betöltő expatriált európaiak álltak. Míg korábban a társadalmi rend határát számos értelemben a település jelentette, az most olyan nem-fizikai határrá változott, amely a saját lakhelyük, rokonsági rendszerük, vagy szokásaik helyett már a másiktól való megkülönböztetést szolgálja. A nyelvi határokon átnyúló interakció sok esetben gyakoribbá váltak (gyakran a bamba vagy az angol vált közös nyelvvé), ennek következtében a csoportok származásukat és kulturális identitásukat tekintve öntudatosabbak lettek, és egy mindennapi értelemben vett etnikai identitásra tettek szert. Továbbá, ahogy azt kifejtettem a 2. és a 3. fejezetben, a városi környezet új lehetőségeket kínált a formális és informális szerveződések számára. A sörházak, az egyesületek, és később a politikai pártok a csoportszerveződés új lehetőségeit jelentették. Így a Copperbelt térség néhány részén a „törzsek” érdekcsoportokként jelentek meg és az etnikai identitás alapján szerveződtek. Természetesen az etnikai szerveződés ilyen formája ismeretlen volt a gyarmatosítás előtti időkben. Ebben a környezetben ez lényegében a kapitalizmushoz

kapcsolódott. Továbbá, egy ilyen helyzetben mindez elengedhetlenné vált a csoporttagság világos kritériumainak megformálásához.

Hasonló változások jelentkeztek a kanadai „indiánok” fokozott nemzetállami integrációja során. Attól a pillanattól kezdve, hogy az indián identitás egy lehetséges eszközzé vált bizonyos jogok megszerzésére, az indián identitás egyben egy absztrakt „ernyő” identitás lett; ugyanakkor az indiánok és nem indiánok közötti különbségtétel meghatározása során is jelentőssé vált (7. fejezet).

Az ültetvényes társadalmak munkamegosztásában megjelenő etnikai vagy „faji” jellemzők talán még nyilvánvalóbbak voltak. Néhány társadalomban, mint Malajziában és Guyanában például módszeresen toboroztak munkásokat eltérő „rasszokból” vagy „csoportokból”. A rabszolgaság eltörlése után (1835-39) számos ilyen társadalomban kelet-indiaiak ezreit szerződtették munkásként, hogy a cukornádültetvényeken helyettesítsék a korábbi rabszolgákat. Ezekben a társadalmakban a munkamegosztás a gyarmati etnikai kategóriákon alapult.

Mauritiuson a cukornádmezőkre fizikai munkásként toborzott indiaiak között a brahmanokat sirdarsként, csoportvezetőként alkalmazták. Ugyanakkor számos kreol (a rabszolgák leszármazottjai) dolgozott a cukoriparban szakképzett munkásként és kézművesként. A középvezetői pozíciókat kínaiak és „mulattok” töltötték be, míg a felsővezetők minden esetben fehér francia-mauritiusiak voltak. Trinidadon, Guyanán és a Fidzsi-szigeteken más volt a rendszer; Trinidadon a csoportvezetők feketék voltak. Az az elképzelés, hogy bizonyos munkákra egy bizonyos csoport alkalmas, fokozatosan a gyarmati ideológia és gyakorlat szerves részévé vált. A különféle tulajdonságokkal felruházott csoportok eltérő politikai jogokkal rendelkeztek, és az egyéneket annak megfelelően sorolták a politikai és gazdasági rendszerbe, hogy ki melyik kategóriába tartozott.

Az etnicitást, amely manapság sok hasonló társadalomban a legnagyobb társadalmi problémát és a politikai szerveződés egyik fő elvét jelenti (összehasonlításképp: Nash, 1988; Watson, 2000, Malajziáról; B. Williams, 1991, Guyanáról; Klass, 1991 és Vertovec 1992, Trinidadról; Eriksen, 1998, Mauritiusról, Grillo, 1998), a gyarmati munkamegosztás viszonylatában kell megérteni.

### „Fekete” etnogenezis

A tudományos rasszizmus 18. század végi felbukkanását nagyrészt úgy tekinthetjük, mint a rabszolgaság eltörlésére adott választ (Todorov, 1989; Banton, 1987). Bár a legtöbb tudós az 1920-as évekre felhagyott a rassz/faj koncepciójával, a faj kulturális feltevései tovább éltek a népi taxonómiákban. Sok társadalomban az egyéni sajátosságokat és a kulturális jellegzetességeket még mindig a „faj” ideológiájára alapozva társítják a különböző csoportokhoz, és ekképp a „fajok” etnikai kategóriákká váltak. Az effajta társadalmakban a fizikai megjelenés egy kényelmes és gyorsabb módja annak, hogy valaki elmondja a társadalom többi tagjának, hogy „milyen fajta ember” is ő. Az ilyen kategorizációk, valamint az ezt kísérő értékelések és sztereotípiák a gyarmati történelemnek, a sajátos munkamegosztásnak és politikai hatalommegosztásnak a következményei; mindezek nem természetesebbek, mint a finnek és a svédek etnikai megkülönböztetése.

A 16. század elejétől az Újvilágba és az Indiai-óceán ültetvényes szigeteire vitt afrikai rabszolgák számos különböző csoporthoz tartoztak, akik kölcsönösen érthetetlen, gyakran

nem rokon nyelveket beszéltek, különböző rokonsági rendszerrel rendelkeztek, és így tovább. A migráció után más-más gazdasági és politikai környezetben újra meg kellett formálni különbözőségeiket, vagy más, új csoportokba kellett beolvadniuk, mint ahová valójában tartoztak. Hogyha ez megtörtént, szigorú intézkedésekkel előzték meg, hogy a rabszolgák csoportidentitásukat megőrizték. A családokat elválasztották és az eltérő nyelvet beszélőket rákényszerítették, hogy együtt éljenek és dolgozzanak. Ennek eredményeként kialakult a foglalkozási kategóriák és a politikai szubjektumok bőrszín alapján történő szigorú szabályozása. A bőrszín alapján történő, megkülönböztető etnikai kategóriák szembeötlőbbek lettek, mint a származási hely, vagy az ősi nyelv. Mint rabszolgákat, és később mint alulfizetett munkásokat, az uralkodó réteg kollektívan stigmatizálta őket. Az azonos bánásmódból kifolyólag közösek voltak a jogaik elismertetését célzó politikai érdekeik, akárcsak később a gyarmati vagy a fehér amerikai uralkodó csoportok által képviselt hegemónikus világszemlélet megkérdőjelezése is. Ekképp a Karib-térségben, az Egyesült Államokban, és az Indiai-óceán térségeiben kialakult egy megkülönböztető „fekete” etnikai kategória, s ezt időről-időre a politika is sajátjaként használja.

Egy ilyen etnikai identitáshoz tartozás más politikai és gazdasági körülmények között nem lett volna életképes: közel sem egyértelmű, hogy a wolof, az ibo és az ashanti származásúak ugyanazon csoport tagjainak kellene tekinteniük magukat.

A „fekete” etnikai identitás a társadalmi kontextus függvénye. A Karib-térségben a feketék és a barnák közötti különbségek konvencionálisan meghatározottak és társadalmilag relevánsak. A barnák történelmileg viszonylag privilegizált csoportot jelentettek. A „mulatt” kategóriába tartozóknak – a rabszolgánők és fehér telepések törvénytelen leszármazottjainak – ritkán engedték meg, hogy az apáktól örököljenek, ellenben gyakran felszabadították és tanították őket. Ezekben a társadalmakban a barnákhoz mind a mai napig szabadabb foglalkozásokat társítanak; Jamaikában a „barna” a „középosztály” megfelelője. Ezzel szemben az Egyesült Államokban a mulatt kategória a 19. század során eltűnt. Manapság mindenki „fekete”, akin az afrikai származás legcsekélyebb jele is felismerhető (ez a gyakorlat Amerikában az „egy csepp vér” elveként ismert). Így amikor egy fekete történelemmel foglalkozó híres amerikai tanár 1989-ben Trinidadra érkezett, hogy előadást tartson a rabszolgaság eltörlésének 150. évfordulója alkalmából, a trinidadai hallgatóságot meglepte az a felfedezés, hogy a tanár „majdnem fehér”. Természetesen, az Egyesült Államokban nem lett volna más választása, minthogy feketeként határozza meg önmagát.

### Indiaiak az új világokban

A 19. század második felében az indiai szerződött munkások ültetvényes gyarmatokra érkezésével az etnicitás újfajta összetettsége figyelhető meg. Először is érdekes lehet itt megjegyezni, hogy az indiai identitásfejlődés alapja eltért a fekete identitásától. Bár a gazdasági és politikai helyzetük alig volt jobb, mint a rabszolgáké (Tinker, 1974), a migráció után mégis szabadon formálhattak közösséget. Ennek eredményeként az új környezetükben is megőriztek néhány lényeges kulturális gyakorlatokat. V. S. Naipaul (1969), az indo-trinidadai szerző némileg eltúlozva úgy írta le a vidéki Trinidadot, mint a rurális Bihar (tartomány Észak-Indiában) reprodukcióját. Ezen társadalmak némelyikében, főleg Mauritiuson, a kaszt továbbra is fontos szerepet játszott a társadalmi és a politikai életben. [29] Az Indiában számottevő nyelvi és kulturális felosztás – különösen a muszlim-hindu, valamint az indo-európai és a dravida nyelvet beszélők közötti megosztottság – jelentős mértékben átalakult vagy újratermelődött. Az utóbbi különbség Mauritiuson tovább élt, Trinidadon és Guyanán azonban megszűnt. Ehhez két kiegészítő magyarázat társul. A többi, indiai szerződéses

munkásokat befogadó társadalommal szemben Mauritiusra még a rabszolgaság idején néhány szabad tamil (dravida) kereskedő érkezett, akik a tamil elitet alkották. Másrészt itt a tamilok elegendően voltak ahhoz, hogy létrehozzák rokonságon és a közös etnikai identitáson alapuló hatékony hivatáshálózataikat, és ugyanezen az alapon képesek voltak megőrizni endogámiájukat.

Számos társadalomban, amely nagy létszámban fogadott indiaiakat, a feketék az identitás és etnikai határok megerősítésével válaszoltak. Az indiaiakról olyan sztereotípiákat gyártottak, hogy fejletlenek, írástudatlanok és pogányok, valamint ennek következményeként sok fekete igyekezett úgy láttatni és kommunikálni saját kultúráját, hogy a társadalmi hierarchia alján helyet foglaló indiaiakkal szemben ők „kulturáltabbak”, „fejlettebbek”, és „európaiabbak”. A hierarchikus, többitnikumú rendszereknek mindez jól ismert jelensége. Egy kevésbé erős csoport általában elrejtje különbözőségét, míg ugyanezen csoport tagjai egy magasabb státuszú pozícióból túlkommunikálják azt. Ez a fordulat gyakran szituatív. Az antropológia rámutatott (Brereton, 1979), hogy Trinidad 19. századi színes középosztálya hajlamos volt felfelé (a fehérekkel szemben) anti-rasszista, lefelé (a feketékkel szemben) viszont rasszista felhangokra.

Ismételten láttuk, hogy egy bizonyos etnikai konfiguráció történelmi megjelenésének megértésében félrevezető lenne a csoportok vagy kategóriák „primordiális jellemzőinek” feltételezéséből kiindulni. Ezt mutatja az eltérő „indiai” kategóriák létrejötte mind Mauritiuson, mind Trinidadon. Nemcsak az „indiai” kategórián belüli etnikumok eltérőek mindkét társadalomban, hanem az „indiai kultúráról” kialakult sztereotíp feltételezések is. Mauritiuson, ahol az indiaiak többségben vannak és meghatározóak az állami bürokráciában, gyakran panaszkodnak, hogy jó politikusok, de „tehetségtelenek az üzleti életben”. Trinidadon kevésbé számottevő jelenlétük az állami hivatalokban, de sok indiai lép üzleti pályára is. Az egyén kollektív sztereotípiája ebben a tekintetben itt épp ellenkező.

Amikor meg akarjuk érteni, hogy az etnikai szerveződés sajátos formái különböző társadalmakban hogyan és miért jöttek létre, nem arra kell rákérdeznünk, hogy „milyenek ezek az emberek valójában”, sokkal inkább, hogy „hogyan jönnek létre, és milyen célt szolgálnak az etnikai identifikációk”. Ebből a nézőpontból a gyarmati és posztkoloniális társadalmakban a kapitalista termelési móddal azonosított etnicitás szükségszerűen különbözik a gyarmatosítás előtti időszakban létezett osztályozásoktól. Az egyének céljai különbözőek, a teljesítményekre vonatkozó jelentések eltérőek, és a körülvevő társadalmi rendszer is más. Az általam leírt ültetvényes társadalmak azt is jelzik, hogy az etnicitás tanulmányozható egyrészt a gazdasági és politikai körülmények által meghatározott jelenségként, másrészt az ezekre adott válaszként. Most az etnogenezis további történelmi aspektusait vizsgálom a kulturális és társadalmi változás kontextusában.

„Etnikai revitalizáció”: az emberektől a népig

Az úgynevezett tradicionális népek modern nemzetállamba történő integrációját követően a szimbolikus világok számos tekintetben egybeolvadnak. A gyakorlatok és a reprezentációk tekintetében a közösségek hasonlóbbá válnak; a tanult kommunikációs képességeik, a természetesnek vett struktúrák – egyszóval: a kultúrájuk – egyre nagyobb részben osztoznak. Ilyen körülmények között a csoportok hajlamosabbak életmódjukat kultúráként vagy hagyományként tekinteni és kezelni, mint előtte, így a feltételezett közös történelem és az absztrakt értelemben vett közösség érzetével rendelkező néppé válhatnak. Ez a folyamat ment végbe az indiai származású trinidadiak között az 1950-es évektől, de különösen az 1970-es

évek – olajrobbanással összefüggő – gazdasági növekedésétől kezdve (Vertovec, 1991; Eriksen, 1992b). Ezt megelőzően a politikailag megosztott „keleti indiaiak” vagy indo-trinidadiak kevésbé fejlett kollektív identitással bírtak. A kiterjedt rokonsággal rendelkező, földből élő falusiak társadalmi szerveződésének legfontosabb központjait a falvak alkották. A későbbi években az oktatás, a modern tömegmédiá elterjedése és a társadalmi mobilitás ugyanazon időben egy a korábnál kiterjedtebb társadalmi rendszerbe integrálta az indo-trinidadiak tömegeit, és megnövelte a külvilágról való tudásukat. „Saját kultúrájuk” megőrzésében tudatossá váltak, valamint kulturális és politikai érdeklődésüknek megfelelő szervezeteket hoztak létre. Bár az indo-trinidadiak nagy része már nem beszéli az indiai nyelvet, származásuk és „autentikus kultúrájuk” keresésében nagyban India felé orientálódnak. Trinidadon manapság sok középosztálybeli hindu csatlakozik a karizmatikus hindu Sai Baba mozgalomhoz, ami lehetővé teszi, hogy történelmüket egy magasztos kultúra történetének tekintsék (Klass, 1991).

A 19. század második felében Trinidadra érkező indiai munkások túlnyomó része alacsony kasztba tartozó vidéki ember volt. Leszármazottaik kultúrájuk „újra-formálására” törekszenek, annak nagyrészt brahmanikus jellege ellenére. Falusi őseik Biharban és Uttar Pradeshben nem rendelkeztek „indiai” társadalmi identitással és kollektív szerveződéssel. Más szóval egy félig feledésbe merült kultúra revitalizációja minőségileg újat tud teremteni, kiváltképp, ha ezt régiként és hagyományosként jelenítik meg. Az „indiai” reprezentációja, Trinidadon használatos formájában, trinidadi termék.

Korábban az Afrikában és máshol is jelentkező modern etnicitást és „tribalizmust” vagy a múlt maradványának, vagy a revitalizáció formájának látták, vagyis egykor létezett, de az eltűnés szélén álló, majd ismét újjáéledt identitás- és szerveződési formáknak. Az újabb kutatások kimutatták, hogy ez a nézet félrevezető, annak ellenére, hogy az etnikai ideológiákhoz jól illeszkedik (amelyek primordialisták abban az értelemben, hogy az etnikai csoport lényegeként, mint *raison-d'être*, a múlttal való folyamatosságot hangsúlyozzák). E „revitalizációs mozgalmak” legfőbb aspektusai teljesen újak, még akkor is, ha magukat és a hozzájuk tartozó kulturális gyakorlatokat – kézművesség, rituálék – réginek képzelik, sőt mint ősit magasztalják fel. A következő példa tisztán illusztrálja mindezt.

### Kolonizáció és migráció

A gyarmatosítás jól ismert velejárója az ültetvényes gazdaságon alapuló társadalom és a rabszolga-kereskedelem megjelenése. Ugyanakkor kevésbé közismert az a társadalmi földcsuszamlás, amely a centralizált állami adminisztráció és a kapitalista termelési rendszer okozott gyarmatosítás kései szakaszában Afrika nagy részén. Az állam a különböző csoportokat előzmény nélküli rangsorok szerint integrálta a társadalmi rendszerbe. Sok esetben ez az integráció csak felületes hatást gyakorolt az emberek mindennapi életére. Számos afrikai gyakorlati megfontolásból még az 1990-es években is leginkább a lakóhelyeül szolgáló falu szintjén integrálódott, társadalmi és kulturális értelemben egyaránt. Más esetekben azonban a kapitalizmus és az állam rendszerének új paraméterei a társadalmi szerveződés és az egyéni életutak alakulására is jelentős hatással bírtak. Ezeket a folyamatokat szem előtt tartva több tudós (többek között A. Cohen, 1969; Worsley, 1984; O'Brien, 1986; Peel, 1989) azzal érvelt, hogy a mai etnikai identifikációk és határok mesterséges konstrukciók. A kategoriális különbségek a gyarmatosítás és a kapitalizmus előtt is bizonyosan léteztek, ám feltehetően „egy teljesen más társadalmi kontextusban” (Fardon, 1987: 178). Azok a kategóriák szegmentálók és képlékenyek voltak, illetve kevésbé intézményesültek, mint a modern etnikai különbségek.

Jay O'Brien (1986) történeti adatokra és saját terepmunkájára alapozva vizsgálta az etnikai kategorizációk és a csoportok megjelenését Szudán Gezira nevű térségében. Ezen a területen 1925-ben kezdték meg az öntözéses gyapottermelést, ami csúc szezonban nagyszámú szezonális munkás toborzását tette szükségessé. A munkára toborzott különböző csoportok vagy „törzsek” a társadalmi szerveződés különbségeiből adódóan eltérő módon integrálódtak a kapitalista termelési rendszerbe. Mindamellet O'Brien állítja, hogy az új etnikai kategóriák nem a kulturális különbségekből jöttek létre, hanem inkább a kapitalista rendszerbe történő integráció különböző formáiból. Ezt két példa is illusztrálja.

A gyapotmunkásokat különféle nyugat-afrikai csoportokból toborozták. Habár mindannyian muszlimok voltak, és nagyrésztük beszélték a hausza nyelvet, más szempontból kulturálisan különbözőek voltak, és magukat is annak tartották. Ezek a bevándorlók bér munkához szoktak, könnyen adaptálódtak a Gezira térséghez, s a britek gyakran a kötelezettségeiket nem teljesítő helyiek helyett alkalmazták őket. A helyiek a betelepülőket fellata gyűjtőnévvel illették, amihez pejoratív értelemben alapvetően a „kemény munkás” és a „szolgai” konnotációk társultak. A munkások minderre „kulturális átrendeződéssel” válaszoltak. Kollektív módon nyomatékosítani kezdték a helyiektől való különbözőségüket, és ezt erényként feltüntetve a többi, lazáló muszlim kategóriáival szemben iszlám fundamentalistákká váltak. Fokozatosan a takari kifejezést kezdték használni magukra, ami a nyugat-afrikai vallásos zarándokok tiszteletteljes megnevezése volt. O'Brien ebből azt a következtetést vonja le, hogy „a kulturálisan különböző csoportok részben a diszkrimináció és a másokkal való összemérés ellen, annak érdekében, hogy egy többé-kevésbé koherens etnikai identitás hozzanak létre, elkezdtek hangsúlyozni a múlt örökségének és a jelen körülményeinek közös vonásait” (O'Brien; 1986: 903).

Ugyanezen a területen az etnikai inkorporáció folyamatának egy másik példája a ma joama néven ismert közösség (O'Brien, 1986). Ők arab nyelvet beszélő, magukat arab eredetűnek tartó muszlimok. Megbízható és kemény munkások hírében álltak, és különösen az 1950-es évektől nagy kereslet mutatkozott irántuk a Gezira térségben. Letelepülésük helye a gyapottermeléssel foglalkozó telepek fő munkástoborzó helyévé vált. Ennek köszönhetően számos olyan munkást kereső, aki nem volt joama származású, elkezdett joama területre telepedni, hogy könnyebben jusson be a munkaerő-piacra. Többben közülük a gyapotszedés időszaka után is a joamának dolgoztak munkásként, és így fokozatosan integrálódtak a joama társadalmi rendszerbe. O'Brien 1977-es terepmunkája során azt találta, hogy számos nem joama származású család rövidesen asszimilálódni fog. Többeket, akik azt állították, hogy ők fellatak voltak, később már joamának tekintettek, míg másokat, akik az asszimilációnak egy előző fázisában voltak, olyan jó munkásoknak tartottak, „mintha csak joamák” lennének.

Az etnikai inkorporáció különböző folyamatainak ezen vizsgálatai azt mutatják, hogy az etnikai identitás Gezirában a lokális feltételek és a kapitalista termelési rendszer megjelenésének sajátos keresztmetszetében jött létre. Tovább általánosítva O'Brien arra a következtetésre jut, hogy az „az etnicitást a harmadik világban ma megjelenő formájában ugyanazon világtörténelmi folyamatok hozták létre, mint amelyek a modern kapitalizmust, a bér munkát és az osztálystruktúrát is megteremtették” (O'Brien, 1986: 905). Más szóval az etnicitás vagy a „tribalizmus” mai formája nem valamiféle múltbeli relikvia, hanem a napjainkig tartó modernizációs folyamatok eredménye. Mindezt a mai afrikai etnicitás szemantikáinak megfigyelése is alátámasztja.

A megnevezés ereje

Gyakran mondják, hogy számos „törzs”, amelyről az antropológia ír, empirikusan, az etnográfus elméjén kívül nem is létezik (Southall, 1976; Kuper, 1988). A „nuer” vagy a „dinka” entitásokhoz való képzeletbeli lojalitás és a velük való azonosulás sokszor elképzelhetetlen volt maguk az egyének számára, akiknek szerveződését a leszármazás és a lokalitás határozta meg. Sok esetben még a „törzsek” megnevezései is a gyarmati adminisztrációban használt címkék voltak, amiket a „törzsek” magukra ritkán vagy egyáltalán nem használtak. Így például a joruba, amely ma egy jelentős nigériai törzset vagy etnikai csoportot jelöl, huszadik századi kategória. A társadalmi jelentés nélküli kategorizációs címkéknek feltehetőleg nem volt nagy jelentőségük; a gyarmatosítás előtti időben számos csoport politikai szerveződését a rokonság, illetve a személyes lojalitás határozta meg, és általában nem tartottak igényt egy átfogóbb címkeire. Epstein a Copperbelt-i anyag esetében úgy látja, hogy „a ‘törzs’ terminus nem ugyanazt a jelentést hordozza a városokban, mint a vidéken; a ‘tribalizmus’ városi és vidéki kontextusban egy merőben más rendszer jelensége” (Epstein, 1978: 10). Ez azt jelenti, hogy az etnicitás, bár már a gyarmatosítás előtti Dél-Afrikában is létezett, mégis egészen más formát öltött, mint manapság. Úgy tűnik, a modern társadalmak összetettségével olyan identitás- és határfolyamatok járnak együtt, amelyeket más társadalmak hasonló jelenségeihez képest az érintettek sokkal akutabban érzékelnek és tudatosabban alakítanak.

Az etnicitásfogalom leginkább általánosító használatáról mondott kritikájában a chamba etnicitás alakulásának konkrét példáját vizsgálva Richard Fardon megállapítja, hogy a mai etnikai kategóriáknak társadalmi funkciójukat tekintve lehetnek eltérő történelmi előzményei.

A chambákat manapság mások – és maguk is – nép- vagy etnikai csoportnak tartják. Számuk negyedmillióra tehető, és a nigériai-kameruni határ mindkét oldalán élnek. A nyugati és a keleti chambák különböző nyelvet beszélnek, amelyek talán különböző osztályokhoz tartoznak, míg a középső chamba „a két nyelvet beszélők fúziójából jött létre” (Fardon, 1987: 179). Úgy tűnik, hogy a csoportok közötti keveredés, amelyet a 19. században a hatalmi központok kialakulása követett, magyarázatul szolgál a mai chamba népesség eloszlására.

Az eltérő, illetve az azonos kategóriájú chambák különböző helyzetekben még ma is négy terminust használnak az önmeghatározásra, amelyek a „chamba csoporton” kívül és belül egyaránt megkülönböztetik őket. A chamba szó maga is a négy kategória egyikéből ered (sama vagy samba), és mint identitás-címke „csak a gyarmati, majd a nemzetállam megalakulása után válik (...) teljes mértékben azzá” (Fardon, 1987: 181). Ugyanakkor a közösségek vezetői és papi rétegei között korábról fennmaradt különbségek, illetve a leszármazáson alapuló általános distinkciók alapján jelentősek voltak a társadalmi megkülönböztetések.

Fardon konklúziója az, hogy „a chamba a 19. században nem létezett, de nem csupán azért, mert a chamba terminus azoknak az összefoglaló neve, akik különböző eredettel, nyelvvel és kultúrával rendelkeztek... hanem mert azok az etnikai entitások, amelyek a mai chamba etnicitás alakját öltik, modern találmányok” (Fardon, 1987: 182).

Edwin Ardener a „Nyelv, etnicitás és népesség” című rövid esszéjében az ezzel összefüggő etnikai címkék történeti megjelenésének általánosabb kérdését fejtegeti (Ardener, 1989a [1972]). Ebben a meglehetősen tömör és sziporkázó megvilágításban Ardener először relativizálja a mai és a gyarmati etnikai címkék jelentőségét, bemutatva, hogy ezek aligha azonosak a gyarmatosítás előtti identitásokkal. Továbbá kimutatja, hogy ezek a címkék rekurzív módon működnek, mivel a gyarmatosítók, a misszionáriusok és a külföldi tudósok



által használt kategóriák visszajutottak a szóban forgó csoportokhoz, akik kisajátították azokat. Végül Ardener az etnicitást különválasztja a demográfiától, és rámutat, hogy a sajátos etnikai címkék karrierjeiben nem szükséges a biológiai kontinuitás. Azzal érvel, hogy a „kole” nyelvi és etnikai kategóriájának „különböző korokban eltérő kritériumok szerint eltérő jelentést lehetett tulajdonítani” (Ardener, 1989a [1972]: 69) – más szóval a „kole”-nak titulált népcsoportokat változó elvek szerint más-más csoportokból toborozták.

Ardener etnikai címkézésre vonatkozó elméleti megállapításai a következők:

1. Az etnikai osztályozás az önmeghatározás egy reflexe.
2. A névadási hajlam ezzel szorosan együtt jár, és így több mint tisztán nyelvészeti érdeklődés.
3. A mások általi meghatározás lényeges eleme az önmeghatározás kialakulásának.
4. A taxonómiai tér, amelyben az önmeghatározás megtörténik, mindennél fontosabb.
5. Az idegen („tudományos” és laikus) kategorizálás hatása közelről sem semleges egy ilyen tér létesítésében. (Ardener, 1989a [1972]: 68)

Fardon, Southall és Ardener egyaránt foglalkozik az etnicitás szemantikájával, vagyis a nevek bevezetésével és használatával a csoportok fogalmi tárgyiasításában. Közös az a feltételezés, hogy a csoportok jellegükből adódóan képlékenyek és megosztottak, valamint hogy a köztük lévő határok elmosódtak, félreérthetőek és szituatívak. A népcsoportok nagyobb kategóriáinak világos címkékkel való ellátásának így konceptuális, de társadalmilag is tárgyiasító hatása van, amint ezek hivatalos nevekké válnak és a csoport tagjai elkezdik azt saját önmeghatározásuként használni. Ahogy a következő fejezetben látni fogjuk, ugyanilyen folyamatok működnek a nacionalista mozgalmakban is.

A klánok, falvak vagy leszármazások szűkebb vagy tágabb csoportjai esetében a kollektív címkével történő megnevezés pusztán aktusa természetesen nem elég ahhoz, hogy a partikuláris és a képlékeny csoportok egy etnikai kategóriába rendeződjenek. Fardon a chamba etnicitás kialakulását a centralizált (gyarmati) állami adminisztráció fejlődéséhez köti, de hozzáteszi, hogy más szerzők „a termelés és a marketing kapitalista szerveződésével elterjedő gazdasági feltételeknek is jelentőséget tulajdonítottak”. Ezt a különbséget a társadalmak közötti variációknak tudja be: példája „egy gazdaságilag alulfejlett nyugat-afrikai terület, ellenben a Dél-Afrikával foglalkozó írásokban már megjelenik a gazdasági tényezők hangsúlyozása” (Fardon, 1987: 178).

Az etnicitás szemantikai változásainak tanulmányozásai tehát kiegészítik a társadalmi és kulturális változás azon általánosabb folyamatainak tanulmányozását, amelyeket ebben a fejezetben korábban tárgyaltunk. Jelentőségüket nem szabad alábecsülni. Erő rejlik a megnevezésben, és különösen nagy politikai erő lakozik abban a képességben, hogy egy társadalmi osztályozási rendszert relevánssá tesznek. Az ennek kitett közösségek, mint azt Grillo megjegyzi (1998: 100), a gyarmati időkben „néhány tág, hierarchizált csoportba” olvadtak. Lévén az uralom eszközei, a csoportokra akasztott címkék az uralom kezdeti körülményeinek megváltozása után olykor odatapadtak és megmaradtak, gyakran hierarchikus osztályozási hálót hozva létre a „faj”, a „jellem”, stb. sajátos konnotációival, valamint újraformálták az etnopolitika és a sztereotípiák alapjait.

Mielőtt a 6. és a 7. fejezetben közelebbről megvizsgálánk az etnogenezis és a nemzetekbe olvadás konkrét folyamatait a kortárs világban, szemügyre kell vennünk a közoktatás és az új kommunikációs technológiák elterjedésének következményeit.

### Modern nevelés és etnikai identitás

A technológia alapvető fontossággal bírhat a kulturális és társadalmi szerveződés lehetőségeinek és megszorításainak kialakulásában. A legtöbb általunk ismert nagy és komplex társadalom a hatékony kommunikációs technológia hiányában talán kevésbé eredményesen integrálódhatott volna. A tömegoktatás, amely a történelmet és a kultúrát leíró és megjelenítő könyvek és egyéb szövegek elterjedésével járt, ebben a tekintetben fontos szerepet játszik.

A nagy területre kiterjedő, egységes iskolarendszer jócskán megkönnyíti az absztrakt identifikációt egy olyan csoporttal, amelyet a tagok soha nem láttak – akik nem rokonok, sem hozzátartozók, sem szomszédok (mint például „a chamba” vagy „a kole”). Ez egyszerre nagyszámú népcsoport számára teszi elsajátíthatóvá valamely konkrét etnikai csoporthoz tartozást és a csoport kulturális jellemzőit. Ily módon a sztenderdizált tömegoktatás igen erős motorja lehet az absztrakt identitás kialakításának. Az írástudás lehetővé teszi a saját történelem „autorizált” változatának kialakítását, a történelem politikai vagy egyéb szándékú szelekciója, illetve újraértelmezése lényeges tevékenységgé válik az etnikai elkötelezettség meg- és újraformálásában.

A tömegoktatás így a kultúra sztenderdizált változata elsajátításának hatékony eszköze lehet, és alapvető szerepet játszhat az etnikai identitás legitimációjában. A „mi népünk” vagy a „mi kultúránk” tömeggyártott tételei fontos kellékek a kulturálisan folyamatosnak feltételezett etnikai identitás megformálásához.

Ahogy Lévi-Strauss kihangsúlyozta, az írásbeliséggel nem rendelkező csoportok éppúgy képesek absztrakciók létrehozására, mint az írástudók, bár e társadalmak absztrakciói más típusúak: „a konkrétum tudományaként” írhatóak le (Lévi-Strauss, 1962: 1. fejezet; ld. Comaroff és Comaroff, 1992: 2. fejezet). Benedict Anderson két évtizeddel később hasonlóképpen érvelt, nevezetesen hogy egy zárt település tagjai a falu határain túl valamennyi közösséget absztrakt módon képzelnek el, csupán az imagináció stílusa különböző. Anderson kiemeli a modern képzelt közösségeket, különösen a nemzetet mint különállót és egyedít – jórészt mert azok a „nyomatott kapitalizmus” korában keletkeztek (Anderson, 1991 [1983]; ld. Goody, 1977; és a 6. fejezetet).

### Etnicitás, történelem és kultúra:

Az etnicitást vizsgáló antropológiai munkák egy része mindeddig figyelmen kívül hagyta, hogy a kulturális sajátosságok miként formálhatják az etnicitást. Tény, hogy számos fontos kutatás – Barth (1969b), Abner Cohen (1974b) és Despres (1975b) írásaitól Rex és Mason (1986), Nash (1988), Vermeulen és Govers (1994) – igyekszik alátámasztani, hogy a kultúra és a kulturális variáció irreleváns az etnicitás tanulmányozásában. Az érdeklődés középpontjában általában az áll, hogy miként válnak társadalmilag jelentőssé a „valós vagy képzelt” kulturális különbségek, ezért antropológus körökben általános eljárássá vált polemizálni a „rossz helyen levő hangsúly” fölött, amely akár a bennszülöttek, akár az antropológusok kulturális megjelenítéseiben megfigyelhető. Visszatérő kérdést jelentett, hogy az etnikai identitások, a csoportok, a közös kultúra és történelem képzetek konstrukciók, akkor

is, ha a történelmi körülmények, illetve stratégiai szereplők hozzák létre őket, vagy pedig politikai projektek szándékolatlan melléktermékei. A közös kultúra feltételezésén alapuló etnikai identitások így (Leach-csel szólva) csupán a „történelem véletlenjeinek” tűnnek. Ardener sokatmondó érvelése értelmében az etnikai csoportokat szerencsésebb önmeghatározó entitásoknak tekinteni: „Az etnicitások megkövetelik, hogy belülről tekintsenek rájuk. Nem állnak szükségszerű viszonyban az ‘objektivitás’ partikuláris kritériumával” (Ardener, 1989b [1974]: 111). Ahogy arra számos munka rámutatott, a történelem, beleértve a 4. fejezetben tárgyalt „émikus” etnohistóriát is, a jelenben íródott és a jelen problémáit fejezi ki (ld. Tonkin és mások, 1989). Így a laikus vagy professzionális történészek munkáját tulajdonképpen egyenértékűnek lehet tekinteni az effajta antropológiai perspektíva adatközlőinek elbeszéléseivel.

Ennek a vitának egy szélsőséges változata a tiszta konstruktivizmushoz vezetne (ld. a harmadik fejezet végi fejtegetéseimet). Ha elfogadjuk, hogy az etnikai besorolások és a csoportok formálódásai a történelem váratlan eseményei, illetve elfogadjuk, hogy bizonyos etnikai csoportok létezését dokumentáló történelem tulajdonképpen bármilyen módon megírható, függetlenül attól, hogy mi is történt a múltban valójában, kénytelen vagyunk arra a következtetésre jutni, hogy „bármilyen lehetséges” – valamennyi etnikai identitás elképzelt, tekintet nélkül az aktuális kulturális variánsokra vagy a különböző bizonyítható eredetekre. Tény, hogy az olyan etnikai kategóriák létrejöttek, mint a *chamba*, *joama* és az afro-karibi, nincs semmiféle belső kapcsolata a kezdetben e kategóriákhoz tartozó tagok közös kulturális jellemzőivel. Összegezve, Ernest Renannal együtt azt állíthatjuk, hogy a nemzetekhez (vagy az etnikai identitáshoz) hozzátartoznak a közös emlékek, ugyanakkor egy nagy adag kollektív felejtés is (Renan, 1992 [1982]).

Ez az érvelés teljesen kézenfekvőnek tűnt (és számos etnicitással foglalkozó antropológiai munkát áthat), de fontos kérdéseket hagy magvázolatlanul. Nyilvánvaló, hogy lehetetlen lett volna meggyőzni a *chambákat*, hogy ők valójában *iorubák*, vagy az *angolokat*, hogy ugyanahhoz az etnikai kategóriához tartoztak, mint a *kínaiak*. Végül is ezek a kategóriák nagyon távol esnek egymástól. Így tisztán látható, hogy az etnikai kategóriák létrehozása egy meghatározott térben történik, valamint hogy vannak új kategóriák, amelyek életképesnek bizonyulnak, mások viszont nem. A kérdés az, hogy a hasonló terek leírhatók-e egyáltalán a kulturális variációk terminusaival? A válasz erre az, hogy olykor igen, máskor meg nem.

A nacionalizmussal foglalkozó munkáiban A. D. Smith (részletesebben I. A. D. Smith, 1986) azzal érvel, hogy a modern etnikai ideológiáknak, különösen a nacionalizmusoknak, a történelmileg állandó etnikumok esetében van felismerhető „objektív” kulturális gyökere. Azt állítja, hogy az etnikai ideológusok és nemzeti történészek által hangsúlyozott, a múlttal való kulturális folytonosság nem mindig a múlt elhíttetésére és manipulálásra szolgáló találmány. Gyakorlatilag az állítja, hogy létezik a múlttal való kulturális kontinuitás, bár maguk a nemzetek és az etnikai mozgalmak modern találmányok. Számos esetben egyértelmű, hogy a csoport történelme a jelen igényei alapján megformált, de ez nem jelenti azt, hogy bármi megtörténhet. Mindezek csak a történelem plauzibilis változatai.

A norvégiai nemzeti-etnikai identitás megkonstruálása esetében például (l. 6. fejezet) a választható identitások a nyugat-norvégiai nacionalisták számára a 19. század közepén a nyugat-norvégiai, norvégiai, dán-norvégiai és skandináv identitásokra korlátozódott. Ez részben a politikai körülményeknek volt köszönhető, de annak a ténynek is, hogy a csoportok nehezen azonosultak volna egy olyan etnikai nemzettel, amelytől magukat kulturálisan különbözőnek érezték.

A 20. századi antropológia a jelen tanulmányozására fektetett nagy hangsúlyt, és a múlt tanulmányozása során számos antropológus sem többnek, sem kevesebbnek nem tekintette azt, mint napjaink múltkonstrukciójának. Néhány antropológus, köztük Wolf és Worsley azonban azt hangsúlyozták, hogy a jelen megértéséhez szükséges a múlt megismerése, értve ez alatt azt, ami valójában történt, nem pedig azt, amit a mai adatközlők vagy történészek állítanak arról, ami megtörtént. O'Brien feljebb összegzett munkája Szudánról jól példázza a történelemnek önmagáért való tanulmányozásának fontosságát, nem pedig kortárs érvelésként, vagy a leendő politikai vezetők ideológiai legitimitációjának részeként, bár ez utóbbi más szempontból igen releváns lehet.

### Kulturális történelem az etnikai identitásban

Azon etnicitással foglalkozó tanulmányokkal szemben, melyek általánosan mellőzik a történelmet és a kulturális jellemzőket, John Peel (1989) történelmi perspektívából értelmezi a joruba etnicitást. Abner Cohen ibadani munkájára hivatkozva elismeri, hogy az etnikai mobilizációnak lehetnek kényszerítő politikai okai. Azzal is egyetért, Maryon McDonald Bretagne-i munkájára hivatkozva (McDonald, 1989, 6. fejezet), hogy az „ethohistoria” kreatív megformálása (vagy felfedezése) az értelmiségiek között fontos eljárásnak számított a nagy tömegek absztrakt csoporttudatának létrehozásában, amit mi etnikai identitásként ismerünk. Bár Peel elismeri, hogy az ethohistoria írása érintkezhet a ‘hagyomány kitalálásával’. Mégis azt vallja, hogy hatásos lehet az emberek aktuális tapasztalatain túli történelemmel, azzal, ami megtörtént foglalkozni (Peel, 1989: 200, a szerző kiemelése).

A hauszák és az igbók mellett a jorubák Nigéria harmadik „megatörzsi” csoportosulása, amelynek létszáma nagyobb, mint számos nemzetállamé. Ilyenképpen teljesen modern kategória, hiszen a manapság magukat jorubának vallók jelentős hányadának dédapja nem ekképp identifikálta magát. Egyértelmű tehát a párhuzam az e fejezetben tárgyalt más afrikai példákkal. A 20. század elején a jorubák egy mai joruba csoporttal, az oyóval azonos identitásúak voltak. Akárcsak a szudáni joama'k, az 1920-as évektől kezdődően ez az etnikai kategória is hatalmasra tágult, és a migráció, a pénzrendszer, az oktatás és a világvallásokra való áttérés, valamint Nigéria kommunikációs és kereskedelmi rendszerének kiépítése következtében más csoportokra is kiterjed. A késő harmincas évek modern joruba politikai szerveződése levált a hasonló igbo szervezetről, és önállóan kezdett fejlődni. Peel tehát az etnicitás modern karakterének konstruktivista érvelésével egybehangzóan elismeri, hogy az adminisztratív egységek (a régiók és államok) lényeges módon járultak hozzá az etnikai szerveződés kialakulásához. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a politika közvetítésével zajlott le ez a kétirányú folyamat, amelyben maguk az etnikai csoportok is fontos szerepet játszottak. Bizonyosan nem véletlen, hogy a nigériai politika legfőbb megosztottsága etnikai határokat követ, és Peel mindezt azokhoz a kulturális különbségekhez és identifikációkhoz társítja, melyek lényegében a gyarmatosítás előtti tapasztalatokhoz kapcsolódnak. A múlttal való kapcsolat dokumentálására a szerző jelentős mértékben támaszkodik a történelmi beszámolókra.

Azok a népcsoportok, akik később jorubáknak tekintették magukat, a gyarmatosítás előtti időkben a közös nyelv és/vagy közös szokások alapján tekintettek egymásra mint rokonokra. Mivel szokásaik nagy része megegyezett más csoportokéval, végül is a nyelv került a joruba identitás előterébe. Ez a nyelvre támaszkodó identitás két jelentős úton kodifikálódott és terjedt: a diaszpórában felszabadított joruba rabszolgák (különösen Sierra Leonében) által és a missziók munkája révén, melyek fordulópontot jelentettek az írott joruba nyelv megteremtésében. Nigéria ezen részén a missziók sikeresek voltak, és a 19. század második

felében a joruba identitást kezdték kapcsolatba hozni a kereszténységgel. Egy Samuel Johnson nevű helyi tudós – 1899-ben befejezett, de csak 1921-ben kiadott munkájában – még a joruba történelem egy változatát is megformálta, amelyben „bebizonyította”, hogy a jorubák a felső-egyiptomi kopt keresztények leszármazottai. Ekképp az akkori pogányságot szerencsétlen közjátékként festették le. Hozzá kell tenni, hogy más csoportokkal, főleg a fulanival, való háborúk erősítették a közös sors érzetét, és megerősítették a határokat.

Paradox módon Ibadan, a legnagyobb joruba város túlnyomó részben muszlim várossá vált. Annak ellenére, hogy a joruba kultúrtörténet leginkább a kereszténységre való korai áttéréssel hozható kapcsolatba, a modern joruba csoport megoszlik az iszlám és a kereszténység között. Ráadásul a muszlim jorubákat „igazi jorubáknak” (oyo), míg a keresztényeket csak adoptált jorubáknak tekintik. A vallás mentén létrejövő „törésvonal” következtében, amely megosztja a közösséget (és számos más nigériai etnikai kategóriát), a vallást nem lehet az etnikai identitás meghatározójaként használni. Ez a „pán-joruba” etnikai identitás mindazonáltal mindkét csoportban nyilvánvaló, ám bár nem mindig működnek egy politikai csoportként.

A Peel által bemutatott anyag Fardonnak és Ardenernek a szomszédos területek etnogenezisééről írott beszámolójára emlékeztet, amennyiben a kortárs etnikai identitás és szerveződés kialakulását ugyanazokkal a modernizációs folyamatokkal köti össze, mint a társai. Ugyanakkor Peel konklúziói mégis eltérnek, amennyiben ő nem azt hangsúlyozza, hogy a jelen hogyan formálta a múltat, hanem hogy a múlt hogyan formálta meg a jelen. Határozottan érvel a szociálanropológiában uralkodó „jeleniség” ellen, konkrétan Albert Cohen azon állítását veszi célba, hogy az etnicitás nem igényel kulturális és történelmi magyarázatot, hanem visszavezethető a politika és a jelen „strukturális feltételeire”. Cohennel szemben Peel azt hangsúlyozza, hogy a történelmi beszámolókat komolyan véve olyan forrásoknak kell tekinteni, amelyek többé-kevésbé pontosan dokumentálják a tényleges történéseket, és az „öslakosok” arra tett komoly kísérletét, hogy kiegyezzenek a saját múltjukkal. Az ő szempontjából az etnohistóriára nem egyszerűen a sajátos jelen létrehozásának egy technikájaként kellene tekinteni, hanem komolyan kell venni annak valódi értékét – mint egy múltbeli érdek kifejeződését.

Ez fontos kijelentés. A Wolf, Worsley, és O’Brien által elemzésre ajánlott gazdaság- és politikátörténet típusaival együtt a népcsoportok kulturális történelmi bizonyosan fényt deríthetnek a jelenkori etnicitás történelmi eredetére, és nem szabad csupán úgy tekintenünk rájuk, mint a jelen egyik aspektusára. Az etnikai identitás és szerveződés antropológiai tanulmányozásának két fő vonatkozása is rávilágít az etnohistóriára mint olyan ideológiára, amelyet azért alakítanak ki, hogy kielégítse a jelen szükségleteit (amint azt a 4. fejezetben tárgyaltuk), valamint, hogy rámutasson arra, hogy nincs szükségszerűen kölcsönös megfelelés az etnikai diszkontinuitás, illetve az „objektív kultúra” diszkontinuitása között. Ez az érvelés lényeges kérdéseket hagy megválaszolatlanul. Mindazonáltal Peellel együtt feltehetjük azt a kérdést, hogy vajon az antropológusokat valójában kiképezték-e arra, hogy a történelemmel kapcsolatban olyan kérdéseket tegyenek fel, amelyek a múltat, nem pedig a jelen vonatkozásainak igazolását láttatják. Peel azt írja: „Az antropológusok a jelent gyakran úgy kezelték, mint idősíkot, amelynek határai megegyeznek a terepmunkájuk időtartamával, és amelyet strukturák és kategóriák népesítenek be; az azonban sokkal tűnékenyebb ennél; amint jött, úgy el is szaladt; valójában nem több a múlt és a jövő közti fordulópontnál” (Peel, 1989: 213).

A kérdés, amit felvet, sokkal átfogóbb, mint hogy itt most megvitathatnánk. Számos antropológus hajlamos az identitások időbeni folyamatosságának ténye ellen érvelni. Talán

csak folyamatosnak látszanak, és a mi analitikus vizsgálataink abban állnak, hogy kimutassuk, hogy nem azok; valamint azt, hogy az a képzet, hogy egy közösségnek a múltjával kellene törődnie, csupán a nacionalizmus korának ideológiai szüleménye. Ebből a nézőpontból azzal lehet érvelni, hogy míg a fák gyökerekkel rendelkeznek, addig az emberek nem, ugyanakkor minden olyan állítás, mely azt sugallja, hogy az embernek gyökerekre van szüksége, ideologikus. Más részről, kétségtelen, hogy a múlt nem kizárólag a jelen rekonstrukción keresztül, hanem objektív módon is formálja a jelent. Ennek és az ezzel kapcsolatos kérdések részletes vizsgálatának érdekében most a nacionalizmust vesszük közelebről szemügyre, ezáltal még közelebb hozva az etnicitás antropológiai tanulmányozását, mint ahogy eddig tettük.

További olvasmányok

Hobsbawn, Eric J. – Ranger, Terence (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Referenciamunka az instrumentalista és gyakran hatalmi motivációkról, amelyek a múltból kialakított képet a közéleti reprezentáció részévé teszik.

Tonkin, Elisabeth – McDonald, Maryon – Chapman, Malcolm (szerk.): *History and Ethnicity*. London: Routledge, 1989. Feltárja, hogy az antropológusok hogyan tárgyalják a történelmet – akár mint a múlt természeti rekonstrukcióját, akár mint a jelent formáló eseményeket.

6. fejezet: A nacionalizmus

(Fordította Kasznár Veronika Katalin)

„A nacionalizmus által nem öntudatra ébrednek az emberek: sokkal inkább létrejönnek ott, ahol addig még nem léteztek.”

Ernest Gellner (1964: 169)

– Tudja maga egyáltalában, hogy mi az, hogy nemzet? – förmed rá John Wyse.

– Tudom – mondja Bloom.

– Nahát akkor mi az? – firtatja John Wyse.

– Egy nemzet? – mondja Bloom. – Egy nemzet ugyanazok az emberek, akik ugyanazon a helyen laknak.

– Szentlélek el ne hagyj – mondja röhögve Ned. – Ha ez így van, én is nemzet vagyok, mivel ugyanazon a helyen lakok kerek öt esztendeje.

Erre persze kiröhögik mind, és Bloom próbálja kivágni magát:

– Vagy ha mondjuk különböző helyeken élnek, akkor is.

– Ez volna az én esetem – mondja Joe.

James Joyce: *Ulysses* (ford. Szentkuthy Miklós) (1974: 412)

A nemzet eredete[30]

Az etnicitással foglalkozó antropológia évekig olyan csoportok viszonyait kutatta, melyekre méretüknél fogva alkalmazhatók voltak az antropológiai terepmunka hagyományos módszerei – a résztvevő megfigyelés, a személyes interjúk és a kérdőívek. Az empirikus antropológiai vizsgálatok az antropológia önmeghatározásából eredően a lokális közösségekre koncentráltak. Az államra rendszerint a probléma tágabb kontextusának részeként tekintettek, például úgy értelmezték, mint a helyi antropológiai viszonyokra ható külső tényezőt. Ezenkívül következetesen elfogultak voltak a „távoli másik” kutatásával kapcsolatban. Ahogy azt a korábbiakban már tárgyaltuk, az antropológia terminológiai elmozdulása a „törzstől” az „etnikai csoport” felé relativává tette a korábbi mi/ők dichotómiákat, hiszen etnikai csoportok – a „törzsektől” eltérően –, „köztünk” is megtalálhatók, nemcsak a távoli „másoknál”. Az etnikai csoportokat létrehozó és határait fenntartó mechanizmusoknak azonos jellemzőit ismerték fel London külvárosában és Új-Guineában, továbbá úgy vélték, hogy az etnikai identitást nagyjából azonos konceptuális eszközökkel lehet tanulmányozni Új-Zélandon, mint Közép-Európában (noha az empirikus kontextus természetesen különböző és alapvetően egyedülálló). Ezekben a felismerésekben alapulnak a mai szociálandropológiai kutatások, amelyek immár nem izolált közösségeket, hanem komplex, határokon felüli szerveződéseket vizsgálnak.

A nacionalizmus kutatása viszonylag friss területe az antropológiának. A nacionalizmus – és a modern nemzetállam ideológiájának – tanulmányozását évekkel ezelőtt még a politológusokra, makroszociológusokra és történészekre bízta. A nemzetek és a nacionalista ideológiák a társadalom úgynevezett „nagy léptékű” jelenségei (large-scale phenomena) közé tartoznak. A nacionalizmus kutatása ezért a léptékkel és a kutatás egységével kapcsolatban okozott fejtörést az antropológiának, de ezen túlmenően olyan módszertani kérdéseket is felvetett, melyek a kutatás empirikus fókuszát érintik. A modern terepmunka kezdete óta a társadalmi változások átalakították az antropológiai kutatások háttérét, hiszen a piacgazdaság emberek millióit kebelezte be. Ahogy mi magunk, úgy adatközlőink is állampolgárok lettek (míg valamikor a gyarmatosítás tárgyai voltak). Ezen túlmenően valószínűleg a „primitív társadalmak” sem voltak soha olyan izoláltak, ahogy korábban képzeltük, és soha nem voltak „érintetlenebbek”, „ősibbek és eredetibbek” sem saját társadalmunknál (Wolf, 1982). Valóban, ahogy Adam Kuper (1988) rámutatott, a primitív társadalom eszméje európai találmány, amely sajátos történelmi körülmények között jelent meg. A nemzetállam antropológiai tanulmányozásának korai, ám a tudományos többség által méltatlanul elhanyagolt kezdeményezője volt Lloyd Faller (1974), aki ugandai és törökországi kutatásairól szóló munkájában összekapcsolta a mikro és makroszintű adatokat (vö. Gluckman, 1961; Grønhaug, 1974). Mindamelllett a nacionalizmus tanulmányozása csak az 1980-as, 1990-es években vált igazán az antropológia tárgyává.

A szociálandropológia klasszikus terminológiájában a „nemzetet” helytelenül a többé-kevésbé egységes kultúrával rendelkező emberek, társadalmak együttesét jelölő kategóriaként használták. I. M. Lewis bevezető tankönyvében (1985: 287) a következőket állítja: „A legjobb antropológiai munkák szellemében a nemzet terminuson természetesen kulturális egységet értünk.”. Később Lewis kifejtette, hogy nem látja értelmét a „törzs”, az „etnikai csoport” és a „nemzet” közti különbségtételnek, ha a különbség a méretben, nem pedig a szerkezeti felépítésben vagy a funkcióban mutatkozik. A sokmillió csoportok és kisebb szegmensek összehasonlítása kapcsán a következő kérdést teszi fel: „Van-e a kisebb szegmensek között szignifikáns különbség? Úgy gondolom, hogy nincs: csupán ugyanannak a dolognak a kisebb egységei...” (Lewis, 1985: 358).

Ebben a fejezetben amellet kívánok érvelni, hogy a nemzetek és az etnikai kategóriák modern államhoz fűződő viszonya érdemben különböző. Arra is rámutatok, hogy az antropológiai perspektíva elengedhetetlen a nacionalizmus mélyebb megértéséhez. Az analitikusan és empirikusan megalapozott nacionalizmuskutató megvilágító erejű lehet a az olyan további vizsgálódások számára, amelyek a modernizációval és a társadalmi változásokkal, valamint a politikai antropológia további területeivel és a társadalmi identitással foglalkoznak.

Mi a nacionalizmus?

Ernest Gellner nacionalizmusról szóló híres könyvének elején a fogalmat a következőképpen határozza meg:

„A nacionalizmus elsőrendűen az a politikai elv, mely szerint a politikai és a nemzeti egységnek fednie kell egymást.

A nacionalizmust mint érzést vagy mint mozgalmat is ezen elv segítségével határozhatjuk meg legpontosabban. A nemzeti érzés egyfelől az elv megszegése miatt érzett dühöt jelentheti, másfelől elégtételt azért, mert az elv beteljesedett. A nacionalista mozgalmat ilyen érzések működtetik” (Gellner, 1983: 1; vö. Gellner, 1978: 134).

Ez a meghatározás első pillantásra ugyan egyértelműnek tűnhet, ám az érvelés magába zárul. Mi a „nemzeti egység”? Gellner magyarázatában az etnikai csoport szinonimájának tekinti – vagy legalábbis olyan etnikai csoportnak, melyet a nacionalisták magukénak tekintenek: „Röviden, a nacionalizmus a politikai legitimitás elmélete, amely megköveteli, hogy az etnikai határoknak ne kelljen átszelniük a politikaiakat” (Gellner, 1983: 1; vö. Gellner, 1997). Más szavakkal abban az értelemben, ahogyan Gellner és más kortárs társadalomtudósok használják, a nacionalizmus explicit – vagy implicit – módon az etnicitás és az állam között fennálló speciális viszonyra, kapcsolódásra utal. Eszerint a nacionalizmusok azok az etnikai ideológiák, amelyek értelmében az adott etnikai csoportnak kellene uralni az államot. A nemzetállam következőképpen egy olyan etnikai csoport által dominált állam, amelyben a csoport identitásjellemezői (mint a vallás vagy a nyelv) az illető állam hivatalos szimbólumrendszerébe és törvénykezésébe ágyazottak. Ez az állampolgárok integrációjának és asszimilációjának motorja; bár Gellner elismeri, hogy a nemzetnek „beolvaszthatatlan” tagjai is lehetnek, akiket ő az entrópiának ellenálló csoportoknak nevez. Róluk a későbbiekben még szólunk.

A nacionalizmuselméletek másik nagyhatású teoretikusa Benedict Anderson Dél-Kelet-Ázsia kutató és politológus, aki a következő nemzetdefiniót javasolja: „elképzelt politikai közösség, melynek határait és szuverenitását egyaránt veleszületettnek képzelik el” (Anderson 2006 [1983]: 20; Sonkoly Gábor fordítása). Az „elképzelt” nem feltétlenül „kitalált” jelöl, hanem azt, hogy „még a legkisebb nemzet tagjai sem ismerhetik meg a nemzet más tagjainak többségét, nem találkoznak velük, még csak nem is hallanak róluk, elméjükben mégis létezik annak a képe, hogy egyazon közösséghez tartoznak” (uo.). Gellnertől és sok más kutatótól eltérően, akik a nacionalizmus politikai aspektusaira koncentrálnak, Andersont a nemzeti identitás és a nemzeti érzés erejének és állandóságának megértése foglalkoztatja. Mint írja, a nemzet rendkívüli ereje abban mutatkozik meg, hogy az emberek meghalni is készek érte.

Annak ellenére, hogy máshová helyezik a hangsúlyt, Anderson szempontjai javarészt összeegyeztethetők Gellnerével. Mindketten kiemelik, hogy a nemzet ideológiai



konstrukcióinak az a célja, hogy kapcsolatokat építsenek ki a kulturális csoport és az állam között, valamint olyan elképzelt közösségeket teremtsenek, amelyek különböznek a dinasztikus államoktól vagy a rokonság alapú társadalmaktól.

Anderson legfontosabb feladatának azt tekinti, hogy magyarázatot adjon az általa „a nacionalizmus anomáliáinak” nevezett jelenségre. Minthogy a nacionalizmus értelmében a „primordiális lojalitásnak” és a szolidaritásnak a közös eredeten kellett alapulnia (vö. Nimni, 1991), mind a marxista, mind a liberális modernizáció-elméletek azt állítják, hogy a nacionalizmus egy individualista, felvilágosodás utáni világban már nem lehet életképes. Ehhez képest azonban – amint Anderson némi zavarral megjegyzi – különösen a szocialista államok hajlanak a nacionalizmusra. „A valóság elég egyszerű: a régi jóslat, mely szerint »a nacionalizmus korának vége« lenne, korántsem tűnik oly közelinek. Sőt, a nemzeti mivolt (nation-ness) korunk politikai életének legegységesebb legitím értéke” (Anderson 2006 [1983]: 18; Sonkoly Gábor fordítása, kiemelés az eredetiben).

Az etnikai határokkal és identitással foglalkozó antropológiai kutatások segíthetnek Anderson problémáinak megértésében. Ő nem az etnicitást tárgyalja, bár legfontosabb példái közül néhány – a Fülöp-szigetek és Indonézia például – kifejezetten feszültségekkel teli multiethnikus ország. Az etnikai identitás megképzéséről és a határfenntartó mechanizmusokról szóló kutatások azt jelzik, hogy az etnikai identitás olyan körülmények között válik elsőrendű jelentőségűvé, amelyeket az áramlás, a csere, az erőforrásokért folytatott versengés és a határokkal szembeni fenyegetés jellemez. Nem meglepő tehát, hogy a kulturális identitáson alapuló politikai mozgalmak a modernizálódó társadalmakban erősek, jóllehet ez még nem magyarázza meg, hogy miért válnak ezek nacionalista mozgalmakká.

Úgy tűnik, hogy a nacionalizmuselméletek és az antropológiai etnicitáselméletek közötti jelentős hasonlóságokat Gellner és Anderson nem ismerte fel (vagy legalábbis nem ismerte el). Mivel e két elmélet nagyjából egymástól függetlenül alakult, a következőkben bemutatom legfontosabb párhuzamaikat.

Az etnicitást a lokális közösségek szintjén vizsgáló tanulmányok, illetve a nacionalizmust az állam szintjén elemző kutatások egyaránt hangsúlyozzák, hogy az etnikai és nemzeti identitás konstrukció; vagyis nem „természetes”. Sőt, az egyéni identitás nem közvetlenül felel meg a „kultúrának”. Azt az általánosan elterjedt vélekedést, mely szerint az etnicitás és az „objektív kultúra” megfeleltethető egymásnak, mindkét elmélet a vizsgálandó konstrukciók részének tekinti. A kultúráról szóló beszéd és a kultúra viszonya nagyjából talán az étlap és az étel viszonyához hasonlítható. Különböző rendszerek társadalmi tényei ugyan, ám az előbbi nem kevésbé valóságos, mint az utóbbi.

A nacionalizmust vizsgálva az etnikai szervezetek és az etnikai identitás korábban tárgyalt viszonya világossá válik. A legtöbb nacionalizmus szerint a politikai berendezkedésnek azért kell etnikusnak lennie, mert egy adott etnikai csoport érdekeit képviseli. Ezzel szemben a nemzetállam politikai legitimitásának egyik fontos aspektusa, hogy arról kívánja meggyőzni a tömegeket, hogy ténylegesen kulturális egységként képviseli őket.

Az etnicitásstudományok és a nacionalizmuskutatás egyaránt hangsúlyozza a jelentés és a politika kettősségét, amely szintén a rituális szimbólumok antropológiai elméletével hozható összefüggésbe. Victor Turner a ndembukról szóló munkájában (1967; 1969) kifejtette, hogy a szimbólumok többjelentésűek, és egy „instrumentális”, illetve egy „expresszív” pólussal rendelkeznek. Figyelemreméltó párhuzam mutatható ki Anderson érvelésével, aki szerint a

nacionalizmus hatalma a politikai legitimáció és az emocionális erő egyesítéséből származik. Abner Cohen (1974b) is hasonlóan érvel, amikor kijelenti, hogy a politika nem lehet tisztán instrumentális, mindig tartalmaznia kell azokat a szimbólumokat, melyek megteremthetik a lojalitás és a valahová tartozás érzését.

A nacionalizmust kutató antropológusok többnyire az etnicitás egyik változataként értelmezték a jelenséget. Kiindulásképpen én is ezt teszem, mindamellet később felteszem a kérdést, hogy vajon elképzelhetők-e nem etnikus nacionalizmusok.

#### A nemzet mint kulturális közösség

Gellner és Anderson egyaránt hangsúlyozzák, hogy bár a nemzetek szívesen képzelik ősinek magukat, valójában moderneek. A nacionalista ideológia Európában és a gyarmatokon (különösen az Újvilágban; vö. Handler és Segal, 1992) jelent meg elsőként, a francia forradalom idején. Ezen a ponton különbséget kell tennünk hagyomány és hagyománytisztelet között. A nacionalizmus, amely gyakran tradicionalista ideológia, dicsőítheti és újrakodifikálhatja azt az állítólagosan ősi hagyományt, amelyet egy nemzet tagjainak ősei közösen birtokoltak, de nem ezáltal alkotja újra azt. A hagyományokat inkább ahhoz hasonlóan objektívizálják, mint ahogy a huronok tették állítólagos hagyományaikkal. (Lásd a 4. fejezetet.)

Mivel a nacionalizmus modern jelenség, amely a rögzített történelem tükrében bontakozott ki, a nemzetek „etnogenézise” könnyebben tanulmányozható, mint a nem-modern népek történelme. A norvég nemzeti identitás is a 19. században, a modernizáció és urbanizáció időszakában alakult ki. Az ország 1905-ben vált függetlenné, ekkor szakadt el Svédországtól.

A korai norvég nacionalizmust legfőképpen a városi középosztály karolta fel. A városi polgárság tagjai távoli völgyekbe utaztak az „igazi norvég kultúráért”, majd némelyik elemét hazavitték, s otthon az autentikus norvégság megnyilvánulásaiaként prezentálták. A népviselet, a festett virágminták, a tradicionális zene és a paraszti ételek még azok számára is nemzeti szimbólumokká váltak, akik más szokások között nőttek fel. Valójában nem a parasztok, hanem a városiak határozták el, hogy a paraszti kultúra egyes részeit „nemzeti kultúrává” emelik. A nemzeti hősi történelem már adott volt. A kivételességet és kifinomultságot hirdető „nemzeti művészet” megteremtése Norvégiában épp olyan fontos részét képezte a nacionalizmus-projektnek, mint máshol. E vállalkozás tipikus alakja volt Edvard Grieg zeneszerző, aki a romantikus zenét helyi népzenei dallamokkal ötvözte, és a népszerű parasztmeséket író Bjørnstjerne Bjørnson (aki Henrik Ibsennel ellentétben megkapta a Nobel-díjat).

A paraszti kultúra egyes elemeit újraolvasták, és áthelyezték egy urbánus politikai kontextusba annak „tanújelül”, hogy a norvég kultúra egyedi, és a norvégok „egy népet” alkotnak, ezért saját állam illeti meg őket. A nemzeti szimbólumok hatékonynak bizonyultak: általuk képződtek meg Svédországgal és Dániával szemben az etnikai határok, ugyanakkor azt is hangsúlyozták, hogy a városi és vidéki norvégok ugyanannak a kultúrának a részesei, és közösek a politikai érdekeik. A város és vidék közötti szolidaritás eszméje – mely jellemző a nacionalizmusra – Gellner szerint politikai innováció. A nacionalizmus kora előtt az uralkodó osztály rendszerint kozmopolita volt. Anderson kissé kajánul azt írja (1991 [1983]: 83), hogy a 11. század közepétől az első világháborúig Angliában az uralkodó dinasztia nem volt „angol”. Az az elképzelés pedig, miszerint az arisztokrácia és a parasztság ugyanannak a

kultúrának a részese, az előbbi számára förtelmes, az utóbbi számára pedig elképzelhetetlen volt – még a nacionalizmus előtt.

A nacionalizmus azonban kikényszerítette a szolidaritást szegény és gazdag, nincstelen és kapitalista között. A nacionalista ideológiának megfelelően a politikai kirekesztés és befogadás egyetlen alapját a nemzethatárok képezték – vagyis annak a közösségnek a határai, melyen belül az emberek ugyanahhoz a kultúrához tartoznak.

A nagyléptékű folyamatokat – mint például az industrializációt, a felvilágosodást és romantikus ellenhatásait, vagy az egységesített oktatási rendszert és a polgári elitkultúra terjedését – gyakran hozzák összefüggésbe a nacionalizmussal. Ezért talán releváns azt is kiemelnünk, hogy a nemzet nemcsak az állam társadalmi technikáin keresztül vagy a nagyobb forrongások (például a háborúk) által reprodukálódik, hanem a mindennapi gyakorlat során is. Kézenfekvő például elsőként a sportot említenünk, amely napjaink legtöbb társadalmában jelen van, és igen gyakran kap nacionalista felhangokat. Ezen kívül, ahogy Michael Billig (1995) kimutatta, a legtöbb ember számára „inkább a kis szavak, mint az emlékezetes frázisok” jelenítik meg a nemzeti kötődést: érmék, bélyegek, szófordulatok, időjárás-jelentések; röviden: a hétköznapi nacionalizmus, amely szakadatlanul megerősíti és újratermeli a nemzethez tartozás érzését.

#### A kulturális szimbólumok politikai használata

A norvég nacionalizmus példája rámutat a nemzet „kitalált” voltára. A 19. század vége felé Norvégiában még a dán volt a legfontosabb írott nyelv. Később váltotta ezt fel az új irodalmi nyelv, a Nynorsk vagy „újnórvég”, amely egy norvég nyelvjáráson alapult. Mivel a közös nyelv a kulturális egység hatékony megjelenítője és a nemzetállami adminisztráció legalkalmasabb eszköze, a nemzeti nyelv sok nacionalista mozgalomban fontos kérdéssé vált. Ami pedig a kultúrát illeti, a Christianiában (a mai Oslóban) és Bergenben élő norvégoknak bizonyíthatóan több közük volt a városi dánokhoz vagy svéddekhez, mint a vidéki norvégokhoz. Ezekben a városokban a beszélt nyelv még ma, az 1990-es években is közelebb áll a dán köznyelvhez, mint néhány vidéki dialektushoz. A nemzetet reprezentáló szimbólumokat politikai szempontok alapján választották ki. Az úgynevezett régies, tipikusan norvég hagyományok, népmesék, kézműves termékek és egyebek a legtöbb esetben nem voltak se régiek, se norvégok. A festett virágminták a Mediterráneum szőlőit mintázták. A Hardanger hegedűzene és a népmesék többsége közép-európai eredetű, s a nemzeti ünnepeken – például az Alkotmány napján – viselt „tipikusan norvég népviseletek” között sok a nacionalista konstrukció, melyet még valamikor a 19. század elején alkottak. A tipikusnak ábrázolt szokások többsége pedig Dél-Norvégia völgyeiből származott.

Ha az ilyen gyakorlatokat szimbólumokká tárgyiasítva áthelyezik a nacionalista diskurzusba, megváltozik a jelentésük. A nacionalizmus azért használ tipikusnak vélt etnikai szimbólumokat, hogy általuk könnyebben reflektálhassanak az emberek saját kulturális különbözőségeikre, és ezáltal kialakuljon a nemzetiség érzése. A nacionalizmus olyan értelemben tárgyiasítja a kultúrát, hogy feljogosítja az embereket arra, hogy állandó adottságként beszéljenek róla. Richard Handler pontos megfogalmazásában a nacionalista diskurzusok nem egyebek, mint „elhatárolt kulturális tárgyak felépítésére vonatkozó kísérletek” (Handler, 1988: 27).

A korábban tárgyalt etnikai határok mechanizmusai itt is evidenssé válnak, akárcsak a történelem találékony használata, amely e kontinuitás benyomását kelti. Amikor Norvégia

függetlenné vált, első királyát a dán királyi családból választotta. Ennek ellenére VII. Haakonnak hívták, hogy ezzel is hangsúlyozzák a (teljesen fiktív) folytonosságot azzal a királyi dinasztiával, amely 1350 előtt Norvégiában uralkodott.

A nemzeti ideológia (amely szimbólumokat, sztereotípiákat stb. foglal magába) és a társadalmi praxis közötti ellentmondás épp úgy nyilvánvaló a nemzet esetében, mint más etnikai csoportoknál. Anderson diplomatikusan megjegyzi, hogy minden közösség tágabb kapcsolatokon alapul, mint ahogy azt a személyes kapcsolatok alapján képzelnénk, és a nemzet sem „tisztességtelenebb” más közösségeknél. Korábban más etnikai csoportok tárgyalásakor már láttunk ehhez hasonló identitásgyakorlatokat; az államhoz fűződő kapcsolat azonban sajátos módon a nacionalizmusra jellemző. Gellnert parafrázálva (1964), a nemzetállam hatalmának segítségével a nemzetek megalkothatók ott is, ahol addig nem léteztek. A nyelv egységesítése és az egyéni munkaszerződéseken és a tankötelezettségen alapuló nemzeti munkaerőpiac megteremtése önmagában is a nemzetállam a priori létezését feltételezi. Az emberek így kovácsolódnak fokozatosan nemzetté. Míg százötven évvel ezelőtt nem lehetett pontosan megmondani, hogy a norvég dialektusok hol olvadtak össze a svédekkel, a nyelvi határok mára már egyértelműek, és a politikai határokat követik. Ahogy annakidején mondták: a nemzeti nyelv az a dialektus, melyet fegyverek védenek.[\[31\]](#)

Európa korai dinasztikus államai nem támasztottak különösebb igényeket lakosaik többségével szemben (Birch, 1989), és nem várták el a társadalom kulturális egységességét. Nem jelentett gondot, hogy a szolga más nyelven beszél, mint az úr, ahogy az sem, ha a különböző régióból származó szolgák más-más nyelvet beszéltek. Miért is olyan fontos a kultúra egységesítése a modern nemzetállamban?

#### A nacionalizmus és az ipari társadalom

Gellner, Grillo (1980) és mások amellelt érvelnek, hogy a nacionalizmus kialakulása az iparosításra és a lokális közösségek felbomlására adott reakcióként értelmezhető. Az iparosítás jelentős földrajzi mobilitást eredményezett, azaz igen jelentős számú tömegek csatlakoztak ugyanahhoz a gazdasági (és később politikai) rendszerhez. A rokonság ideológiája, a feudalizmus és a vallás többé nem volt képes arra, hogy eredményesen szervezze meg a közösségeket.

Emellelt az ipari termeléshez több szférában is pótolható munkásokra volt szükség. A dolgozóknak ezért azonos tudással és képességekkel kellett rendelkezniük. Az iparosításból adódik, hogy szükségessé vált a képességek standardizálása, s ezt a folyamatot akár „kulturális homogenizációként” is leírhatjuk. Az oktatás e homogenizáló folyamat egyik eszköze. A nemzeti tudat megjelenésével a parasztok az ország minden szegletében „franciává váltak” (Weber, 1976).

Ebben a történelmi kontextusban sürgetővé vált egy új ideológia megjelenése, amellyel megteremthető a kohézió és lojalitás a társadalmi rendszer széles skáláján elhelyezkedő individuumok között. A nacionalizmus alkalmasnak mutatkozott erre. Feltételezett egy közös kultúrához kötődő és az államba ágyazott elképzelt közösséget, amelynek tagjai inkább az állam és a törvényhozás felé lojálisak, mintsem a falujuk vagy a rokonságuk felé. A nacionalizmus tehát az állam malmára hajtotta a vizet. Ugyanakkor észre kell vennünk azt is, hogy a homogenizációs nyomás a stigmatizált másikat is megteremti, s a megosztottság által megerősödik a nemzet egysége: a határok az idegenek felé befagynak, ugyanakkor az ország „beolvaszthatatlan” kisebbségei (zsidók, cigányok – de akár a bretonok, okszitánok vagy a

Franciaországban élő bevándorlók is) – kénytelenek lesznek kiállni „másságuk” mellett. Mindez gondot jelent napjainkban, amikor a kultúrához való jog irritálja a hegemon helyzetben lévőket (lásd a 7. és 8. fejezetet).

A nacionalista ideológia érvényességének egyik feltétele a politikai hatékonyság; hivatkozni kell egy a nemzetállamban testet öltő és e keretek között hatékonyan uralt nemzetre. Ennek járulékos feltétele a tömegbázis. Mit tesz ezért a nacionalizmus? Néhány példa azt sugallja, hogy biztonságot és érzékelhető stabilitást nyújt azokban az időkben, amikor az életvilágok széthullnak, és az emberek gyökértelessé válnak. A nacionalista ideológia egyik fő célja tehát az, hogy újra megképezze az egység és a múlttal való folytonosság érzését, s felülírja a modernitás által okozott elhajlásokat és szakadásokat egyén és társadalom között.

Az identitás szintjén a nemzeti lét hitkérdés. A nemzet, ami a nacionalisták számára egyet jelent a Volkkal, a nacionalizmus ideológiájának terméke; nincs rá más magyarázat. A nemzet attól a pillanattól létezik, amikor egy maroknyi befolyásos ember elhatározza, hogy legyen, tehát a legtöbb esetben városi elitjelenségként indul. Ahhoz azonban, hogy hatékony politikai eszközként működhessen, végül a tömegek számára is vonzóvá kell válnia.

#### A kommunikációs technológiák és a nemzeti lét

Az egyik fontos különbség a nemzet és más közösségek között (beleértve számos etnikai közösséget is) a léptékben mutatkozik. A nemzetállamok (kevés kivételtől, például a Karib-szigetek és a Csendes-óceán mini-államaitól eltekintve) nagy kiterjedésű, széles skálán mozgó társadalmi rendszerek. A törzsi társadalmak és más lokális közösségek nagymértékben függték a családi kapcsolati hálótól, a személyközi kommunikáció fenntartásától és a tagok lojalitásától. Még a nagy dinasztikus államok legtöbb tagja is helyileg integrálódott, mindenekelőtt a család és a falu tagjának tekintette magát. Általában helyben szocializálódtak, és helyi társadalmi kontroll alatt álltak. Professzionális hadsereggel rendelkeztek – nem úgy, mint a nacionalista társadalom, ahol az országért folytatott harc morális kötelesség.

A nemzetek olyan közösségek, amelybe az állampolgárok a kultúra és a saját identitásuk tisztelete által absztrakt és anonim módon integrálódnak. Az „ismeretlen katona sírja” Anderson egyik leggyakrabban idézett példája, amely a nemzet mint morális közösség elvont karakteréről szól. „Ezekben a síremlékekben nincsenek azonosítható földi maradványok vagy halhatatlan lelkek, sokkal inkább a nemzeti képzeletvilág kísértetszerű elemeivel vannak tele.” (Anderson, 2006 [1983]: 23; Sonkoly Gábor fordítása, kiemelés az eredetiben.).

Melyek egy ilyen elvont ideológia feltételei? Korábban már leírtam a nacionalizmus gazdasági és politikai kísérőjelenségeit, itt a technológiai előfeltételeit teszem hozzá, nevezetesen a tudás standardizálását és a reprezentációt meggyorsító kommunikációs technológiát (vö. az 5. fejezettel). Anderson különösen kiemeli azt, hogy a nyomtatott kapitalizmus fontos feltétele volt a nacionalizmus kialakulásának. A nyomtatás és a könyvek olcsó kiadásának elterjedésével potenciálisan végtelen számú ember juthatott hozzá azonos információkhoz, anélkül, hogy közvetlen kapcsolatba került volna annak létrehozójával.

Napjainkban a nyomtatott sajtó, a televízió és a rádió játssza a döntő szerepet a reprezentációk és a nyelv egységesítésében. Ezek a médiumok a nacionalista érzés újratermelésében és erősítésében is jelentős részt vállalnak. 1982-ben a falkland-szigeteki háborút a brit média például következetesen így ábrázolta: „egyszerű ellentét a jó és a gonosz között” (J. Taylor, 1992: 30). Az argentin média azonban gyarmatosításellenes küzdelemként mutatta be

(Caistor, 1992). A média és az Öböl-háború (Walsh, 1995), majd a 2001-es afganisztáni háború (Chomsky, 2001) összefüggéseit elemző értelmezések hasonló következtetésre jutnak.

Az internet identitásra, nyelvre és nyilvános beszédre gyakorolt hatásával foglalkozó tanulmányok az etnicitás- és a nacionalizmus kutatás szempontjából is jelentősek. Mivel az internet még viszonylag friss találmány, nem sokat tudunk a hatásáról, de az nyilvánvaló, hogy nem ez irányítja a globális homogenizációt. Noha a weben található tartalmaknak hozzávetőleg a fele angolul van, jelentős a más nyelvű weboldalak aránya is. A norvégok többsége ma is naponta nézi a norvég tévécsatornákat, bár a kábeltelevíziózás bevezetése után szinte korlátlan választási lehetőségekhez jutottak. Elképzelhető, hogy az internettel is hasonló lesz a helyzet, s inkább megerősíti, mintsem átalakítja az identitásokat.

További kommunikációs technológiák jelentőségét is fontolóra kell vennünk, többek között a modern szállítási eszközökét. A 19. század közepén egy hétig is eltarthatott átszelni Trinidadot; ma ez az út alig több egy óránál. A modern szállítóeszközök nagyban meggyorsították a nagyobb társadalmi rendszerekbe való integrációt, az emberek és a javak áramlása határtalanul megnőtt. Mindez a nemzetállami integrációhoz is feltételeket teremt, amelynek közvetett következménye az öntudat szintjén, hogy kialakítja ez emberekben a nemzeti hovatartozás érzését.

A nacionalizmushoz vezető politikai és kulturális fejlődés kisajátította a térkép metaforáját. Noha térképek már a nacionalizmus előtt is voltak, nagyon tömör és hatásos szimbólumai lehetnek a nemzetnek. Az osztályterem falain világszerte ott függ az adott ország térképe, mely a nemzetet egyszerre körülhatárolt, mérhető dologként s egyben valamiféle absztrakcióként jeleníti meg, amelynek ugyanakkor fizikai realitása is van. A világtérképek többsége Európát helyezi a középpontjába. Ne higgyük, hogy ez politikai szempontból ártatlan gesztus!

A nacionalizmus legtöbb teoretikusa annak modern és absztrakt aspektusát hangsúlyozza. Az antropológiai nézőpontok itt különösen hasznosak, hiszen a kisebb léptékű társadalmakkal való összehasonlítás révén az antropológusok világíthatnak rá a nacionalizmus és a nemzetállam egyedülálló és sajátos karakterére. Eszerint egy olyan társadalomban, amelyet különben a potenciális megsemmisülés fenyeget, a nemzet és a nacionalista ideológia az uralkodó osztály szimbolikus eszközévé válik e folyamattal szemben. Néhány szerző álláspontja az, hogy a nacionalizmus és a nemzeti közösség gyökerei a korai etnikai közösségekben vagy etnikumokban vannak (A. D. Smith, 1986). Félrevezető lehet azonban, ha mindenképpen töretlen folytonosságot keresünk a premodern közösségek vagy „kultúrák” és a nemzeti „kultúrák” között. Ahogy a norvég példán bemutattuk, a népviseletek és más nemzeti szimbólumok a modern kontextusban mást jelentenek, mint amit eredetileg jelentettek. A más nemzetekkel való viszonyban a különbözőség emblémáivá válnak.

A nacionalizmus mint vallás és mint metaforikus rokonság

A nacionalizmus önmagában nem bal- vagy jobboldali ideológia. Ha az állampolgárok közötti egyenlőséget hangsúlyozza, a politikai baloldalhoz tartozhat. A vertikális szolidaritást és a külföldiek (és néha a kisebbségek) kizárását tekintve jobboldali lehet. Anderson azt javasolja, hogy a nacionalizmust (ahogy más etnikai ideológiákat is) inkább a rokonsággal és a vallással, mint a fasizmussal vagy a liberalizmussal soroljuk egy kategóriába (Anderson, 1991 [1983]: 15). Olyan ideológia, mely azt hirdeti, hogy a tömegtársadalom által fenyegetett Gemeinschaft csak úgy maradhat életben, ha visszatér a gyökereihez és megőrzi a kultúráját.

Josip Llobera szavaival: „a modern korban a nemzeti érzés mindenekelőtt a felvilágosodás kozmopolitizmusára adott, ellentétes reakció.” (Llobera, 1994: 221). Llobera a beszédes, *The God of Modernity* [A modern kor istene] címet viselő könyvében amellel érvel, hogy a nacionalizmus egyfajta szekuláris vallás.

Bruce Kapferer (1988; 1989) sri lankai és ausztráliai kutatásai alapján írta meg az erőszak és a nacionalizmus összefüggéseiről szóló fontos tanulmányát, melyben a nacionalizmust lételméletnek; a valóság alapjáról szóló tannak tekinti. Két igazán különböző társadalom példáján mutatja be, hogy a nacionalizmus hogyan plántálja követőibe a szenvedélyt és a mély érzelmeket. Erőszakos vonásokat is tartalmazó szimbolikája gyakran vallásos és mitikus alapokon nyugszik. (Gondoljunk csak a katonai parádékra, amelyek az állami megemlékezések megszokott elemei.) Más etnikai ideológiákhoz hasonlóan a nacionalizmus is igényt tart olyan szimbólumokra, amelyek meghatározóak az emberek számára, és azt állítja, hogy ezek a szimbólumok a nemzetállamot reprezentálják. A halál gyakran jelentős eleme a szimbolikájának: a nemzetvédő háborúkban elesettek mártírokká válnak. Kapferer ezt azzal magyarázza, hogy ha a nemzet olyan közösség, amiért valaki kész volt az életét áldozni, akkor képesnek kell lennie arra is, hogy igazán intenzív érzelmeket keltsen. Andersonhoz hasonlóan ő is a nacionalizmus vallási aspektusait hangsúlyozza, melyek által a nemzet megszentelt közösségként vihető színre.

Richard Handler Québec-i nacionalizmusról szóló tanulmányában azt sugallja, hogy ez a nacionalizmus a nemzetet „kollektív idividuumként” képzelel el. Három adatközlő kijelentését idézi, amelyek alátámasztják az alábbi következtetését:

„A nemzetnek azok a képei, melyek élőként – faként, barátként, lélekkel rendelkező teremtményként – ábrázolják, mindenekelőtt az oszthatatlanság és összetartozás érzését közvetítik. Ez a kollektivitás mint létező entitás integráns, redukálhatatlan természetét alakítja ki” (Handler, 1988: 40).

A nacionalizmus általában – más etnikai ideológiákhoz hasonlóan – szimbólumokat és értelmezéseket sajátít ki abból a kulturális kontextusból, amely fontos az emberek mindennapi tapasztalataiban. Az 1979-es iráni iszlám forradalom fellángolásakor az Egyesült Államokat házasságtörő hitetlenként jelenítették meg, aki bántalmazta és megerősöskolta a nőként, anyaországgént ábrázolt Iránt (Thaiss, 1978). Ez rendkívül erős szimbolika a tömegpolitikában.

A példa azt az értelmezést is megerősíti, amely a nacionalizmusra (és más etnikai ideológiákra) egyfajta metaforikus rokonságként tekint. A nacionalista beszédben gyakran használják a rokonság terminusait (anyaország, a nemzet atyja, fivérek, nővérek és így tovább), és a nacionalisták által posztulált absztrakt közösséget egy rokoni csoporthoz hasonlítják. Bár a rokonság alapelvei változatosak, mindenkinek vannak elképzelései arról, hogy milyen kötelezettségekkel jár a család – tartozzon bármelyik társadalomhoz. A rokonság és a rokoni szervezetek a legtöbb társadalomban alapvető vonásai a társadalmi szervezeteknek. A nacionalizmus azokban az időszakokban tűnt fel – és maradt fent –, amikor a rokonság társadalmi fontossága gyengült. Egyesek odáig merészkednek, hogy a rokonság társadalmi jelentőségének csökkenését az urbanizáció és individualizáció okozta társadalmi és kulturális vákuummal magyarázzák. A nacionalizmus ígéretet tesz arra, hogy kielégít néhányat azokból a szükségletekből, amelyekért korábban a rokonság volt a felelős. Biztonságot és a kontinuitás érzését nyújtja, és az oktatási rendszeren és a munkaerőpiacon keresztül karrierlehetőséget is kínál. A metaforikus pater familiasként elképzelt nacionalizmus

azt állítja, hogy a nemzet egy nagy család: a nemzeti törvényszék megbüntetési szófogadatlan gyermekeit. Ez valamiféle absztrakt verziója egy valóságos entitásnak, amelyhez minden egyén erős érzelmekkel viszonyul. A nacionalizmus ugyanakkor arra is kísérletet tesz, hogy ezt az emocionális erőt az állam szintjére emelje. Ily módon a nacionalizmus a modern társadalom nagy léptékéhez igazított metaforikus rokonság ideológiájaként nyilvánul meg – ez pedig nem más, mint a nemzetállam ideológiája.

## A nemzetállam

Más ideológiákhoz hasonlóan a nacionalizmusnak is egyszerre kell megindokolnia egy sajátos (valódi vagy potenciális) hatalmi rendszert, és kell kielégítenie a lakosság elismert szükségleteit. Innen nézve a sikeres nacionalizmus az etnikai ideológia és az állam összekapcsolását feltételezi. Ezek fontos különbségek az állam és az antropológusok által tanulmányozott más társadalmi rendszerek működése között.

A nemzetállam sok más politikai rendszerrel ellentétben arra az ideológiai állításra támaszkodik, hogy a politikai határoknak meg kell egyezniük a kulturális határokkal. Továbbá a nemzetállam az erőszak és adóztatás alkalmazásának törvényben rögzített monopóliumával rendelkezik, s e kettős egyeduralom számára a legfőbb hatalomforrás. Bürokratikus adminisztrációja és írott törvényei minden állampolgár számára kötelező érvényűek, és – legalábbis elméletileg – minden állampolgár számára egységes oktatási rendszert és közös munkaerőpiacot nyújt. A nemzetállamok többségében a nemzeti nyelv a hivatalos ügyintézésben használt nyelv, s némely állam a nyelvi kisebbségek anyanyelvhasználathoz való jogát is megtagadja.

A politikai vezetők más társadalmakban is monopolizálhatják az erőszakot és az adórendszert, a hatalomkoncentráció ilyen mindent átható megnyilvánulása azonban csak a nemzetállamokra jellemző. Ez a különbség a érzékelhető a modern háborúk és a janomamök vagy a nuerek közti ellenségeskedés között. Ahhoz hasonlóan, ahogy a nacionalizmus absztrakt közössége elképzelhetetlen számú embert foglal magába (Nagy Britanniában több mint 60 milliót), összehasonlítva a rokonsági alapon szerveződő társadalmakkal (a janomamök helyi közösségében a felső határ körülbelül 500 fő volt), elmondható, hogy a modern államot a rokonsági szervezeteken alapuló társadalmi szervezetek alakítják.

Miután a nacionalista identitás, ideológia és szervezet főbb aspektusait megvitattuk, áttekintünk néhány példát, amelyek felfedhetik, hogyan tanulmányozható a nacionalizmus az antropológia módszereivel.

## Az államellenes nacionalizmus

Ha a népesség egy része nem tekinti magát a nemzethez tartozónak, a nacionalizmus manifesztumaiban hirdetett kulturális egyenlőség ellenkezést is kiválthat. Rendkívül gyakori, hogy a nemzetállamokban nagyobb számú kisebbség él. A 7. és a 8. fejezetben különböző kisebbségi szituációkat fogunk tárgyalni; a következőkben pedig röviden egy olyan helyzetet mutatunk be, amelyben a kisebbségek egy része kitalálja saját nemzetét.

A francia nacionalizmus és a francia forradalom egyenlőségi nyilatkozata azt hangsúlyozza, hogy minden állampolgárra azonos törvények vonatkoznak, azonos jogok és elvben azonos lehetőségek illetik meg őket (a nők ugyanakkor csak részben voltak tagjai ennek az elképzelt közösségnek). Arra számítottak, hogy végül minden francia ember franciaként határozza meg



magát, és lojális lesz az új köztársasághoz. A hivatalos francia nyelv terjedése és a nyelvi egységesítés már a 18. század óta fontos aspektusa ennek a törekvésnek, de maradtak nyelvi kisebbségek, különösen Bretagne déli és dél-keleti részében, ahol a népesség többsége hagyományosan a bretont beszélte, e kelta nyelv pedig nem rokona a franciának.

A bretonok etnikai identitása szoros kapcsolatban áll a nyelvvel: kevés ilyen feltűnő marker használható hatékonyabban a határok kijelölésére. Ezt az identitást évszázadokig fenyegette a francia nyelv. Főleg a 20. század első felében csökkent drámaian a breton nyelvet beszélők száma. Jóllehet, ahogy arra Maryon McDonald (1989) és mások is rámutattak, az utóbbi években az etnikai újjáéledés jelei mutatkoznak. Már a második világháború alatt nagy számban jelentek meg olyan szervezetek, amelyek a breton ügyet pártolták. Lois Kuter (1989) beszámol arról, hogy a fiatal bretonok pozitívan állnak hozzá a breton nyelv tanulásához, s mindez az etnikai identitásukkal is összefüggésben van. Manapság sok rádió és televízióműsor breton nyelvű, és az esti iskolákban, nyári egyetemeken többen tanulják ezt a nyelvet, mint más idegen nyelveket. A nyelv megújult, csakúgy, mint a bretonnak tulajdonított szokások, s az „akkulturáció” folyamata már nagyon régen elmúlt.

Miért olyan fontos a breton nyelv újjáélesztése sokak számára? Ezt egyszerűen azzal magyarázhatjuk, hogy a nyelvük a kulturális identitásuk fontos része. Mindent egybevetve a nyelvi váltás Bretagne-ban (és máshol) évszázadokon át tartott. A nyelvért folyó küzdelem tehát franciaellenes politikai stratégiaként is értelmezhető. Amióta a francia állam a francia nyelvet választotta a nacionalizmus legfőbb szimbólumának, az ellenállás leghatékonyabb és legnyilvánvalóbb módja e nyelv elutasítása lett. Sok évvel ezelőtt még törvénybe volt nyilvánosan bretonul beszélni. Sokan ennek ellenére kétnyelvűek maradtak, és szituációtól függően használták a nyelveket. Azok, akik ma nyilvánosan beszélnek a bretont, azt fejezik ki egyúttal, hogy nem értenek egyet a francia dominanciával. A kulturális gyökerek képzeletében már nem elegendő: a gyökerek nem alkalmasak arra, hogy felélesszenek egy eltűnőben levő identitást.

A bretonok francia dominanciával szembeni ellenállásának érdekes jellemzője az Eric Hobsbawm (1977) által „Shetland-effektusnak” nevezett jelenség: a periféria kis csoportjai a helyi hatalom ellen egy nagyobb központtal szövődnek. Ez a bretonok esetében abban nyilvánult meg, hogy néhány vezetőjük a második világháború alatt németbarát lett (McDonald, 1989: 123).

Bretagne népessége megosztott a nyelv, az identitás és a politikai jogok kérdésében. Sok más mozgalomhoz hasonlóan a megújulási mozgalom többségében elit és középosztályi jelenség (vö. az 5. fejezet indo-trinidadiakról szóló részével). Hatással lehetnek rá a veszteség-haszon számítások is. Ha Bretagne Franciaország leggazdagabb része lenne, ahogy Katalónia Spanyolországnak, akkor a bretonok teljes függetlenséget követelnének. De kétségtelenül vannak olyan etnopolitikai mozgalmak is, amelyek hátrányos helyzetű régiókban alakulnak ki, ilyen a Spanyolország déli részén fekvő Andalúzia.

A nacionalizmus és a másik

Más etnikai identitásokhoz hasonlóan a nacionalista identitás is a másikhoz való viszonyban konstruálódik meg: maga a nemzet elképzelése feltételezi, hogy vannak más nemzetek vagy legalábbis emberek, akik nem a nemzet tagjai. Ez az osztályozás többféleképpen történhet; jól látható például, hogy napjainkban a sovinszta nacionalizmus strukturális feltétele a nemzetállamok versengése a világpiacon. Noha sok nemzetállamok között zajló háborúról

tud a történelem, 1945 óta ezek viszonylag ritkák. Inkább a nemzetközi sport területén figyelhetjük meg a nemzetállamok között zajló metaforikus háborút – talán mert a hadviselés identitásépítő vonásai legnagyobb részével rendelkeznek, és némi erőszak, rombolás is jellemzi (vö. MacClancy, 1996; Archetti, 1999). Mindazonáltal a határok megalkotása és az etnikai dichotomizáció a világ több pontján erőszakos formát ölt, s ez továbbra is számos nacionalizmust fenntart, mint például a sri lankait is.

A szingaléz nacionalista szimbolikáról készült tanulmányában Kapferer (1988) az államhatalom, a nacionalista ideológia és a szingaléz-tamil konfliktus kérdéseit a szingaléz mitológiával összefüggésben elemzi: azt vizsgálja, hogy a mítoszok milyen szerepet töltenek be a kozmológiában és a mindennapi életben. A Vidzsája és a Dutugemunu legenda meghatározó mítoszok, melyeket az ősi szingaléz krónikába, a Mahavamszába jegyeztek fel. A Vidzsája-mítosz a fő szingaléz eredetmítosz. A hőse egy herceg, aki Indiába érkezése után ahogy fokozatosan meghódítja Sri Lankát, számtalan démont megöl. A Dutugemunu-mítosz történelmi időben játszódik, s egy szingaléz hadvezérről szól, akinek vezetésével a nép megszabadul idegen hűbérurától, majd pedig meghódítja a tamilokat.

Ezeket a mítoszokat a szingaléz politikai diskurzusban rendszeresen úgy kezelik, mintha „történelmi tények lennének, vagy legalábbis megalapozott tényeken alapulnának” (Kapferer, 1988: 35). Sri Lankai államot – s benne a tamil kisebbséget – a szingalézek uralták, s a helyzetet a Mahavamszára hivatkozva magyarázták. Szingaléz értelmezésben a krónika két különálló nemzetről szól, amelyek közös eredetűek, s az egyik – a szingaléz – uralja a másikat. A mítoszok így a szingaléz nacionalizmust szentesítő elemekké váltak. A tamilok megalkották a mítoszok ellentétes értelmezését, amelyet a múlt rekonstrukciójában és jelenlegi politikai törekvéseik igazolásában is használnak.

Kapferer főleg azt vizsgálja, hogy a mítosz és az államhatalom hogyan hatol be a megélt tapasztalatba, és hogyan tesz erőszakot rajta. Az 1980-as évek etnikai zavargásait elemezve azt találja, hogy „a lázongásnak az a démonikus szenvedélye, amely a szingaléz buddhista nacionalizmusban felszínre tört, hasonló kozmológiai érveket használt, mint az ördögűzés, különösen a boszorkányság rítusai.” (Kapferer, 1988: 29). A mítosz ember-démon kettőssége és egyéb – gyakran erőszakos – aspektusai áttevődtek a nacionalista ideológiába, és szentesítették a szingalézek hegemoniáját és a tamilok elleni erőszakot.

Sok nacionalista mítosz szerint a nemzet fájdalmas átmeneti rítusokból született – vagy emelkedett fel –, melyekben meg kellett küzdenie a külső vagy a belső ellenséggel. Ezt az erőszakot – ahogy Sri Lankán is való hivatkozással játszhatják el újra (re-enactment). Ezek a mítoszok ebben a konkrét esetben egy olyan „kozmosz logika” vagy ontológia részei, amelynek tükrében a szingalézek megtapasztalják a világot (Kapferer, 1988: 79). Ebben a kozmosz logikában fontos szerepet játszik a gonosz, aki hasonlít az aktuális etnikai háborúkban megjelenő ellenségekre, és jogossá teszi az erőszakot.

Kapferer összetett érvrendszerének teljes bemutatásuktól itt el kell tekintenünk. Nem lenne korrekt, ha az erőszakot a nacionalista elképzelés többé-kevésbé univerzális jellemzőjének tekintenénk, de a könyvben kifejtett elemzése következetesen illeszkedik az etnicitás és a nacionalizmus ebben a könyvben alkalmazott perspektívájához. Rámutat arra, hogy az etnikai identitás kialakulása szempontjából milyen fontos a másik, és rávilágít arra, hogy az etnikai ideológiákban a szimbólumoknak milyen összekötő szerepük van. Miközben a hatalmi struktúrát szentesítik, egyúttal megalapozott jelentést kell adniuk az emberek tapasztalatainak: arra kell ösztönözniük őket, hogy személyes áldozatot hozzanak a nemzetért. Végezetül

Kapferer bemutatja, hogyan sokszorozódik meg az etnikai identifikációban rejlő potenciális hatalom, amikor az etnikai identitás összekapcsolódik a modern állammal – vagyis amikor az etnicitás nacionalizmussá válik. Azok a téziseim, amelyek szerint a nacionalizmus a metaforikus rokonság ideológiája, illetve a nemzet (mint a békés Québec példáján igyekeztem megmutatni) emberi szervezethez hasonlítható, ebben a kontextusban túl gyengének bizonyultak. A szingaléz nacionalizmus vonatkozásában talán a háború, a születés és a halál az alkalmas metaforák. Azonban a békés Québec-i és az erőszakos szingaléz nacionalizmusnak mégiscsak van néhány közös vonása: absztrakt közösségük elképzelésekor mindkettő a múltra és a közös kultúra követelményére hivatkozik. Más szempontból természetesen nem hasonlíthatók össze, hiszen a Québec-iek szeparatisták, a szingalézek viszont nem. Kapferer szavaival:

„Az ideológia szervező és integráló ereje, néhány ideológiai formáció vonzalma az iránt, hogy egyesítsen és megragadjon eltérő és talán ellentétes politikai és társadalmi érdeklődésű embereket, s hogy összehangolt, irányított cselekvésre serkentse őket – mindez az ideológia alapjainál álló ontológiai logikából ered... Az ideológia alapvetően elkötelezheti a személyt, aki ezt az elkötelezettséget „primordiálisként” tapasztalhatja meg. Így fellángolhatnak a szenvedélyek, az emberek pedig eléghetnek benne.” (Kapferer, 1988: 83).

A sri lankai nacionalizmus elemzésekor Kapferer a határfenntartó mechanizmusok törvényesítését követte figyelemmel a különböző kapcsolati szinteken; a szimbólumok, a praxis és a politika szintjén. Amellett érvelt, hogy a nacionalizmust komparatív szellemben kell tanulmányozni, és bemutatta, hogy a szingaléz nacionalizmus más, mint az európai, mert más társadalomban alakult ki. Különösen azt hangsúlyozza, hogy természetétől fogva hierarchikus, és eredendően nem egalitáriánus. Mindazonáltal munkája nem mond ellent annak a teoretikus keretnek, melyet az etnikai szervezetek és etnikai identitás értelmezésekor tárgyaltunk a korábbi fejezetekben, például annak a nacionalizmuselméletnek, amely az etnicitás és az állam között tételez kapcsolatot.

### Az identitáshatárok problémája

Az identitás és a határfenntartó mechanizmusok kérdését rendszerint a kisebbségek vagy más módon „fenyegetett”, „gyenge” csoportok, illetve a gyors társadalmi változások kapcsán kutatták. Úgy tűnik, hogy létezik egy implicit feltételezés, mely szerint az identitásfolyamatok és az identitásfenntartás a domináns csoport számára problémátlan. Amint Diana Forsythe írja (1989: 137): „A többségi identitás a külső szemlélő számára erősnek és szilárdnak látszik, ha nem nyíltan agresszív. Bizonyára így értelmezik a németiséget Európa számos részén.”

Forsythe német identitásról szóló kutatása arra mutat rá, hogy ezt a meghatározó és erős identitást – amit Európában [\[32\]](#) sokan a domináns nemzeti identitásnak tekintenek – anomáliák, homályos határok, és a hovatartozás bizonytalan kritériumai jellemzik. Mindenekelőtt az bizonytalan, hogy hol van Németország. Hiszen világos, hogy mind az NSZK mind az NDK lakói németek (Forsythe az egyesülés előtt írta a tanulmányt), mégsem egyesítették nemzetállamban őket. A nyugat-németországiak közül sokan nem számítanak az NDK-t belföldnek, Inlandnak. Még az egyesülés után is feltűnő volt a wessik (nyugatiak) és az ossik (keletiek) közötti különbségtétel, a kultúra tekintetében éppúgy, mint gazdasági szempontból. Továbbá sok német a második világháború során Lengyelországhoz és a volt Szovjetunióhoz csatolt területeket is németnek tekintené.

Másodszor meglehetősen bonyolult feladat a német nemzet létét történelmére hivatkozva indokolni. A náciizmus időszakára (1933–1945) utalva Forsythe a következőket írja (1989: 138): „A német múlt nem alkalmas a kellemes nosztalgiára, és arra sem megfelelő, hogy a nacionalisták rá alapozzák jövőbeli álmaikat.”

Harmadszor, mindennek többé-kevésbé az lett a következménye, hogy kérdésessé vált, kulturális szempontból mit is jelent németnek lenni. A második világháború után kifejezetten rosszalották a nemzeti identitáshoz kapcsolódó büszkeséget, hiszen a német kultúra sok „tipikus” aspektusa a náciizmust idézi (vö. Dumont, 1992; vitatott történeti-kulturális elemzés a német nemzeti identitásról).

Negyedszer pedig – és ez az, ami itt különösen fontos – nagyon bonyolulttá vált az a kérdés, hogy ki a német. Elvileg „a világegyetem a németek (Deutsche), illetve az idegenek (Ausländer) teoretikusan megalapozott és kölcsönösen kizáró kategóriájára van felosztva.” (Forsythe, 1989: 143). Gyakorlatilag azonban vannak olyan bonyolult problémák, amelyek a határok körvonalazásával kapcsolatban mutatkoznak. A németiségnek az az ismérve, amelyet az átlag németek használnak, lehet a nyelv vagy a megjelenésből, családi háttérből, a tartózkodási országból és a származási országból összeálló kevert szempontrendszer.” (uo.). Mindkét németiség-meghatározásba bizonyos számú idegenek is beletartoznak, különösen a másodikba, amely ebből a szempontból meglehetősen pontatlan. Ausztria és Svájc többsége német nyelvű, de nem él a német államban. Másfelől pedig milliányi német származású ember él Közép- és Kelet-Európában, akik vagy beszélik a nyelvet, vagy nem. [33] Ők, akárcsak más emigránsok, különböző kategóriákba tartoznak.

Az Ausländer (külföldi) kategóriája hasonló problémákat vet fel, és az is kiviláglik, hogy a dánok vagy a skandinávok „kevésbé idegenek”, mint a törökök vagy a zsidók.

Ezek az anomáliák, mivel sajátos kérdéseket vetnek fel a német identitással kapcsolatban, általánosak, és széles körben elterjedtek. Az ilyen problémák arra hívják fel a figyelmet, hogy az ideális modellek vagy ideológiák nem feleltethetők meg annak a társadalmi valóságnak, amelyre látszólag vonatkoznak. A nacionalizmus és más etnikai ideológiák szerint a társadalmi és kulturális határoknak félreérthetetleneknek, világosaknak és „digitálisaknak” vagy binárisaknak kell lenniük, és meg kell egyezniük a térbeli és a politikai határokkal. Ahogy a korábbiakban már láttuk, ezt az ideált nagyon nehéz megvalósítani. Néhány erőszakos nacionalizmus azonban kísérletet tehet arra, hogy felszámolja ezeket az anomáliákat – igaz ez a náciizmusra is, amely német területeken élő emberek millióit ölte meg vagy kényszerítette emigrációra, mert az úgynevezett alacsonyabb fajokhoz tartoztak; s legújabbban európaiak és afrikaiak tapasztalhattak meg ehhez hasonló „etnikai tisztogatást” a volt Jugoszláviában és Ruandában. A legtöbb ország azonban a valóság összetettségével sokkal elegánsabban próbál megküzdeni. Emlékeznünk kell itt arra, hogy soha sincs tökéletes megfelelés ideológia és társadalmi valóság között, hiszen az ideológia egy fajta elmélet – akárcsak egy térkép –, és szükségszerűen leegyszerűsíti a konkrét helyzeteket.

A német identitás, habár ideálisan szilárd, jól körülhatárolt és dichotóm rendszernek tűnik – ekként pedig a digitális jel- és információközvetítés logikáját követi –, a gyakorlatban mégis analóg módon működik: mások osztályozásakor lényeges lesz a különbözőség mértéke, még akkor is, ha az osztályozó rendszer elméletileg tiszta kettéosztást igényel. Lehet valaki „kicsit német” vagy „nem egészen külföldi”. Úgy tűnik, hogy a német identitásnak vannak határai (frontiers), de nincsenek korlátai (boundary) (vö. Cohen, 1994). Pedig a hivatalos nacionalizmusok más etnikai ideológiáknál érdekeltőbbek abban, hogy tiszta és egyértelmű

határokat vonjanak meg. Mindez azzal is magyarázható, hogy a nemzetek területi és politikai egységek, ezért szükséges, hogy az embereket az állampolgárság intézményével beltagokra és kívülállókra osszák. Az állampolgárok közötti kulturális hasonlóság az államra átruházott politikai programmá válik. Ebben az esetben általánosságban elmondható, hogy a hivatalos nemzeti identitások sokkal átfogóbbakká válhatnak, és több helyet követelhetnek maguknak az egyén életében, mint az etnikai identitás egy polietnikus társadalomban, amelyet ritkán szabályoznak állami intézkedésekkel. A német példa azt mutatja, hogy a németség populáris felfogása árnyaltabb és kevésbé egyértelmű, mint a hivatalos állami nacionalizmus erről alkotott képe. Nyilvánvaló tehát a hatalmi és a populáris diskurzus közötti különbség, és nem pusztán az államnacionalizmus és a nem állami etnicitás közötti ellentét miatt, hanem az állami/hivatalos és a populáris/informális nacionalizmus közötti eltérés révén is (Banks, 1996: 155; Baumann, 1996; Eriksen, 1993a).

Ahogy a fenti példák is jelzik, noha beszélhetünk egy általános nacionalizmuselméletről (ezt tettük e fejezet első oldalain), a mindennapokban a nacionalizmusok meglehetősen különböznek egymástól. Az eddig tárgyalt nacionalizmusok tisztán etnikus karakterűek voltak. A szingaléz nacionalizmus a sri lankai tamilokat különálló etnikai csoportnak ismeri el, ám a szingalézekhez képest alárendelt pozícióba helyezi őket. Mi azzal zárjuk ezt a fejezetet, hogy mérlegeljük egy olyan nacionalizmus lehetőségét, amely nem az etnicitáson alapul.[\[34\]](#)

#### Nacionalizmus etnicitás nélkül?

Az úgynevezett plurális vagy polietnikus társadalmakat sokszor mélyen megosztott társadalmakként írják le, melyeket a különböző etnikai csoportok örökös konfliktusa és versengése jellemez (M. G. Smith, 1965; Horowitz, 1985). Bár ebből a nézőpontból a konfliktusok vizsgálata egyes esetekben releváns lehet, mi mégis amellett érveltünk, hogy nem szerencsés túlságosan a konfliktusra, a csoportok határaitra koncentrálni, és lebecsülni a kooperáció hasznát, az identitás nem etnikus vonásait és a kulturális integráció irányába mutató folyamatokat. Mauritiusra gyakran tipikus plurális társadalomként tekintenek (Benedict, 1965); mi azonban más perspektívából közelítünk hozzá, és a versengés helyett inkább a közös jelentésekre fókuszálunk.

A mauritiusi nacionalizmusnak két ellentétes irányzata van, s látszólag egyik sem etnikus (Eriksen, 1988; 1992a; 1993a; 1998). Először is a mauritiusi nemzetet ugyanúgy ábrázolhatjuk, mint a sziget identitáspolitikáiban tárgyiasított „kultúrák mozaikját”. Az ilyen nemzetszemlélet tipikus kifejeződései a minden évben, a Függetlenség napján (1992-től a Köztársaság napja) megrendezett kulturális bemutatók. Ezekre meghívják a főbb etnikai csoportok képviselőit, hogy kulturális repertoárjuk jellegzetes dalait és táncait előadják. A kínai-mauritiusiak mindig sárkányjelmezben lépnek fel, a hinduk indiai filmek betétdalait éneklnek vagy szitáron játszanak, a kreolok pedig a ségával (egyfajta kreol dallal) képviseltetik magukat. Ebben a helyzetben a nemzetet mozaikként gondolják el. Ez az irányzat, amelyet „mauritiusi multikulturalizmusnak” is nevezhetünk, a tömegmédiában is megjelenik, hiszen minden csoportnak megvan a maga rádió- és televízióműsora, és az oktatási rendszerben is, ahol a diákok „ősi nyelvüket” idegen nyelvként tanulhatják.

A mauritiusi nacionalizmus másik fő irányzata a nemzetet etnikumok fölötti vagy nem etnikus közösségként gondolja el, amely inkább fölülírja az etnicitást, mintsem támogatja azt. A zászló, a nemzeti himnusz és a nemzeti nyelv ezt a nacionalizmust fejezi ki. Mauritius nemzeti nyelve az angol, amely egyik etnikai csoportnak sem ősi vagy beszélt nyelve – az

eticitás szempontjából tehát kompromisszumos megoldás (Eriksen, 1990). Azok a gyarmati szimbólumok dominálnak, amelyek szintén nem köthetők egyik etnikai csoporthoz sem. Formálisan az egyenlőséget és az azonos lehetőségeket hangsúlyozzák.

A mauritiusi helyzet azonban jóval összetettebb annál, mint amit ez az áttekintés sugall. Van etnikai feszültség, és a nemzeti és etnikai identifikáció viszonya néhol konfliktusos. Sok posztkoloniális állam szembesül a mauritiusihoz hasonló problémákkal. Ezek nyilvánvalóan újkeletű konstrukciók. Immanuel Wallersteinnek India kapcsán tette fel költői kérdését – „Létezik egyáltalán India?” (Wallerstein, 1991a) – és nemmel kellett válaszolnia, vagy legalábbis azt kellett mondania, hogy India a gyarmatosítás előtt nem létezett. Sok hasonló – különösen afrikai – országnak nem volt gyarmatosítás előtti előzménye, amely újjászülethetett volna, s ezeknek az államoknak a nagy többsége polietnikus, noha ahogy Banks (1996: 157) állítja, sok esetben ezeket egy domináns etnikai csoport uralja. Mindazonáltal két dolgot leszögezhetünk. Először is azt, hogy csak egyetlen olyan ország létezik, amely a posztkoloniális érában intézményesen összeomlott, mégpedig Szomália, amely paradox módon a kevés monoetnikus államok egyike (volt). Egyszóval a közös etnikai identitás önmagában még nem elegendő egy nemzet felépítéséhez. Másodszor a legtöbb polietnikus államban – legalábbis a lázadás és a békétlenség elkerülése végett – szükség van bizonyos fokú kompromisszumokra és etnicitás fölötti szimbólumokra. Ha a nemzetet „etnikai csoportok mozaikjaként” képzelik el, féltő, hogy a különbségek hangoztatása és a hasonlóságok elhallgatása aláaknázza a nemzetépítési projektet.

Amikor ennek a könyvnek az első kiadása megjelent, ezekről az állításokról vitatkozva Banks (1996? 154–156) súlyos kételyeinek adott hangot a nem etnikus nemzetek fogalmával kapcsolatban, amely szerinte „megkerüli a helyi etnicitásokat” (uo. 158). Így érvelt: „minden nacionalizmus, amint az állami kontroll létrejön, aktívan törekszik arra, hogy egyszerre erősítse és objektivizálja a nemzetállamban élő deviáns mások egyedi etnikai identitásait, a nemzeti identitásból pedig eltörölje az etnikai partikularizmus gondolatát.” (uo.) Az volt tehát az álláspontja, hogy olyan etnikai csoportok kezdik el uralni a nemzetet, amelyek tagadják saját etnikai identitásukat (helyette egyszerűen emberként vagy állampolgárként jelenítik meg magukat), és vagy kisebbségi státusba süllyesztik a többieket, vagy asszimilálják őket. Ez egy fontos érv, és a szimbolikus uralom gyakran valóban így működik. Például a férfiurolom gyakran azon a hallgatóságos megegyezésen keresztül nyilvánul meg, amely szerint az „emberek” a „férfiak” (a klasszikus antropológia olyan kijelentései is tanúskodnak erről, mint „az x-ek megengedik, hogy asszonyaik elmenjenek otthonról dolgozni”). A sztereotípiák szerint a tipikus „amerikai” férfi fehér, és így tovább. Én azonban nem vagyok meggyőződve ennek a logikának az általános alkalmazhatóságáról. Trinidad és Tobago függetlenné válása óta az afrikai-trinidadiak az ország domináns csoportja, és könnyen bebizonyítható, hogy az indiai-trinidadiakat már korábban egzotikus kisebbséggé tették. Az 1990-es évek közepétől azonban indiai-trinidadi a miniszterelnök, és az indiai-trinidadiak fokozatosan sajátítják el és adaptálják az afrikaiság szimbolikáját, mint például a dob-együtteseket vagy a calypsót. A határok elmosódtak, és a diszkurzív uralom fogalmai is homályossá váltak. Az Egyesült Államokban a WASP (fehérbőrű angolszász származású protestáns) csoport hegemoniáját többféle érveléssel is kifogásolták a multikulturális oktatás körüli viták során (lásd a 8. fejezetet): a Nobel-díjasok többsége zsidó; az aktuális külügyminiszter (2002) fekete; az amerikai társadalmi berendezkedés egyik legfőbb támogatója, Francis Fukuyama pedig japán származású. Tony Blair „Cool Britannija” a fizikai megjelenését és kulturális imázsát illetően szintén változatosabb, mint az elődeié. Nem állítom azt, hogy az etnicitás a globalizáció és a „radikális kulturális különbségek” megszűnése miatt teljesen el fog tűnni a

nemzeti létből, csupán azt mondom, hogy nincs szükségszerű kapcsolat a nemzeti és etnikai identitás között.

De talán fejezzük is be itt ezt a vitát, és helyette nézzük meg azt, hogy a korábbi meglátásaink közül melyik deríthet fényt a mauritiusi helyzetre. Az etnikai folyamatokat interperszonális szinten vizsgáló tanulmányokból tudjuk (a korai Copperbelt-tanulmányok), hogy az identitás egyezkedés tárgya és helyzetéhez kötött. A határmechanizmusok barthiánus megközelítéséből és az identitás határainak későbbi kutatásaiból azt is tudjuk, hogy a határkijelölők kiválasztása abban az értelemben önkényes, az elhatárolódás folyamatai szempontjából a kultúrának csupán bizonyos elemeit tekintik döntőnek. Ahogy jóval több nemzet lehetne, mint amennyi van, a világ etnikai csoportjainak száma is potenciálisan végtelen. Végül a legújabb nacionalizmuskutatóktól megtanultuk, hogy a kulturális gyakorlatok és a tárgyiasított kultúra között nem egyszerű a kapcsolat, és hogy az ideológusok mindig a kultúra és történelem azon elemeit válogatják ki és értelmezik újra, amelyek egy sajátos hatalmi konstelláció legitimitási igényének megfelelnek. Ilyen elméleti alapokon azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a mauritiusi nacionalizmus a konvencionális értelemben kísérli meg megteremteni a nemzetet, s Mauritius társadalma jelenleg a nemzeti etnogenézis korai stádiumában van. Dolgoznak a sziget minden etnikai csoportjára érvényes közös történelem megalkotásán, és felvetették (Eriksen 1993b), hogy az 1967-1968-as, legutóbbi etnikai lázadás, „a minden lázadás leverését célzó lázadás” lehetne a nemzet „eredetmítosza”. A kulturális gyakorlatok homogenizációja a gyors iparosításnak és a kapitalista integrációnak köszönhetően igen előrehaladt, és mára a mauritiusiak többsége már ugyanazt a nyelvet beszéli az otthonában (a francia alapszókincsű kreolt). Az egyéni élet egyre nagyobb részét határozza meg az anonim munkaerőpiacon nyújtott teljesítmény, s a nemzeti identitás etnikum fölötti változata végül az elavult etnikai identitás helyére lép.

Másfelől viszont az etnicitáskutatók legfontosabb tanulsága az, hogy a halálra ítélt etnikai kategóriák gyakran előre nem látott intenzitással bukkanhatnak fel. Gyakran említett európai példa a keltáké, akik ezer éve „örökre eltűntek”. Az Egyesült Államokban – amit alkalmanként nemetnikai nemzetként jegyeznek – azoknak a bevándorlóknak az identitása és identitáspolitikája, akik még nem asszimilálódtak teljesen, most, a 21. század elején fontosabb mint eddig bármikor. A „primordiális” értékekre hivatkozva néhány identifikáció mozgósítani tudja az embereket – még évekkel azután is, hogy az őket létrehozó társadalmi kontextusok megszűnnek. Akárcsak Mauritiuson, ahol tizenhárom évvel az „utolsó etnikai lázongás” után, 1999 februárjában rövid időre újra fellángolt az etnikai erőszak, miután egy népszerű kreol énekes rendőri őrizetben tisztázatlan körülmények között meghalt. Mauritius azonban továbbra is gazdag, stabil és demokratikus társadalom maradt, amely az etnikai identitások pluralitásán nyugszik, s ezek az identitások összeegyeztethetők a nemzeti identitással – ez is egy lehetséges végeredménye a folyamatos változásnak.

A nemzetek nem feltétlenül statikusabbak, mint az etnikai csoportok, sőt, ahogy arra fentebb már utaltunk, a multietnikus nemzetek történelmileg hatékonyan újradefiniálhatják önmagukat, azért, hogy helyet adhassanak újabb csoportok jogi követeléseinek is, amelyek addig kirekesztve érezték magukat a nemzetből. John Hutchinson (1994) érdekesítő munkájában, melyben az Egyesült Államokat, Kanadát és Ausztráliát hasonlítja össze, kimutatja hogy ebben a három „újvilági” országban a szimbolikát és a hivatalos identitást hogyan mintázták újra a 20. század utolsó évtizedeiben. Mindegyik ország esetében a fő megemlékezési szertartást elemezte: a Kanadai Szövetségi Állam centenáriumát (1967), az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat bicentenáriumát (1976), illetve Ausztráliában az európaiak letelepedésének bicentenáriumát (1988). A megemlékezéseket szervező hivatalok

mindhárom esetben a homogén fehér nemzeti identitás megerősítését célozták meg, de a nemzeti lét kifejezéseikhez használt fogalmak miatt mindhárom esetben széleskörű tiltakozást váltottak ki. Kanadában a centenáriumi idején kapott erőre a Québec-i függetlenségi mozgalom, az Egyesült Államokban több kisebbség aktivistái zajosan tüntettek; Ausztráliában pedig különösen az őslakosok ellenezték az ünneplést, és „nemzeti gyászévet” hirdettek (Hutchinson, 1994: 170). Érdekes, hogy mindhárom ország azóta hivatalosan újraértelmezte a nemzeti lét fogalmát, s a világ előtt ma inkább „multikulturális társadalomként” prezentálják magukat, mint fehéreként. Ha elfogadjuk, hogy a nemzeti identitás nem a közös etnikai származáson alapul, a fenti rítusok körüli megosztottság és a konfliktusok igazából megerősítették a nemzeti egységet, mert többek számára is lehetővé tették, hogy részt vegyenek benne.

### Az újragondolt nacionalizmus és etnicitás

A nacionalizmus és az etnicitás rokon elképzelések, és a nacionalizmusok többsége etnikus jellegű. Ha leragadunk a meghatározások hivatalos szintjén, az analitikus fogalomként elgondolt nacionalizmus és az etnicitás között egyszerűen különbséget tehetünk. A nacionalista ideológia olyan etnikai ideológia, amely egy etnikai csoport nevében államra tart igényt. A gyakorlatban ez a megkülönböztetés igencsak problematikus lehet.

Először is a nacionalizmus néha olyan polietnikus vagy etnicitás fölötti ideológiát fejezhet ki, amely a közös kulturális gyökerek helyett a közös állampolgári jogokat hangsúlyozza. Ez a helyzet sok afrikai állam és Mauritius esetében is, ahol egy etnikai csoport sem próbálkozik nyíltan etnikai alapú nemzetépítéssel a maga javára. Fontos lehet itt az etnikus és a nem etnikus vagy etnicitás fölötti nacionalizmus között különbséget tenni.

Másodszor, az emberek néhány csoportja a nemzet és az etnikai kategória közötti szürke zónában találhatja magát. Amíg egyesek közülük teljes politikai függetlenséget szeretnének, addig mások megelégszenek azzal, hogy nyelvi vagy más jogokat követeljenek az államon belül. A résztvevőtől függ, hogy nemzetként vagy etnikai csoportként határozza meg a kategóriát. Sőt, a nemzeti és etnikai tagság helyzettől függően változhat. Egy mexikói az Egyesült Államokban etnikai csoporthoz tartozik, de ha visszatér Mexikóba, már a nemzet tagja. Az ilyen megnevezések politikai szempontból közel sem ártatlanok. Míg a független Pandzsáb állam (Khalisztán) támogatói nemzetként határozzák meg magukat, az indiai kormányzat etnikai felkelőknek tekinti őket. A mi terroristáink az ő szabadságharcosaik.

Harmadszor, a tömegmédiában és a mindennapi beszélgetésekben nem következetes a fogalomhasználat. Ha például a korábbi Szovjetunióról úgy beszélünk, mint ami „104 nemzetet” foglal magába, akkor ez a fogalom etnikai csoportot jelöl. Közülük csak egy maroknyi volt olyan értelemben nemzet, hogy a vezetői teljes függetlenséget akarjanak.

Azokban a társadalmakban, ahol a nacionalizmust legfőképpen bürokratikus jogi elveken nyugvó oszthatatlan és egyetemes ideológiaként határozzák meg, az etnicitás és az etnikai szervezetek a nemzeti egységet, a jogot és az államot fenyegető veszélyként körvonalazódnak. Ez a feszültség a partikularista és univerzalista erkölcsi elvek konfliktusként jelenhet meg. Ezekben a polietnikus társadalmakban a nacionalizmust gyakran etnicitás fölötti ideológiaként mutatják be, amely elvben mindenki számára igazságot és jogegyenlőséget biztosít. Az egyenlőséget hangsúlyozó nacionalista retorika ezekben a társadalmakban a politikai baloldalhoz tartozik, akár csak Mauritiuson és Dél-Afrikában.



Az etnicitás és a nacionalizmus közötti konfliktus másik módja, amely inkább jellemző a nacionalizmusfogalom konvencionális értelmezésére, úgy írható le, mint az alávetett és az uralkodó etnikai csoport konfliktusa a modern nemzetállam keretei között. Ott, ahol a kizárás és az etnikai diszkrimináció mechanizmusai jóval nyilvánvalóbbak, mint a befogadásé és a hivatalos igazságosságé, a hegemon csoport nacionalista ideológiája lelepleződik, és inkább partikuláris ideológiaként fogható fel, mint univerzalistaként. A kettősség vagy kétértelműség e módja alapvető a nacionalista ideológiában (Eriksen, 1991b).

A „Janus-arcú nacionalizmus” (Nairn, 1977: 3. rész) ezt a kettősséget fejezi ki. A nacionalizmus és etnicitás közötti konfliktus nyilvánvaló például a bretonok és a francia állam viszonyában. Az ilyen szituációk jellemzőek napjainkban, amikor az állam területén élő egyik etnikai csoport – helyesebben ennek elitjei – kezdi politikai szempontból uralni az államot (vö. Connor, 1978). A következő két fejezetben a kisebbségi helyzet két típusát, a bennszülött vagy őshonos és a városi kisebbségeket különböztetem meg, valamint eltéréseiket és hasonlóságukat elemzem. A felmerülő témák közül sokról (a versengő nemzeti identitásokról, a kultúráról és a jogokról, az állampolgárságról és a kulturális változásról) már ebben a fejezetben is szó esett, ám ezeket a következőkben a fentebb említett két kontextusban is kifejtem.

#### Ajánlott irodalom

Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Sread of Nationalism*, 2nd edition. London: Verso, 1991 [1983]. Magyarul: Anderson, Benedict: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Sonkoly Gábor fordítása. Budapest: L’Harmattan – Atelier, 2006 [1991]. Erőteljes, nagy hatású és meggyőző könyv a nacionalizmus emocionális hatalmáról.

Chatterjee, Partha: *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993. Tanulmánykötet egy a kultúra és az identitás kérdéseire érzékeny politológustól. Többségében indiai példákat elemez, a helyi és a domináns európai nemzet-értelmezés különbségeire és hasonlóságaira világít rá.

Özkirmili, Umut: *Theories of Nationalism*. London: Macmillan, 2000. Az újabb elméleti megközelítések megalapozott, átfogó és hasznos kritikai áttekintése.

#### Hivatkozott irodalom

Anderson, Benedict 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Sread of Nationalism*, 2nd edition. London: Verso, Magyarul: Anderson, Benedict 2006 [1991]. *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Sonkoly Gábor fordítása. Budapest: L’Harmattan – Atelier.

Archetti, Eduardo P. 1999. *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Banks, Marcus 1996. *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.

Baumann, Gerd 1996. *Contesting Culture: Discouerses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Benedict, Burton 1965. *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.
- Billig, Michael 1995. *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Birch, Anthony H. 1989. *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
- Caistor, Nick 1992. Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict. In Aulich, James ed., *Framing the Falklands War. Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50–57. Milton Keynes: Open University Press.
- Chomsky, Noam 2001. 9–11. New York: Sven Stories Press.
- Cohen, Abner 1974b. *Two-dimensional Man*. London: Tavistock.
- Cohen, Anthony 1994. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Connor, Walker 1978. A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378–400.
- Dumont, Louis 1992. *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil.
- Eriksen, Thomas H. 1988. *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Dept. Of Social Anthropology, University of Oslo, occasional papers in social anthropology.
- Eriksen, Thomas H. 1990. Linguistic diversity and the quest for national identity: the case of Mauritius. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–24.
- Eriksen, Thomas H. 1991b. Ethnicity versus nationalism. *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263–278.
- Eriksen, Thomas H. 1992a. *Us and The min Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Eriksen, Thomas H. 1993a. Formal and informal nationalism. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16 (1), pp. 1–25.
- Eriksen, Thomas H. 1993b. A non-ethnic, future-oriented nationalism? Mauritius as an exemplary case. *Ethnos*, vol. 58 (3–4), pp. 197–221.
- Eriksen, Thomas H. 1998. *Common Denominators: Politics, Ideology and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.
- Forsythe, Diana 1989. German identity and the problem of history. In Tonkin, Elizabeth – McDonald, Maryon – Chapman, Malcolm, eds., *History and ethnicity*, pp. 137–156. London: Routledge.
- Gellner, Ernest 1964. *Thought and change*. London: Weidenfeld & Nicolson.

- Gellner, Ernest 1978. Scale and nation. In Barth, Fredrik ed., *Scale and Social Organization*, pp. 133–149. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).
- Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest 1997. *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Gluckman, Max 1961. Anthropological problems arising from the African industrial revolution. In Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, pp. 67–83. London: Oxford University Press.
- Grillo, Ralph 1980. Introduction. In Grillo, Ralph, ed., *Nation” and „State” in Europe*. London: Academic Press.
- Grønhaug, Reidar 1974. *Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7.
- Handler, Richard 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, Wisconsin: Wisconsin University Press.
- Handler, Richard – Segal, Daniel 1992. How European is nationalism? *Social Analysis*, vol. 32, pp. 1–15.
- Hobsbawm, Eric 1977. Some reflections on „The Break-up of Britain”. *New Left Review*, no. 105, pp. 3–23.
- Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, California: University of California Press.
- Hutchinson, John 1994. *Modern Nationalism*. London: Fontana.
- Joyce, James 1984 [1922]. *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin. Magyarul: Joyce, James 1974 [1922]. *Ulysses. Szentkuthy Miklós fordítása*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kapferer, Bruce 1988. *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.
- Kapferer, Bruce 1989. Nationalist ideology and a comparative anthropology. *Ethnos*, vol. 54, pp. 161–199.
- Kuper, Adam 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Kuter, Lois 1989. Breton vs. French: Language and the opposition of political, economic, social and cultural values. In Dorian, Nancy, ed., *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*, pp. 75–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. 1985. *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.

- Llobera, Josip 1994. *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- MacClansy, Jeremy, ed., 1996. *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- McDonald, Maryon 1989. „We are not French” *Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge.
- Nairn, Tom 1977. *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
- Nimni, Ephraim 1991. *Marxism and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, M. G. 1965. *The Plural Society in British West Indies*. London: Stranger's.
- Taylor, John 1992. Touched with glory: Heroes and human interest in the news. In Aulich, James ed., *Framing the Falklands War. Nationhood, Culture and Identity*, pp. 13–32. Milton Keynes: Open University Press.
- Thaiss, Gustav 1978. The conceptualization of social change through metaphors. *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–13.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.
- Magyarul: Turner, Victor 2002. *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Orosz István fordítása. Budapest: Osiris Kiadó.
- Wallerstein, Immanuel 1991a. Does India exist? In Wallerstein, Immanuel, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130–134. Cambridge: Polity.
- Walsh, Jeffrey ed. 1995. *The Gulf War Did Not Happen: Politics, Culture and Warfare Post-Vietnam*. Andershot: Arena.
- Weber, Eugen 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Williams, Brackette 1989. A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18; pp. 401–404.
- Wolf, Eric Robert 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley, California: University of California Press. Magyarul: Wolf, Eric Robert 1995 [1982]. *Európa és a történelem nélküli népek*. Makai György fordítása. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó, Osiris-Századvég Kiadó.

7. fejezet: Kisebbség és állam

(Kiss-Pál Klára és Plájás Ildikó Zonga fordítása)

„Az indiánok igen nehezen tudnák »saját« intézményekkel helyettesíteni az államiakat, nincsen például a kórházvezetésnek »jellegzetes indián« módja, mint ahogy nincs »sajátosan indián« könyvvizsgálat vagy gépírás sem.”

Eugeen E. Roosens (1989: 72)

A modernizáció, akárcsak a nemzetállamokból álló világrend kiépülése új helyzetet teremtett azon csoportok számára, amelyeket újabban „etnikai kisebbségeknek” vagy „bennszülött népeknek” nevezünk. Nagy részük, akár akarták, akár nem, állampolgár – valamely állam polgára – lett. A kapitalizmus terjedése – a helyi gazdasági és kulturális változások, valamint vándorlás révén – ezzel párhuzamosan olyan körülményeket hozott létre, amelyek kedveztek az etnicitás új formái kialakulásának. Az etnicitás és nacionalizmus jelenségeit e fejezetben alulnézetből kívánjuk megvilágítani. Olyan etnikai csoportokra koncentrálnak, amelyeknek nincsen ugyan vezető szerepük az államban, különbözőségük mindemellett érzékelhető marad a nemzetállam minden politikai, kulturális és gazdasági integrációs törekvése ellenére.

Az úttörő jelentőségű *Ethnic Groups and Boundaries* újraértékelésében Fredrik Barth elismerte, hogy munkatársai, mint ahogy saját „1969-es vizsgálatait sem szenteltek kellő figyelmet az államszervezet hatásainak.” (Barth, 1994: 19) Az etnicitáskutatás kisebbségkutatásnak nevezett diszciplínája ugyanakkor nem vádolható e mulasztással, hiszen maga a kisebbség fogalma is csupán az állam kontextusában bír jelentéssel.

### Kisebbség és többség

Az etnikai kisebbség olyan csoportként határozható meg, amely számbelileg kisebb a társadalom többségi lakosságánál, nem rendelkezik politikai hatalommal és etnikai kategóriaként tartja fenn magát (vö: *Minority Rights Group*, 1990: xiv).

Az etnicitás vizsgálatában használt más kifejezésekhez hasonlóan a kisebbség-többség ikerfogalom is viszonylagos és viszonyított. A kisebbség mindig csak a többség viszonylatában létezik, és fordítva, sőt kapcsolatuk is csak a megfelelő rendszerhatárokon belül érvényes. Napjainkban ezek a rendszerhatárok csaknem kivétel nélkül államhatárok is egyben. A többség-kisebbség viszony következtéppen megváltozik, valahányszor az államhatárok átrajzolódnak. Míg a szikhek Indiában elenyésző kisebbség (a teljes lakosság 1,9 százaléka), Pandzsábban meghatározó többséget (valamivel több mint 60 százalékot) alkotnak. Ha a militáns szikhek függetlenségi követelése végül teljesül is, mindenképpen számolniuk kell egy 35 százalékos hindu kisebbséggel a független Khalisztánban. Másszóval, ha a rendszerhatárok áthelyezése következtében valamely kisebbségből többség lesz is, ezzel egyidőben újabb kisebbségek fognak megjelenni.

Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy ugyanazon csoportok, amelyek a többséget alkotják egy adott területen vagy országban, másutt kisebbségként jelentkezhetnek. A magyarok például erős többséget képeznek Magyarországon, de nagy számban élnek magukat magyarnak valló és mások által is magyarnak tartott csoportok olyan országokban (Szlovákiában, Romániában, Szerbiában és Ausztriában), ahol kisebbséget alkotnak. A volt Szovjetunió többségi orosz lakosságából a poszt-szovjet nemzetállamok nagy részében kisebbség lett. Bevándorlók is lehetnek hasonló helyzetben: e csoportok tagjai a többségi nemzethez tartozhatnak a kibocsátó országban, míg a befogadó országban egy kisebbséghez, vagy ’etnikai csoporthoz’. Egy többségi csoport annak hatására is kisebbséggé válhat, hogy az általa lakott területet egy tágabb, vagy egyszerűen csak egy másik politikai rendszerbe,

államba integrálják. Valamely csoport vagy kategória státuszának – többségből kisebbségbe vagy fordítva – megváltozását történelmi változások is okozhatják. Ugyanakkor arra is van példa, hogy a csoporthatárok azonos vagy hasonló politikai és történelmi változások ellenére változatlanok maradnak.

## Kisebbség és állam

Napjainkban mindenki kénytelen állampolgárként meghatározni önmagát – David Maybury-Lewis szavaival (1984): valamennyien Leviathánban élünk. Minthogy a kulturális és etnikai sokféleség számos formája nem elfogadható a nacionalisták számára, az uralkodó csoportok az etnikai sokszínűséget problémaként, megoldandó kérdésként kezelik. A kisebbségekkel szemben érvényesített állami problémakezelés legkegyetlenebb formája a nyílt népiirtás és a kényszerű kitelepítés. Az európai gyarmatosítást követően a népiirtás számos példája valósult meg a két Amerikában, illetve Ausztráliában; mint ahogy ismert a német, illetve a közép-európai zsidó és cigány lakosság szervezett megsemmisítése a Harmadik Birodalomban. Teljes etnikai csoportok kényszerű kitelepítését rendelték el az észak-amerikai gyarmatosítók ugyanúgy, mint a sztálini Szovjetunió vezetői, vagy az andesi prekolumbiánus Inka Királyság, amelynek ajmara lakosságát szülőföldje elhagyására kényszerítették. Jóllehet, a második világháború óta ezek egyre ritkábban alkalmazott módszerek, a volt Jugoszláviában még a közelmúltban is láttunk kísérletet egy ország „etnikai megtisztítására”. Napjainkban az államok a kisebbségekkel kapcsolatban három fő stratégiát, vagy azok valamelyikét követik.

Az egyik lehetséges eljárás, hogy az állam ragaszkodik az „entrópiaálló csoportok” (Gellner kifejezése) asszimilációjához, például, hogy a bretonok vagy a provanszálók váljanak franciákká, mondjanak le le ősi nyelvükről és határt kijelölő kulturális tradícióikról, hogy fokozatosan franciákként határozzák meg magukat. Jóllehet az efféle beolvasztási stratégiákról gyakran az a vélemény, hogy a célcsoportnak egyenlő jogokat és társadalmi státusznövekedést kívánnak biztosítani, a kisebbség körében sok esetben inkább sérelemeket és szenvedést okoznak, amennyiben azt tudatosítják bennük, hogy saját hagyományaik értéktelenek. Az előző fejezetben az etnikai tradíciók újjáélesztését láttuk a breton mozgalomban, amely egyetlen célért, a kulturális önmeghatározásért szállt síkra. A sikeres asszimilációs politika végülis a kisebbség eltűnéséhez vezet. A közelmúlt brit történelmében ez a sors jutott a cornwalliaknak, akiknek leszármazottai ma már megkülönböztethetetlenek az angoloktól – ami annyit jelent, hogy leszármazottaik mára angolok lettek.

Másik stratégiaként az állam az elnyomást választhatja, ami sokszor együttjár az etnikai alapú kirekesztéssel. Ez annyit tesz, hogy a kisebbséget fizikailag is elkülönítik a többségtől, s ezt a bánásmódot az előbbi feltételezett kulturális alacsonyabbrendűségével igazolják. A szegregáció ideológiájában gyakran hangoztatott nézet, hogy káros a kultúrák és fajok ’keveredése’, éppen ezért fontos fenntartani a határokat. E stratégia háttérében mindig a hatalmi egyenlőtlenség állapota ismerhetp fel, jóllehet vizsgálható a tárgyalás, egyezkedés fogalmi összefüggéseiben is, mint később látni fogjuk. A dél-afrikai apartheid az etnikai alapú szegregáció legszembetűnőbb esete volt, de sok észak-amerikai városban is érvényesül az etnikai határok mentén történő terület-felosztás. Ez utóbbi esetben a szegregáció nem feltétlenül az állami politika, sokkal inkább az etnikai határokat követő osztálykülönbségek, etnikai dichotómiák és a kisebbségi stigma eredménye.

Az állam számára adott harmadik fontos lehetőség: felülemelkedni az etnikai nacionalista ideológián, és elmozdulni akár a multikulturalizmus ideológiája felé, mely szerint a állampolgári hovatartozásnak és a polgári jogok teljes birtoklásának nem szükségszerű

feltétele a kulturális azonosság, akár a helyi önkormányzatoknak nagyfokú autonómiát biztosító, decentralizált szövetségi állammodell irányába.

Az állami elnyomásra a kisebbségek is háromféleképpen válaszolhatnak; e három lehetőséget Alfred Hirschmann (1970) a „kilépés, tiltakozás és lojalitás” (exit, vioce or loyalty) fogalmaival jellemezte. Az első lehetőség az asszimiláció útja, ami lehet önkéntes vagy az állam által kierőszakolt. Bizonyos esetekben ugyanakkor a kisebbségek számára nem adott az asszimiláció lehetősége. Az Egyesült Államokban a feketék nem asszimilálódtak, főként azért nem, mert ott a bőrszín a rassz értelemben használt etnikai hovatartozás jele. A bőrszín így etnikai jellemzővé vált, akár hangsúlyozzák ezt maguk a feketék, akár nem. Ezért ennek a többségi-kisebbségi viszonyoknak a vizsgálatában nehezen alkalmazható az etnicitás fogalmának azon aspektusa, amely az önkéntességet és a stratégiai választást hangsúlyozza. Sokan inkább szenvedő áldozatai egy olyan etnikai felosztásnak, amellyel maguk nem értenek egyet.

Azon kisebbségek, amelyektől megvonják az asszimiláció lehetőségét, gyakran alárendelt szerepbe szorulnak a munkaerőpiacon. Őket az etnikai alapú szegregáció áldozatainak tekinthetjük. Ugyanakkor vannak olyan csoportok is, amelyek tevékenyen ellenállnak az asszimilációnak, és etnikai inkorporációval válaszolnak. A kisebbségek számára adott másik lehetőség tehát alárendelt szerepük tudomásulvétele és a nemzetállammal való békés együttélés. Tárgyalásokkal e csoportok néha korlátozott autonómiát is kivívhatnak maguknak például vallási, nyelvi vagy helyi politikai ügyekben. Más esetekben e csoportok határait nem hivatalosan maguk a csoportok tartják fenn és teremtik újra. Némelyikük, mint például az észak-amerikai zsidóság és kínai-mauritiusi közösség, illetve a freetown-i kreolok (Sierra Leonében; vö. A. Cohen, 1981) akár elitnek is tekinthetők.

A harmadik út a kisebbségek számára a kilépés vagy elszakadás, ami az állampolitikával mindig összeegyeztethetetlen. Azok a csoportok, amelyek az elszakadást és a teljes függetlenséget választják, Handelman korábban már használt fogalmával élve etnikai közösségek, vagy ahogyan én neveztem őket proto-nemzetek.

E stratégiák ideáltípusok. A gyakorlatban mind az állami politika, mind a kisebbségi válaszok az asszimilációt és a szegregációt (valamint az etnikai inkorporációt) ötvöző stratégiákból tevődnek össze, s a kisebbségek igencsak megosztottak lehetnek a függetlenség kérdésében is. Az „integráció” fogalmát gyakran használják az asszimiláció, illetve a szegregáció/inkorporáció különböző kombinációinak leírására. Ez egyaránt jelenti a kisebbségek részvételét a közös társadalmi intézményekben, illetve ezzel párhuzamosan a csoportidentitás és az etnikai határok fenntartását és újratermelését. Mint azt az alábbiakban látni fogjuk, a többség-kisebbség viszony vizsgálható az egyenlőség és különbözőség közötti feszültségre koncentrálna.

A kisebbségek kialakulása a modern világban

Mikor lett a janomamö közösségből kisebbség? Napoleon Chagnon jólismert tanulmányaiban (pl. Chagnon, 1983) még nem kisebbségként jelennek meg, ellenkezőleg, egy klánokból és nemzetségekből felépülő uralkodó csoportként. Napjainkban a janomamöket etnikai kisebbségnek vagy bennszülött népcsoportnak tekintjük, és vezetőik is ekként határozzák meg magukat. A bennszülött népek nemzetközi hálózatának segítségével támaszkodva a területi jogokért folytatnak tárgyalásokat a venezuelai és a brazil kormányokkal. Az államba, illetve ezzel egyidőben a tőkés termelési és fogyasztói rendbe történt beilleszkedésük során (vö. 5.

fejezet) a janomamökből kisebbség lett. Kisebbségi helyzetüket egy nagyobb rendszerbe való részben önkéntes, részben önkéntelen integrációjuknak köszönhetik.

Az ehhez hasonló többé-kevésbé lezárult integráció következménye rendszerint az asszimiláció, illetve az etnikai beolvastás. Számos kisebbség történetében élesen elválaszthatók a különböző stratégiai szakaszok. Itt jegyezzük meg, hogy a „kulturális jogok” kérdése meglehetősen új a világpolitikában, és a kisebbséghez tartozás bizonyos társadalmakban csak a második világháború óta járhat politikai előnyökkel. A világ jelentős „eticizálódáson” ment át, s mint a 4. és 5. fejezetekben rámutattam, ez a folyamat a modernizációhoz kötődik – olyan folyamat tehát, amelyet ugyanakkor joggal nevezhetnénk a kultúra politikai tényezővé emelkedésének. A Hokkaido-szigeteken (Japán) élő ajnu kisebbséget az uralkodó japánok korábban nem nemzeti kisebbségnek, csupán „nem tökéletes japánoknak” tekintették (Sjöberg, 1993). Az ajnuk körében tapasztalt etnikai ébredés, akiknek vezetői mindig is hangsúlyozták, hogy a csoport önálló kultúrával rendelkezik, a közelmúltban újfajta viszonyt alakított ki a japánokkal. Ahelyett, hogy a japán társadalom ismérvei alapján határoznák meg magukat, ma már a japántól különböző, ugyanakkor azzal egyenjogú népként mutatkoznak be, amely inkább különböző, mintsem alacsonyabbrendű kíván lenni. Mikor az alárendelt osztály vagy az etnikai kisebbségi státusz közül kell választaniuk, a legtöbb csoport az utóbbi mellett dönt.

Jóllehet az előbbi példa egy helyi közösségre vonatkozik, az általános megállapítások, amelyeket eddig tettünk, érvényesek más kisebbségekre is. Valamennyiben közös az állammal és/vagy az uralkodó csoporttal fenntartott viszonyukban rejlő konfliktuslehetőség. A következőkben különbséget kívánok tenni két figyelemreméltó kisebbségi helyzet: a bennszülött népek, illetve a városi kisebbségek között.

#### A bennszülött népek

A „bennszülött nép” fogalmát az antropológiában olyan nem domináns csoportok megnevezésére használják, amelyek egy meghatározott területen élnek, amelyhez való jogukat az un. „ősiség” okán többé-kevésbé elismerik (a fogalom körüli vitákról l. Paine 1992, 2000). A „bennszülöttek” nem szükségszerűen „elsőként érkezettek” is egyben. Bár a németek és az oroszok az általuk lakott területek adott részein a legősibb ma is élő etnikai csoport, mégsem tartjuk őket bennszülött népeknek. A bennszülött népek rendszerint nem államalkotó csoportok, létfenntartásuk pedig a nem-ipari termeléshez kötődik. Ez nem azt jelenti, hogy a bennszülött csoportokhoz tartozó egyének nem vehetnek részt a kormányzásban, vagy nem dolgozhatnak gyárakban, azt viszont igen, hogy a többség életvitele miatt különösen kiszolgáltatottak a modernizációs folyamatoknak és az államnak egyaránt. A bennszülöttek különböző csoportjainak a történelem során egyformán szembe kellett nézniük a mézárásokkal, az erőszakos asszimilációval és a mellőzéssel (az ausztrál aborigénekkel az 1960-at megelőző népszámlálásokban nem is számoltak). Az utóbbi években azonban, különösen 1970 óta számos csoport politikailag oly mértékben szervezetté vált, hogy képes érvényesíteni érdekeit a hatalmi fölényben levő többséggel szemben. A Bennszülött Népek Világtanácsának (WCIP) megalakulása igen jelentős eredmény e tekintetben. Az etnopolitikai mozgalmak vizsgálata az etnicitás antropológiai megismerése szempontjából különösen fontos, mert lehetővé tette az identitásfolyamatoknak változó körülmények közötti vizsgálatát (l. pl. Brass, 1985).

A bennszülött népek viszonya a nemzetállamhoz gyakran konfliktusos, pedig csak ritkán jutnak el odaig, hogy saját nemzetállam létrehozását vizionálják. Fő politikai célkitűzésük



egy kultúrateremtő csoport fennmaradási kísérleteként értelmezhető. Nem önnáló államalkotó népek.

## Területi konfliktusok

Az őslakosság és az állam közötti konfliktusok leggyakrabban a területi igényekkel kapcsolatosak. E konfliktusok egyik konkrét példája a krí indiánok és a kanadai állam között folyamatosan fennálló vita a James-öbölben létesített nagy teljesítményű vízierőmű körül. Az 1970-es években a kanadai hatóságok nagy gát építéséről hoztak döntést az indiánok hagyományos vadászterülete közepén, akik tiltakoztak ez ellen, és hatalommal való visszaélésnek tekintették az esetet. A konfliktus rámutatott arra, mennyire nehéz helyzetbe kerülnek az önálló államisággal nem rendelkező népek, amikor az általuk lakott terület védelmében egy a területet hivatalosan ellenőrző, de tőlük sok szempontból idegen állammal kerülnek szembe. Ugyanakkor a James-öböl fölötti vitát vizsgáló antropológusok kiemelték az indián vezetőknek a tárgyalások során megnyilvánuló talpraesettségét is (Feit, 1985). Általánosan elfogadott vélemény szerint az eset jelentősen hozzájárult a kanadai indián azonosságtudat kialakulásához (Roosens, 1989): az állammal szemben fellépő indián csoportok hatékonyan szerveződtek és sikeresen összpontosították politikai erőforrásaikat, megtanulták, hogyan jelenítsék meg, tárgyasítsák kultúrájukat a politikai tárgyalások során is hasznosítható formában.

Robert Paine (1985) egy másik hasonló esetet kísért figyelemmel Észak-Skandináviában. A helyi közösség által végül elvesztett vita egy vízierőműgát kapcsán alakult ki, amelyet a norvég kormány kívánt építeni, s amely a közösség szerint zavarta volna a transzhumánus állattartást folytató hegyi számik területeinek ökológiai egyensúlyát. Paine rámutat arra, hogy a számik kinti támogatók – főként a többségi norvég társadalom – mozgósításától remélték, hogy ellenállásuk eredményes lesz. A számik, mint ahogy más hasonló helyzetben levő csoportok is, döntően függenek az interetnikus közvetítőktől, akik a tágabb társadalomban tuják képviselni az érdekeiket és akik képesek összehangolni a kisebbségi igényeket a hatósági elvárásokkal és a világ közvéleményével. Az ilyen politikai alkuk egyszerre növelik a kisebbség státusát a társadalom egészén belül és a kisebbség tagjainak önbecsülését. A számik esetében az Alta-gát megépítésével szembeni ellenállás, noha végül nem hozta meg a várt eredményt, fontos eszköze volt a számi egységtudat kialakulásának, amennyiben egy érdekes politikai kísérlet, a norvég államban működő számi parlament (1989) szervezeti kereteit megeremtette. Új kötelékek létesültek a különböző helyeken élő számi csoportok között, megerősödtek a hálózatok és egyesületek, de kapcsolatot alakítottak ki a norvég politikai és civil szervezetekkel és a világ más tájain élő helyi közösségekkel is.

Két általános megjegyzés erejéig egy kiterőt kell tennünk itt. A fenti példák egyrészt azt igazolják, hogy nem áll fent szükségszerű ellentmondás a modernizáció és az etnikai azonosság között, hanem éppen ellenkezőleg, kimutatható, hogy sok esetben a modernizáció számos aspektusára szükség van az etnikai azonosság fenntartásához. Nem önmagukban a kulturális változások határozzák meg az etnikai kisebbségek fennmaradási esélyeit, sokkal inkább az, hogy egy konkrét kisebbség mennyire tud ezekhez a változásokhoz alkalmazkodni, illetve hogy mennyire tudja az új technológiákat és politikai lehetőségeket a saját céljaira felhasználni (Eidheim, 1992; Henriksen, 1992).

Ez a következtetés egybeesik az etnicitásról a könyv egy korábbi fejezetében alkalmazott értelmezéssel, amely más konkrét kutatásokból nőtt ki, mégpedig a zambiai Copperbelt interetnikus kapcsolatainak, az amerikai bevándorlók, a Szudánban és a pakisztáni Swatban

zajló határvillongások, illetve az afrikai városrendészet viszonyainak vizsgálatából. Az a tény, hogy a meghatározás ilyen sokféle összefüggésben alkalmazható, jól jelzi, hogy az etnicitás antropológiai meghatározása érvényes alternatíva.

Másfelől megállapítható, hogy a kisebbség-többség viszony a két érintett csoporton túl magába foglal más szereplőket is. A hasonló konfliktusokban fontos szerepe lehet egy harmadik félnek is. Alárendelt katonai és politikai szerepük miatt a helyi közösségek jelentős nemzetközi támogatásra szorulnak. A bennszülött népek nemzetközi hálózatai rendkívül fontosak e tekintetben. Hasonlóképpen fontos a kulturális közvetítők és vállalkozók szerepe, egyéneké és egyesületeké egyaránt, akik a helyi közösségek, az állam és a nemzetközi szervezetek között közvetítenek. E tényezők lehetnek a helyi közösségek formálisan képzett tagjai, ugyanakkor lehetnek külföldi antropológusok, misszionáriusok, civil szervezetek, mint például az Amnesty, a Survival International vagy az IWGIA (a Helyi Ügyek Nemzetközi Munkacsoportja) (Paine, 1971). Sok esetben kétségek támadhatnak afelől, hogy kinek az érdekeit szolgálják ezek a közvetítők: Roosens (1989) és van den Berghe (1971) nézete szerint ezek csupán hatalomhajtás karrierpolitikusok. A kulturális változások folyamataiban játszott szerepük igen izgalmas kérdés, amely további elemzésre vár.

#### Az etnogenézis szakaszai

Az etnogenézisnek az a folyamata, amelyet a grönlandi inuitok az utóbbi négy-öt évtizedben megtapasztaltak, további kérdéseket vet fel. A második világháború előtti és az azt követő években a grönlandi inuit identitás nagy veszélyben forgott. Grönland dán gyarmat lett, és a hagyományos vadász életmódot folytató inuitokat egyre növekvő számban akulturálódttak, tértek át egy modern életmódra. A dán nyelv egyre inkább uralkodóvá vált a körükben, különösképpen az iskolai nevelésben. A dánok kedvezően viszonyultak a grönlandi nyelv használatához, de „az inuitok maguk voltak azok, akik Grönlandot hosszútávon dánnyelvű országgá kívánták tenni” (Berthelsen, 1990: 335).

A nemzetközi kisebbségpolitikában érvényes új irányzat részeként, amely az 1970-es évek elejétől volt tapasztalható, amikor politikailag elfogadottá vált a kisebbségek nevében követeléseket megfogalmazni, a szóvivők egy újdonsült csoportja kezdte megkérdőjelezni az inuit kultúra eltűnését. Azóta, de különösen az önkormányzati törvény 1978-as bevezetése óta, a grönlandi nyelv kezdi átvenni a dán szerepét az oktatásban, a médiában és a hivatali ügyintézésben. A hagyományos inuit kultúra egyéb aspektusait is igyekeznek újjáéleszteni, például a kézművességet és a népviseletet.

Az inuitok csak a kulturális változások hosszú folyamata nyomán kezdtek tudatosan reflektálni a saját kultúrájukra, majd könyvekben és politikai állásfoglalásokban tárgyiasítható formára alakítani azt. Ezzel párhuzamosan a lakosság is csak akkor kezdte sajátos, inuit identitását kinyilvánítani, amikor ez nem volt többé természetes.

Az írásbeliségben testet öltő kulturális reflexivitás döntő tényező lehet az őslakosság nemzeti ébredésében (Eriksen, 1991c). Minthogy a kultúra tárgyi formái fontos szerepet töltenek be az etnopolitikai jelképrendszerben, s minthogy leghatékonyabban az írás segítségével lehet objektíválni, megállapítható, hogy a kapitalizmussal és az állammal szembenálló kisebbségeknek nagyobb esélyük van közösségi fennmaradásra kultúrateremtőként, mint írástudatlan csoportokként. Azon csoportok, amelyek felismerték, hogy „saját kultúrával” rendelkeznek, eredetmítoszaikat és más szimbolikus határjelzők egész sorát rögzíthetik, amit az írástudatlan kisebbségek nem tehetnek meg, így jó eséllyel alárendelt osztályokká

válhatnak. Mint a 4. fejezetben a huronok példáján láthattuk, egy dicsőséges és tragikus múltat valóban meg lehet szerkeszteni.

Ezekből a megállapításokból logikusan következik a nemzetpolitika egyik látszólagos paradoxona, amely segíthet tisztázni a korábbi fejezetekben tárgyalt összetett viszonyt etnicitás és kultúra között. Hiszen az írásbeliség és az állammal folytatott tárgyalások fontossága az etnikai fennmaradásért folytatott harcban arra enged következtetni, hogy előbb el kell veszíteni egy „kultúrát” ahhoz, hogy megmenthető legyen. Ezt a kijelentést az is alátámasztja, hogy egy alárendelt helyzetben levő csoport vezetőinek el kell sajátítania az uralkodó csoport kulturális kódját, ha eredményesen akarják képviselni a saját ügyüket.

A modernizációról azt tartják, hogy csökkenti a világban meglévő kulturális sokféleséget. Ugyanakkor a modernizációs folyamatok következtében kialakult kulturális öntudat, illetve tudatosság olyan etnikai identitásokat hívtak életre, amelyek a kulturális egyediséget hangsúlyozzák. Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, hogy miközben a nagyapák nemzedéke hagyományörző inuitként (vagy számiként, vagy skótként stb.) élhetett anélkül, hogy ezt tudatosította volna, [35] s miközben a szülők sok szenvedés árán a stigmatizált és megvetett kisebbségi helyzetükből kitörni, asszimilálódni és modernizálódni próbáltak, addig a mai nemzedék a rendelkezésre álló eszközökkel mindent megtesz, hogy újjáélessze a nagyszülők által öntudatlanul gyakorolt, majd a szülők által feledni kívánt szokásokat és hagyományokat (a tudatosság és modernitás tekintetében vö. Giddens, 1990, 1991). A hosszantartó kulturális érintkezés hasonló identitásfolyamatokat eredményezhet, ám különösen égetővé és politikai szempontból is jelentőssé csak a modernizációval együttjáró gyors társadalmi változások során válnak.

A bennszülött népek etnogenézisét meghatározó tényezők

A bennszülött népek és a nemzetállamok között konfliktusok általában akkor és ott alakulnak ki, amikor az állam ellenőrzése alá kívánja vonni a helyi közösség által lakott területen fellelhető forrásokat – legyenek azok ökológiaiak, gazdaságiak vagy éppen az emberi erőforrásban rejlő tartalékok. Ez részben magyarázatot adhat arra, hogy a „negyedik világot” érintő kérdések miért válnak napról-napra egyre égetőbbé, miközben a nemzetállamok és a kapitalizmus egyre kiterjedtebb számú népességre vannak hatással. Ezzel a fejleménnyel próbálnak megbirkózni a korábban bemutatott etnopolitikai mozgalmak, amelyek nem szükségszerűen és mindentől modernizáció ellenesek, sokkal inkább csak azokra jelenségekre koncentrálnak, amelyek egy területhez és az önmeghatározáshoz való jogukat sértik.

Botswanában egyre nagyobb intenzitással bontakozik ki az a konfliktus, amely az őslakosság és a többség között az 1980-as évek elejétől tart. A szan népesség (vagy basarwák, ahogyan tswana nyelven hívjuk őket) az általunk használt értelemben nem nevezhető „népcsoportnak” vagy „etnikai kategóriának”. Mind társadalmilag, mind politikailag fragmentált, heterogén kultúrájú, vadászó-gyűjtögető életmódot folytató csoportokról van szó. [36] A szanok etnikai csoportként való meghatározása külső érdekekhez fűződik.

A szanok eredeti területeik nagy részét elvesztették. Az 1990-es évek elejére csupán öt százalékuk tartott ki a gyűjtögető-vadász életmód mellett. Jelentős részük vándorló bér munkás, aki ugyanakkor továbbra is ragaszkodik a hagyományos nomád életmódhoz. A botswanai hatóságok, kárpótlásul az elvesztett területekért, a nyolcvanas években kidolgoztak egy fejlesztési tervet, amellyel „segíteni” kívántak a szanoknak, hogy letelepedjenek és földművelő életmódot folytassanak. Falvakat építettek a számukra, iskolákat, postahivatalokat

és rendelőkét létesítettek, némelyeknek még állást is ajánlottak a helyi vállalkozásokban. A programot úgy tekinthetjük, mint a szan népesség asszimilációjára tett kísérletet.

A bennszülött közösségek letelepedésre és írástudásra kényszerítése a nemzetállamokra általánosan jellemző eljárás, melynek következtében a világ bármely nomád népessége igen nehéz helyzetbe kerül. Két alapvető ok miatt. Egyrészt mivel egy modern országban minden terület valakié: egyéni, vállalati vagy állami tulajdonban van. Másrészt mert a vándorló közösségek adminisztrációja és felügyelete meglehetősen nagy feladatot jelent. A tulajdonlás szabályozása, az igazságszolgáltatás, az adózási törvények, illetve a mindenkire egyformán érvényes jogok és kötelezettségek a modern állam velejárói, amelyek összeegyeztethetetlenek számos helyi közösség hagyományos életvitelével.

Más bennszülött közösségekben végzett kutatások eredményeit figyelembe véve két lehetséges forgatókönyv ígérkezik a szanok számára. Az egyik a beolvadás a botswanai társadalomba, minden eshetőség szerint alárendelt kasztként. A másik lehetőség a nemzeti ébredés és aktív nemzetpolitika a hatóságokkal szemben. Ennek a feltétele egy, a követeléseiket hatékonyan képviselő politikai szervezet létrehozása, ami maga is feltételhez kötött, nevezetesen, hogy a népesség kitermeli az interetnikus egyeztetésre felkészült helyi elitet. E két forgatókönyv nem zárja ki egymást, mindkettő érvényes lehet különböző egyénekre, illetve helyzetekre nézve.

A bennszülött népeket, úgy tűnik a kulturális genocidium és a kulturális rezervátum egyszerre fenyegetheti. Lehet, hogy a hagyományok fenntartása érdekében az elszigetelődést választják – s ez mégis eredménytelennek bizonyul. Megpróbálhatják érvényre juttatni politikai érdekeiket az állam által kijelölt csatornákon keresztül – ehhez viszont előbb a kulturális alkalmazkodásnak valamiféle folyamatán kell átesniük. A kultúra és az etnikai azonosságtudat, illetve ezzel párhuzamosan a tradíció és a tradicionalizmus közötti különbségtétel, amit szükségesnek látok, arra utal, hogy az etnikai inkorporáció – látszólag paradox módon – a mélyreható kulturális átalakulásokkal párhuzamosa, sőt igazán azáltal lehet igazán eredményes.

Az etnogenézis kapcsán mindig felmerül az eredetiség kérdése, ám az antropológus feladata, hogy tanulmányozza, nem pedig hogy megkérdőjelezze azt. Amikor Roosens kijelentette akadémikus kollégáinak Quebecben, hogy a huronokat szeretné tanulmányozni, sokan lebeszélétk a tervéről mondván, hogy azok immár nem „igazi indiánok”. A kollégák láthatólag különbséget tettek „igazi” és „művi” kultúra között. Az efféle különbségtétel antropológiailag nem elfogadható, hiszen maga is egy adott kultúra hozadéka. Az eredeti etnikai azonosságtudat kritériumai származhatnak az etnikumon belülről vagy az etnikumközi viszonyokból, és e kritériumok alakulása, mozgása is az általunk vizsgált társadalmi valóság része. Ha egy számi fiatal, aki vezető gitáros egy rockcsapatban, hiteles számiként lép fel más számikkal, illetve a tágabb értelemben vett közösséggel való viszonyában, akkor társadalmi tényként kell kezelnünk, hogy ez a fiatal egyszerre igazi számi és vezető gitáros. Ugyanakkor a számi csoporton belül érzékelhető feszültségforrást jelent a kérdés, hogy ki jogosult a számi név használatára. Az úgynevezett „újszámik” (Hovland, 1996) számi származású parti népcsoportok, akik számi identitástudatukat az etnikumra jellemző külső jegyek (különösen is a hagyományos öltözet) megőrzésével és a nyelvtanulással tartják ébren. Őket az eldugottabb hegyvidékeken élő „eredetibb” számi lakosság nem feltétlenül fogadja el jóhiszemű számiként, jóllehet maguk sem ódzkodnak a modern életmód olyan vívmányai használatától, mint a modern otthon, a hómobil vagy az elektronikus zene.

Az antropológusok, még ha olykor vonakodva is, de mára már általánosan megszabadultak az „újabb, kevert változattal” szemben a „rég, autentikus kultúrát” favorizáló hozzáállásuktól, amely a 19-20. századi antropológia nagy részét áthatotta. Ugyanakkor ez a megközelítés még mindig fellelhető a vezető kisebbségpolitikusok körében, mint azt korábban már láthattuk. A mai behálózott, globalizált világban elszigetelt törzs aligha létezik. Az őslakosság körében dolgozó antropológusok mintha saját morális felelősségüket nem annyira az ősi életforma fenntartásához való hozzájárulásukban, hanem inkább a modern életvitelre való áttérés elősegítésében látják, a helyiek feltételeinek tiszteletben tartásával. Terence Turner antropológus, aki az amazonas-vidéki kajapók között dolgozott évtizedekig, a kajapó társadalom és kultúra változásainak vizsgálata mellett nemcsak a Brazíliában hivatalos portugál nyelv használatára bátorította őket, hanem megtanította őket a videokamera használatára is, hogy azok saját eszközökkel és kifejezőmódokkal tudjanak bemutatkozni a külvilág előtt (Turner, 1992).

### A városi kisebbségek

A bevándorlók számos tekintetben különböznek az őslakosságtól. Gyakran nem állampolgárai a befogadó országoknak, miközben szülőhazájukban a többség tagjai voltak. Sok esetben a bevándorlók csak ideiglenes letelepedési joggal rendelkeznek. Az őslakossággal szemben a vándormunkások általában teljesen beilleszkednek a kapitalista termelési rendszerbe, hiszen leendő bér munkásokként érkeznek egy adott helyre. Különbséget kell tennünk ugyanakkor a vándormunkások és a menekültek között.

A könyv következő szakasza nagyrészt az európai városokba Európán kívülről érkező bevándorlókkal foglalkozik. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a munkaerővándorlás és a városi kisebbségek főleg európai jelenségek volnának, csupán annyit, hogy a városi kisebbséget vizsgáló antropológiai kutatások többsége Európában, illetve a Közel-Keleten történt. A szakasz végéhez közeledve az amerikai kisebbségi helyzettel foglalkozunk. Kiindulásképpen le kell szögeznünk, hogy az ehhez hasonló kisebbségkutatásnak mindig ideológiai felhangjai vannak – és ez igaz az Atlanti-óceán mindkét partján –, hiszen a tanulmányok mindig a szerző saját közegében zajló konfliktusokkal foglalkoznak, ennél fogva politikai kijelentéseként értelmezhetők (még ha nem is azzal a szándékkal készültek).

Ahogy azt az 5. fejezetben már leírtuk, a munkaerőpiaci változásoknak döntő szerepe volt az állandó városi kisebbségek kitermelésében Európában és Észak-Amerikában (de a világ más részein is). Hasonlóan a negyedik világ kisebbségi helyzetben levő csoportjaihoz, a városi kisebbségeket is az egyenlőtlen viszony jellemzi – gazdasági, politikai és kulturális értelemben egyaránt – a domináns helyzetben levőkhöz képest. Erre különösen érzékenyek és figyelmesek a szociológiai vizsgálatok. A marxista ihletettségű tanulmányok többsége úgy találta, hogy az ipari országokban tapasztalt etnikai diszkrimináció az adott társadalom osztályviszonyaiban gyökerezik. Azért van ez így, mert a bevándorlókra, akik a munkaerőpiacon hagyományosan alárendelt szerepet töltenek be, úgy tekintenek, mint munkaerő tartalékokra, akik munkaerőhiány esetén behozhatók, recesszió esetén azonban nyugodtan mellőzhetők, sőt akár ki is utasíthatók. A bevándorlók és a helyi munkavállalók közötti konfliktusokat, amelyek olykor a nyílt rasszizmus vagy a lázadás formáját öltik, a kutatók úgy értelmezik, mint a kapitalista társadalmak funkcionális elemét, amelyek elterelik a figyelmet a munkaerő és a tőke között fennálló alapvető ellentmondásról.

A városi kisebbséggel foglalkozó tanulmányoknak az a része, amely a személyes kapcsolatok szintjére és a csoportdinamikára koncentrálna, fontos tényezőnek tekinti a hatalomnak kisebbség

és többség közötti egyenlőtlen elosztását. Azoknak a kisebbségi helyzeteknek, amelyeket eddig kitüntetett figyelemben részesítettünk, alapvetően öt aspektusát különböztetjük meg.

1. Az uralkodó osztály részéről tapasztalt diszkrimináció és diszkvalifikáció (Cox, 1976; Patterson, 1977; Fenton, 1999). A diszkvalifikáció azt jelenti, hogy a bevándorló képességeit a befogadó országban nem ismerik el. Az a tény például, hogy valaki négy afrikai nyelven beszél, nem számít értéknek a brit munkaerőpiacon.
2. A csoportidentitás fenntartása érdekében választott kisebbségi stratégiák (Novak, 1971; Glazer és Moynihan, 1963; Tajfel, 1978; Epstein, 1978; Leman, 1987).
3. A csoportok közötti versengés és etnikai konfliktusok (Banton, 1983; A. Cohen, 1974a; Despres, 1975b; Turton, 1997; Schmidt és Schröder, 2001).
4. Kulturális változások a bevándorló csoportokban (De Vos és Romanucci-Ross, 1975; Leman, 1987).
5. Transznacionalizmus (Basch et al., 1994; Vertovec, 2001 – lásd 8. fejezet.)

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a bevándorló csoportok a társadalom elitjéhez is tartozhatnak, mint azt a kenyai brit telepesek, illetve az amerikai zsidók meghatározó részének példáján láthatjuk.

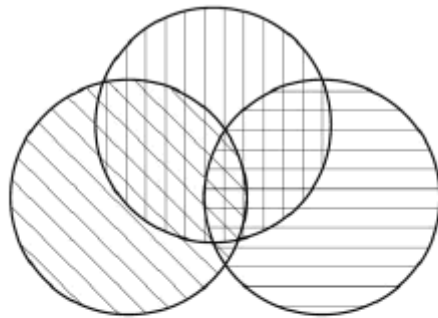
A következőkben példákon keresztül is megpróbálom bemutatni, hogy az etnicitás antropológiai megközelítése miként világíthat rá a bevándorló munkaerő sajátos kisebbségi helyzetére az európai városokban.

#### Határfolyamatok

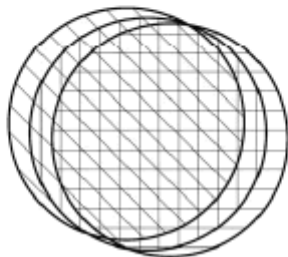
London két soknemzetiségű területét összehasonlítva, Sandra Wallman (1986) érdekes különbségekre figyelt fel a többség-kisebbség viszony tekintetében. Az East Enden fekvő Bow-ban (Tower Hamlets) erős megosztottság, sőt polarizáltság volt tapasztalható a régi lakosok és a bevándorlók között, miközben a dél-londoni Battersea-ben az etnikai viszonyok sokkal kiegyensúlyozottabbak voltak, és társadalmi jelentőségük is kisebb volt. Mindkét városrész munkásosztályi környezetnek számít, és a mindkettőben nagyjából egyenlő arányban laknak ugyanazokról a területekről (India, Pakisztán, Afrika és Nyugat-India) érkezett bevándorlók. Miből származnak akkor mégis az imént említett különbségek?

A társadalmi viszonyrendszerek különbözőképpen épültek fel a két területen, és az etnikai határmechanizmusok is eltérően működtek. Bow-ban a társadalmi viszonyok sűrűek és zártak voltak; az emberek a legkülönbözőbb közegekben ugyanazzal kerültek kapcsolatba. Battersea-ben ellenkezőleg: az egyének sok különféle csoportba tartoztak, amelyek tagsága csak részben esett egybe. Bow-ban a lakosság egy helyen élt és dolgozott. A Battersea-ben élők viszont London más területein vállaltak munkát. Bow-ban az emberek nagy tömege hagyományosan a nagy gyárak egyikében volt alkalmazott, míg a Battersea-belieknek különböző lehetőségeik adódtak: ők számos kisebb-nagyobb vállalkozásban találtak munkát. A régi, stabil lakossággal rendelkező Bow-val szemben Battersea népessége sokkal mozgékonyabb volt. Bow-ban a hagyományos városi építészetet követő házakban nem rejlett annyi lehetőség, mint Battersea-ben, ahol nagy számban fordultak elő különböző típusú lakóépületek. Bow-ban csak a régi angol (vagy ír) családokat tekintették a helyi közösség

teljesértékű tagjának, míg Battersea-ben befogadtak bárkit, aki oda beköltözött. Wallman a két terület közötti különbségeket úgy tekinti, mint egy zárt, homogén rendszer (Bow) és egy nyílt, heterogén rendszer (Battersea) közötti eltérést. A különbségek következtében Bow-ban sokkal szilárdabb etnikai határok alakultak ki, mint Battersea-ben, ahol az etnikai hovatartozás kisebb jelentőséggel bírt (lásd a 7.1. ábrát). Battersea-ben számos „átjárás”, illetve személyes belépő állt rendelkezésre a különböző társadalmi alrendszerekbe, míg Bow-ban a betelepülők az összes „akadályt” egyszerre kellett átugrani, hogy befogadják.



A) HETEROGÉN, NYÍLT TÍPUS (Battersea)



B) HOMOGEN, ZÁRT TÍPUS (Bow)

7.1. ábra: A határátfedéseket, illetve a helyi kapcsolatok sűrűségét és hatósugarát mutató rendszerek Battersea-ben és Bow-ban (forrás: Wallmann, 1986: 241)

Amikor összes forrásaink olyan területekre koncentrálnak, amely egymásra épülve egyetlen helyi rendszert alkotnak, az alkalmazkodás lehetőségei jóval korlátozottabbak, és társadalmi kapcsolataink is sokkal egysíkúbbá válnak. Ha munkatársunk egyben a szomszédunk is, vagyis a szomszédunk és a munkatársunk ugyanabból a csoportból származik, sokkal nagyobb eséllyel különülnek el egymástól az etnikai csoportok a társadalomban (Wallman, 1986: 243).

A Wallman által javasolt modell, amelyet a szerző egy soknemzetiségű város kapcsolatainak leírására használ, eredményesen alkalmazható az etnicitás más területein is. Egyik fontos következtetése az, hogy az etnicitás különböző hangsúlyt kaphat, és ezt a különbséget a „ki kívül mit csinál és mivégre” kérdéssel együtt érdemes vizsgálni. Ahol az etnikai kapcsolatrendszerek nyilvánvalóak egy konkrét területen, mint például a munkaerőpiacon, nagyobb valószínűséggel alakulnak ki etnikai alapú egyesületek. Természetesen lehet azzal érvelni, hogy egy adott felállás mélyén strukturális okok húzódnak. Például rá lehet mutatni arra, hogy a lakhatásért és a munkavállalásért folytatott verseny önmagában is a kapitalista rendszer velejárója. Az ilyen elemzések azonban, bár értékesek és hasznosak, mégsem képesek érdemi módon vizsgálni az etnicitás fontosságát az emberek személyes életében.

A kultúra jelentősége a városi bevándorlók életében

A Londonban élő pakisztániakkal foglalkozó mérvadó tanulmányukban John Rex és Robert Moore (1967) arra mutattak rá, hogy a pakisztániak a munkaerő-, illetve az ingatlanpiacon alkalmazott tudatos diszkrimináció hatására váltak „alsóbb osztállyá”. Badr Dahya (1974) a tanulmány következtetéseivel szemben ugyanakkor azt a nézetet vallja, hogy a pakisztániak „alacsony” életszínvonala a saját gazdasági választásaikkal függ össze. A pakisztániak Dahya szerint a „jó lakhatási körülményekre” fektetett hangsúlyt a britek részéről pazarlásnak és a javak ésszerűtlen halmozásának tekintették. A két értékelésben érzékelhető különbség a két csoport közötti strukturális értékkülönbségre utal. Azok a szociális munkások, politikusok és kutatók, akik a pakisztáni területeket „nyomortelepneként” jellemezték, és a brit hatóságokat és osztályrendszert okolták a bevándorlók rossz lakhatási körülményeiért, ennek megfelelően etnocentrikus megközelítéssel és azzal vádolhatók, hogy nem szentelnek kellő figyelmet a bevándorlók saját helyzetértékelésének és önértékelésének.

Hasonló gondolatmenetet követve Harald Tambs-Lyche (1980) bebizonyította, hogy a gudzsarati patidárok vallási és kasztrendszerük miként befolyásolta alkalmazkodásukat a brit gazdasági rendszerhez. Más tényezőknek tulajdonítottak jelentőséget, mint a többség, mint ahogy társadalmi felépítésük is más volt, és ezen adottságok viszonylagos előnyhöz juttatták őket a kiskereskedelembe.

A kulturális különbségek szerepe az etnikai viszonyokban általában nem kellőképpen feltárt tényező. Miközben számos tanulmány foglalkozik az egyenlőtlen hatalommegoszlással, a csoportok társadalmi fenntartásával, a csoportok közötti versengéssel és a politikai identitással, a határkategóriák részének tekinthető „kulturális meghatározók” – Barth kifejezése – , nem kaptak az előbbiekkal arányos figyelmet. Megállapítható tehát, kissé leegyszerűsítve, hogy az antropológiai és szociológiai kisebbségkutatás, miközben nyomon követte a politikai és identitásfolyamatokat, nem foglalkozott a kulturális folyamatokkal. A kulturális különbségek, lévén nem mérhetőek, az elemzés számára megfoghatatlanok. Ugyanakkor az etnicitásról értekező antropológusoknak tekintettel kell lenniük arra a tényre is, hogy nincs közvetlen összefüggés a kulturális sokféleség és az etnicitás között – sőt, mint már többször is rámutattam, az etnikai differenciálódás részben éppen a kulturális egyneműsödés velejárója is lehet. Ezenkívül némi politikai és morális veszéllyel is járhat, ha az elemzők a csoportok közötti kulturális különbségekre fektetik a hangsúlyt, hiszen ez egyfelől nem fenntartható fejlődést ígérhet az újjáélesztett kultúrának, másfelől viszont táplálhatja a hazafias ideológiát és sztereotípiákat. Részben ezen okokból is az etnikai viszonyokról író antropológusok nem szívesen hangsúlyozzák a kulturális másságokat, ehelyett inkább a társadalmi folyamatokra koncentrálnak (vö. Bentley, 1987; Eriksen, 1991b; Haaland, 1992; de Heusch, 2000).

Másrészt azonban jól ismert tény, hogy a különböző etnikai csoportok különböző értékrenddel és prioritásokkal rendelkeznek. A „jólét” fogalma sok esetben strukturálisan mást jelent az egyik etnikai csoporton belül, mint a másikban. Az ilyen különbségek, amelyeket sokszor maguk az érintettek is elismernek, a sztereotípiagyártás és az elkülönülés kiindulópontjául szolgálhatnak. Például a cigány–gádzsó kettéosztás a kortárs európai társadalmakban a kulturális különbségekre vonatkozó kölcsönösen érvényes értékítéletekből ered, de hatása megfigyelhető a konkrét társadalmi folyamatokban (Okely, 1983; Stewart, 1991). A magukat cigánynak vallóknak nyilvánvalóan más vágyaik és céljaik vannak, mint a többségi lakossághoz tartozóknak. Amikor a cigányok a gádzsókat koszosnak és becstelennek tartják, a gádzsó viselkedés megfigyelésén alapuló általánosításokat fogalmaznak meg. Ezért az etnikai viszonyok átfogóan nem érthetőek meg csupán a versengés és uralkodás kategóriái elemzésével, ezért a „kultúrák találkozásaként” is szemügyre kell venni őket. A célokat,



amelyeket az emberek maguk elé tűznek, mindig valamely konkrét közeg és kultúra határozza meg, s az összetett soknemzetiségű társadalmakban a különböző csoportok igencsak eltérő célokat követhetnek.

A Bristolban élő nyugat-indiai bevándorlókat vizsgáló tanulmányában Ken Pryce (1979) továbbviszi ezt a gondolatot, amikor rámutat arra, hogy a nyugat-indiai közösségen belüli különböző csoportok olykor maguk is eltérő életcélokat jelölnek ki. Adatszolgáltatói körében két fő értékorientáció uralkodik. Az egyik, amelyet nevezhetnénk „expresszív-tekintélyromboló” iránynak, a „huligánok” körében, azaz a rasztafari és más olyan csoportok körében népszerű, akik elutasítják az általánosan elfogadott „rendes” brit életvitelt, s akik rugalmasabban és könnyebben alkalmazkodnak az oktatási rendszer, illetve a munkaerő- és ingatlanpiac elvárásaihoz. A másik fő irányt, amelyet nevezhetnénk a „stabil, törvénytisztelő” állampolgár eszményének, a tartósan foglalkoztatott bér munkások, illetve a csekély számú nyugat-indiai középosztály tagjai követik. Nehéz megítélni, hogy e konkrét esetben választott vagy az adott társadalmi struktúrák által kikényszerített eszményekkel van-e dolgunk. Szembetűnő ugyanakkor, hogy ezek az eszmények nagy mértékben egybeesnek a karibi régióban uralkodó duális erkölcsi renddel, amelyben a „tisztesség” és a „jó hírnév” kiemelt szerepet kap (P. Wilson, 1978). Az történt, ami a patidárok esetében: a meglévő kulturális adottságokat változatlanul alkalmazták egy új közegben. Az eredmény: a soketnikumú brit társadalmi rendszer, amely maga is kiemeli a kulturális különbségeket.

A modern társadalmakban, ahol az állam az egyformaságot, illetve a hasonlóságot vagy bátorítja, vagy pedig természetesnek veszi, fontos vizsgálni az etnicitás ilyen kulturális aspektusait is. A hivatalos állampolitika tekintetében ez a kérdés az egyenlőség-különbség igen érzékeny kérdését is érinti. Egyfelől minden egyént ugyanazok a jogok illetik meg. Másfelől viszont a nemzeti kisebbségeknek joguk van identitásuk megőrzésére. Ez a potenciális konfliktus, amelyet a helyi közösségekről, illetve az államról szólva már érintettem, fennáll akkor is, ha a bevándorló kisebbségek helyét keressük a társadalom egészében. A kulturális mozgások és identitásfolyamatok megvilágítása mellett a téma antropológiai kutatása lényeges meglátásokkal szolgál a politika alakítói számára is.

## Identitás és kultúra

Általánosan elfogadott nézet, hogy az európai városokban élő másod- és harmadgenerációs bevándorlók identitásgondokkal küzdenek, mivel „két kultúrában élnek” (Liebkind, 1989; Leman, 1987; vö. 4. fejezet). Bevándorlókon itt nem-európai bevándorlókat értünk, bár Svédországban például az ott élő finneket és dél-európaiakat is saját „jól körülhatárolható kultúrával és értékrenddel” bíró kisebbségnek tekintik. Mégis általában a jelentős kulturális különbségeket felmutató bevándorlókat szokták bevándorlóként kezelni. Forsythe (1989) beszámol arról, hogy egy ízben német hallgatóságának egy része tiltakozott, amikor „külföldiként” határozta meg magát, feltehetőleg azért, mert fehér volt, és mert jól beszélt németül. Hasonlóképpen, egy svéd-dán házasságot nem tekintenek vegyesházasságnak, ellentétben például egy horvát-dán házassággal.

A másod- és harmadgenerációs bevándorlók identitásfolyamatait és önmeghatározását vizsgáló kutatások azt látszanak alátámasztani, hogy (i) lezajlott egy érzékelhető akkulturáció az értékek és általános orientáció szintjén; (ii) az érintettek helyzetétől függően válhatnak például egy többségi „svéd” identitásról egy „török” identításra; (iii) gyakran feszültség tapasztalható az érintett személyek és szüleik között; és (iv) a teljes beolvadást megakadályozó határokat létrehozhatják mind belső, mind pedig külső tényezők (ez utóbbi

esetben a diszkrimináció állhatja útját a teljes beolvadásnak). Nincs egyértelmű bizonyíték arra a feltételezésre, hogy a „két kultúrában élés” önmagában problematikus, de a hasonló kétértelmű helyzetekhez minden bizonnyal nehéz viszonyulni olyan környezetben, ahol a tiszta, jól körvonalazott identitás a kívánatos. A másod-, illetve harmadgenerációs bevándorlók rendellenessé elsőrendűen nem a kultúrájuk miatt válnak, hanem mert nem tudnak beilleszkedni a hatalom által diktált társadalmi felosztásba és kategóriákba.

A bevándorlók gyermekei (illetve azok gyermekei), jóllehet csak ritkán olvadnak be teljesen, általában jobban azonosulnak a többségi értékrenddel, mint szüleik. Néhány esetben ez a változás ébredési mozgalmakat indíthat el, de vezethet az etnicitás társadalmi fontosságának csökkenéséhez is. Azokban a társadalmakban, ahol az etnicitás viszonylag fontos, az előbbi lehetőség a valószínűbb. Az ilyen etnikai szervezeteket természetesen tekinthetjük az identitáskifejezés eszközének és/vagy politikai stratégiának (ami gyakori eshetőség), ugyanakkor tekinthetjük a diszkriminációra és az asszimiláció többségi megghiúsítására tett válaszlépésnek is. Ezekben a helyzetekben, mint egyéb interetnikus szituációkban is, mindkét fél megpróbálja meghatározni a kölcsönös viszony feltételeit, és az adott helyzetnek és érdekeknek megfelelően a kulturális hasonlóság és különbség eltérő aspektusait emeli ki.

Ahogy fentebb megjegyeztem (ld. 5. fejezetet is), a bevándorlók és a befogadó lakosság kapcsolatait elemző tanulmányok rámutattak, hogy bár az antropológusok sokat tettek a kulturális különbségek jelentőségének relativizálásáért, amikor azt hangsúlyozták, hogy csak a társadalmi különbséggé mélyült kulturális különbségek járulnak hozzá az etnicitás kialakulásához, azok mégsem hagyhatók teljesen figyelmen kívül az etnicitás tárgyalása során. Azonban az is nyilvánvaló, hogy miközben a nyelv például igen erőteljes etnikai határjelzőként elemezhető, ugyanakkor a kulturális teljesítőképesség fontos és önálló aspektusa, nem pusztán önkényes etnikai szimbólum. A Nagy-Britanniában élő másod- és harmadgenerációs bevándorlók számára az angol kulturális kódok birtoklása szükségszerűen más lehetőségeket biztosít identitásuk kezeléséhez, mint amelyek nagyszüleik rendelkezésére álltak. A következtetés nem az, hogy a kultúra és a „valódi kulturális különbségek” nem fontosak, hanem hogy annak van társadalmi relevanciája, ahogyan ezeket mindkét csoport használja egy konkrét kölcsönhatás során. Az identitások kulturális tartalma változik, hasonlóan a kulturális tartalom társadalmi relevanciájához. A kulturális adottságok amelyeket egy konkrét bevándorló csoport magával hoz, a kölcsönhatások és „akkulturáció” során változnak, de az új közegben új felhasználásokra is sor kerül, ennél fogva társadalmi jelentőségük is megváltozik. Lehet, hogy egy török bevándorló unokája török marad Kölnben is, de töröknek lenni Németországban merőben mást jelent, mint töröknek lenni Törökországban.

Etnicitás az Egyesült Államokban: fajok osztályok és nyelvek

Az Egyesült Államok sok tekintetben különbözik az európai országoktól. Nem rendelkezik félmítikus nemzeti történelemmel, és négy különböző kontinensről – Európából, Afrikából, Ázsiából és Dél-Amerikából – folyamatosan érkező bevándorlók népesítik be egészen a jelenkorig. Az 1990-es népszámlálás kimutatta, hogy a nyilvántartott kétszázharminc millió lakos közül majdnem harminc millióan beszélnek otthon más nyelven, mint angolul. Több mint felük (tizenhét millió) spanyolul beszél (www.census.gov). Ha semmi más, ez azt mutatja, hogy az Egyesült Államok nem Franciaországhoz vagy Németországhoz hasonló nemzetállam. Ezenkívül az anglofón amerikaiak milliói rendelkeznek nem-amerikai, például német, svéd vagy zsidó identitással. Az etnicitásnak ezt a formáját másodlagos etnicitásnak

szokás nevezni (Nash, 1988), hiszen a szóbanforgó személyek valószínűleg elsőrendűen amerikaiaknak tekintik magukat.

Az 1960-70 évek amerikai „etnikai ébredését” nagy tudományos figyelem övezte. Sok tudós érvelt azzal, hogy az „amerikai olvasztótégely” amely egy nemzetté lett volna hivatott ötvözni a különböző népeket (vö. 2. fejezet), soha nem is létezett, és az amerikai társadalom etnikailag heterogén maradt (Fishman et al., 1966; Glazer és Moynihan, 1963; Novak, 1971). Az európai etnicitásokra koncentrálva e tanulmányok az etnicitásnak a politikai hatalom fenntartásában és a személyes identitás megszilárdításában játszott kettős szerepét hangsúlyozták.

Ha figyelemmel követjük az Egyesült Államok különböző etnikai kategóriáit és csoportjait, számos variációval találkozunk, ami rámutat arra, hogy mennyire leegyszerűsítő az a kérdés, hogy vajon volt-e vagy nem „olvasztótégely”. Sokkal pontosabb állításokat kell megfogalmaznunk.

Az amerikai indiánok (vagy amerikai őslakosok) és feketék (vagy afro-amerikaiak), úgy tűnik, beolvaszthatatlan etnikai kategóriák. Fajilag különböznek a többségtől, és sokan (legalábbis az indián csoportok közül) még mindig ragaszkodnak azon kiváltságukhoz, hogy ne kelljen részt vállalniuk a munkaerőpiaci versenyben és az amerikai politikai struktúrában. Számos csoport saját etnopolitikai szervezetet hozott létre.

Ami a feketéket illeti, esetükben a bőrszín egész egyszerűen etnikai határként működik, hiszen a sötét bőrszínhez kulturális sztereotípiák társulnak. Úgynevezett látható kisebbségként egyéni választási lehetőségeik még inkább korlátozottak. Egy átfogó kérdőíves felmérés szerint az fehér amerikaiak 98%-a egyetért abban, hogy a feketék általában rosszabbak a fehéréknél (Sniderman és Hagen, 1985). William Wilson (1978) ugyanakkor azzal érvel, hogy a „faj” társadalmi jelentősége csökken, másszóval, hogy az „osztály” fogalmának az etnicitásnál meghatározóbb szerep jut az amerikai társadalom függőleges differenciáltsága kutatásában. Wilson rámutat arra, hogy a feketék körében erőteljes feltörekvés érzékelhető, míg a fehérek soraiban egyre nő a szegények száma. Wilson bírálói szerint viszont a származási osztály jelentőségének növekedése a munkavállalásban és általában az életesélyek területén nem szükségképpen jelenti az etnicitás és a „faj” szerepének csökkenését (vö. Willie, 1991; Banks, 1996: 3. fejezet). E kritikusok a tényezők kölcsönhatásának vizsgálatát szorgalmazzák. Azonban, ahogyan Comaroff és Comaroff (1992: 67) rámutattak, Wilson megállapítása az volt, hogy „a feketék életesélyeit más (a bőrszíntől eltérő) strukturális tényezők befolyásolják, nevezetesen az osztálykülönbségek, jóllehet az érintettek határozottan tapasztalják a bőrszín jelentőségét”.

A legtöbb európai bevándorló csoporttal másként áll a helyzet. Széles körben tapasztalhatók közöttük a vegyesházasságok, és többmillió amerikai, ha akarná, számos európai országba vezethetné vissza a származását. Ezenkívül az európai örökség megőrzése csak részben volt biztosítva e csoportok számára, ezért a gazdasági túlélés érdekében alkalmazkodniuk kellett az amerikai munkaerőpiaci feltételekhez, és meg kellett tanulniuk angolul. A legtöbb bevándorló két nemzedék alatt teljesen elvesztette az anyanyelvét.

E változások önmagukban nem akadályozták meg, hogy e csoportok „kultúrájukat” újjáélesszék, és kiépítsék saját etnikai egyesületeiket és hálózataikat. Ugyanakkor, mint Steinberg (1981) és mások kiemelték, ez csak korlátolt mértékben fordult elő. Az a tény, hogy a skandináv származású amerikaiak megünneplik a skandináv nemzeti ünnepeket és közösségi hetilapokat adnak ki, nem jelenti, hogy ők „skandinávok”, vagy hogy az etnicitás

alapvető fontosságú a mindennapjaikban. Hasonlóképpen, egy Epstein (1978) által megkérdezett New York-i rabbi megállapítja, hogy az amerikai zsidó zsidó, amíg a zsinagógában tartózkodik, de ideje fennmaradó részében „tetőtől talpig amerikai”. A kisebbségi identitást gyakran a kirekesztés külső gesztusa aktiválja; ahogy Hannah Arendt megjegyezte: „Ha zsidóként támadnak, csak zsidóként védhetem meg magam” (idézi Bauböck 2001: 115). Ugyanakkor utalhatunk arra is, mint Nash teszi (1988), hogy az amerikai zsidóság nem-hivatalos etnikai csoportosulásai magyarázatot adhatnak aránytalanul előnyös helyzetükre a társadalmi hierarchiában. Ezenfelül azzal is érvelhetnénk, hogy számos nem-amerikai származású amerikai kettős lojalitása a társadalmi kohézió számára potenciális veszélyforrás lehet. A második világháború alatt a japán származású amerikaiakat azért internálták, mert kettős lojalitással vádolták meg őket. Más esetekben azonban viszonylag gond nélkül rendelkezhetünk kettő, sőt több identitással is. Az észak-amerikaiaknak általában nem okoz gondot magukat portugál-amerikainak vagy ukrán-amerikainak vallani, a mindeneket egybefogó kanadai vagy amerikai identitás beleértésével természetesen.

Bizonyos tekintetben az „olvasztótégely” létevel számolni kell, amennyiben a sokszínű bevándorló csoportok ma már ugyanazokat az alapvető értékeket vallják, ugyanazt a nyelvet beszélik, és igen nagy számban egymás között házasodnak. Egy másik szinten azonban mégsem zajlott le a beolvastás, amennyiben az emberek még mindig bizonyos – szimbolikus, anyagi és politikai – előnyökhöz jutnak nemzeti identitásuk megvallásával. Itt nyilvánvalóvá válik, mennyire fontos különbséget tenni egyfelől nemzeti identitás és kultúra, másfelől az etnicitás különböző megnyilvánulásai között. A spanyol Harlemben élő spanyolajkú közösség tagja számára a „nemzeti identitás” valami egészen mást jelent, mint egy skandináv származású minnesotai farmer számára.

A „faj” fogalmának helyi értelmezése döntő fontosságú az amerikai etnicitás megértéséhez. Miközben az „etnikai ébredésre” ideológiai irányzatként tekintettek, amelynek alapja valamely (valódi vagy vélt) eredettel való önkéntes azonosulás, a nemzeti kirekesztés nem önkéntes azok számára, akik azt elszenvedik. Különösen a feketéket, de később a Dél-Amerikából érkező bevándorlókat is tömegesen rekesztették ki akarataik ellenére. Esetükben megfigyelhető az etnicitás és a társadalmi réteghez tartozás kölcsönhatása is, amennyiben az alacsonyabb társadalmi osztályokba tartoznak.

### Kisebbségek és modernitás

A városi kisebbségek kénytelenek viszonyt létesíteni a többséggel, az állammal és a kapitalista termelési és fogyasztási rendszerrel. Kultúrájuk újjáélesztése és újraértelmezése, és az identitás tudatos vállalása nem választható el teljesen ettől a történelmi tényről, ugyanakkor az identitás kinyilvánításának számos módja a modern társadalmak kereteihez köthető. A nacionalizmushoz hasonlóan a modern etnikai egyesületek és hálózatok politikailag előnyös és érzelmileg kielégítő együttműködésnek kívánnak jelen lenni egy olyan történelmi helyzetben, ahol e közösségeket létre kell hozni, hiszen még nem léteznek. Hasonlóképpen, e kisebbségi-többségi helyzetek bizonyos politikai aspektusai jellegzetesen az írástudáson, bér munkán, kapitalizmuson és az államhatalmon nyugvó modern társadalmak velejárói.

A kisebbségtanulmányok nagy része a modern társadalmakat és a modernizációs folyamatokat vizsgálja. A norvégiai számiak száma nem volt sokkal alacsonyabb 1940-ben, mint 2000-ben, de sokkal kevésbé voltak láthatóak, és nem rendelkeztek saját szervezetekkel és saját kollektív identitással (a számi nemzetpolitika történetéről l. Thuen, 1995). Másszóval, kisebb volt a „számi-norvég etnikum” száma, jóllehet abszurd azt állítani, hogy „kevesebb

számi kultúra” volt ezzel egyidőben. Az a tény, hogy a helyi népesség több szabadidővel, több szervezettel és nagyobb politikai befolyással rendelkezik, nem azt jelenti, hogy több tagot fognak toborozni, hanem hogy kulturális beilleszkedésük a modern társadalomba hangsúlyosabb lesz, ennél fogva érzékelhetőbb lesz a jelenlétük. Így több interetnikus kapcsolatban vesznek részt, mint korábban.

Hasonló megállapítás tehető a városi bevándorlókkal kapcsolatban is. Maga a tény, hogy az elvándorlás elkezdődött, azt jelenti, hogy a modernizációs folyamatok lezajlottak. A helyváltoztatás egyúttal megteremti az etnicitás vállalásának feltételeit is.

A politikai és kulturális variációk nagy száma ellenére érdekes hasonlóságok fedezhetők fel az e fejezetben, illetve a korábbiakban leírt etnopolitikai folyamatok között, valamint az előzőekben tárgyalt példákban is. A nemzeti elkülönülés és a határfolyamatok magában az etnicitás fogalmában rejlő jelenségek, és a bemutatott közegek mindegyikében tetten érhetők. Továbbá nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a lépéseket sem, amelyek az etnikai folyamatokban szimbolikus jelentőséget tulajdonítanak a politikai szerveződés és a kollektív identitásért folytatott küzdelem összekapcsolásának. E kettőt az etnikai szerveződés összetevőinek kell tekintenünk. Ha a szanok végül nem járnak sikerrel egy politikailag releváns nemzeti identitás létrehozásában, más, a nemzetpolitikán túli eszközökkel próbálják majd elérni céljaikat – akár egyéni társadalmi mobilitással, akár a szakszervezeti rendszeren keresztül.

Ahogy az 5. fejezetben rámutattunk, az etnicitás elemzésének vannak más módjai is. A gazdasági folyamatok vizsgálata például fontos háttérinformációkkal szolgálhat azon körülmények megértéséhez, amelyek között – legalábbis némely esetben – az etnikai identitás kialakul. Itt azt a módszert választottam, amely az etnikai csoport és identitás kialakulásának belső logikájára fekteti a hangsúlyt, s miközben e folyamatot a tágabb értelemben vett társadalom bizonyos mozgásaitól sem választja el, gyakran nagyobb figyelmet szentel az érintett egyének kölcsönhatásainak. Ez nem szükségszerűen voluntarista megközelítés, amelyben, Worsley szavaival (1984: 246) az élet önkiszolgáló étteremhez hasonlítható. Természetesen egy szan nem választhatja meg, hogy szan akar-e lenni – ez adott. Ugyanakkor nem választhatja meg az államot sem, mint ahogy nem változtathatja meg a társadalomban adott termelési módot, vagy saját kulturális hátterét sem. Az ehhez hasonló paramétereknek azért van jelentősége, mert jelzik azt a társadalmi és kulturális keretet, amelyben az embereknek tevékenykedniük kell, de nem teszik lehetővé számunkra, hogy megjósoljuk, hogyan fognak ezek az emberek cselekedni (vö. Giddins, 1979; Bourdieu, 1977). A választásra koncentrálna különösen a társadalmi helyzetek kétértelműségére, az etnicitás történelmi és helyzeti viszonylagosságára és arra a tényre kívántam felhívni a figyelmet, hogy az emberek, miközben történelmet csinálnak, nem mindig a saját maguk által választott feltételek között teszik ezt. Nem is mindig nyilvánvaló számukra, kinek a történelmét csinálják.

Az a kijelentés, hogy az emberek megpróbálnak javítani a helyzetükön, nem tartalmazza a feltételezést, hogy az emberek „gazdasági” megfontolásból járnak el. Hiszen az emberek által követett értékek kulturálisan meghatározottak, és a gazdasági szakember perspektívájából nem mindig „ésszerűek”. Amikor egy trinidadai hindu részt vesz a pudzsán a helyi templomban, vagy egy Londonban élő jamaikai elmegy egy reggae koncertre, azért tesznek így, mert önmagában értelmesnek látják e tetteket, nem pedig politikai megfontolásból. A pudzsát, illetve a koncertet az etnikai szerveződés céljaira csak az tudja felhasználni, aki kihasználja azok szimbolikáját.

## Ajánlott irodalom

Grillo, Ralph (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford University Press.

A kulturális és etnikai pluralizmus kiváló és kimerítő elemzése az oszmánoktól a poszt-Thatcher-i Britanniáig.

Roosens, Eugene E. (1989) *Creating Ethnicity*. London: Sage. Átfogó, olvasmányos és provokatív könyv az etnogenézis manipulatív és tudatos aspektusairól.

8. fejezet: Identitáspolitiká, kultúra és a jogok kérdése

(Oblath Márton fordítása)

„Míg a modern »identitáskérdés« azzal foglalkozott, hogy miként tegyünk szert szilárd és tartós önazonosságra, a posztmodern »identitáskérdés« elsősorban azt járja körül, hogy miként kerüljük el a rögzítettséget, s tartjuk nyitva a lehetőségeket.”

Zygmunt Bauman (1996: 18)

Ez a fejezet a kulturális és etnikai pluralizmus, a multikulturalizmus és a liberális individualizmus kapcsolatának néhány központi kérdésével foglalkozik. Elsősorban azokat az antropológiai és filozófiai vizsgálódásokat mutatom be, amelyek hozzájárultak egyfelől a csoportjogok és a multikulturalizmus, másfelől az egyéni jogok és a liberalizmus kortárs vitáihoz, megkérdőjelezve a közösség, a kultúra, a diaszpóra és a nemzeti azonosság fogalmait. A fejezet végén a mai identitáspolitikák néhány meghatározó jellemzőjét fogom bemutatni, és amellezt érvelek, hogy ezek a modern elismerés politikákban szinte mindenütt fellelhetőek, függetlenül attól, hogy az identitáspolitikát alulról (egy-egy marginalizált csoportok vagy kisebbségek felől), vagy pedig felülről (egy domináns állam nézőpontjából) közelítjük meg.

A multikulturalizmus paradoxona

Érdekes politikai problémát vetnek fel az utóbbi időben Latin-Amerikából az Egyesült Államokba érkező nagy létszámú katolikus, spanyol-ajkú bevándorlócsoporthoz. Úgy tűnik ugyanis, hogy ezek, a korábbi bevándorlóktól eltérően, már több mint két generáción keresztül őrzik a nyelvüket, olyannyira, hogy néhány amerikai nagyvárosban mára a spanyol – heves tiltakozások ellenére – a második hivatalos nyelvvé vált. Valójában a spanyol-ajkú bevándorlók, az afrikai-amerikaiaktól vagy a bennszülött amerikaiaktól eltérő módon „beolvashatatlanok” bizonyulnak. A feketék ugyanis, miközben kulturálisan bizonyos mértékig asszimilálódtak, etnikai értelemben nem olvadtak be, az indiánok viszont részben megpróbálják fenntartani kötődésüket egy nem-ipari termelési módhoz. Ugyanakkor a spanyol-ajkúak láthatólag igyekeznek megtartani – mind kulturális, mind etnikai – identitásukat annak ellenére, hogy döntően városi környezetben és jellegzetesen urbanus módon élnek. Ha a spanyol közösségnek sikerül megőriznie a spanyolt mint köznyelvet, ez egy olyan új szakasz kezdetét jelzi az amerikai nemzetépítés történetében, amelyben a nyelvi alkalmazkodás már nem tekinthető a nemzeti mivolt előfeltételének.

Vajon a nyelv őrzése választás vagy kényszer következménye? Inkább készségnek vagy inkább hátránynak tekinthetjük? A nyelv megőrzése lehetővé teszi egy kisebbség számára, hogy különbözőségét fenntartsa, ugyanakkor megfosztja a csoportot az egyenlőségtől egy olyan országban, melynek hivatalos nyelve eltér az övétől. Ez a probléma természetesen akkor válik jelentőssé, amikor arról folyik a vita, hogy milyen alapvető ellentmondás feszül az etnikai kisebbségeknek a különbözőséghez való joga és egy adott államon belüli egyenlőséghez fűződő jogai közt. A többség általában eltérően értelmezi ezt az ellentmondást, mint a kisebbség, és értelmezéseik olykor szembenállnak egymással.

Az állam egyformán vádolható igazságtalansággal az egyenlőség, illetve a különbség támogatásáért. Ha az állam az egyenlő jogokat és kötelezéseket hangsúlyozza, a kisebbség tagjai úgy érezhetik, hogy kulturális különbözőségük nem részesül kellő megbecsülésben, hogy csoporthatárukat és identitásukat fenyegetés éri. Ezt illusztrálják azok a francia nyelvpolitikával szembeni kisebbségi reakciók, amelyekről a hatodik fejezetben volt szó. Hasonlóképpen ezt példázza a nagy-britanniai cigányok esete is, akik úgy érzik, hogy az állam megpróbál beavatkozni az ügyeikbe, amikor ragaszkodik ahhoz, hogy a cigányok letelepült életmódot folytató bér munkásokká váljanak (Okely 1983).

Ha azonban egy domináns csoport a kulturális különbségeket hangsúlyozza és tekinti erénynek, a kisebbség tagjai úgy érezhetik, hogy diszkrimináció éri őket. Ez történt Dél-Afrikában, ahol a fekete afrikaiaktól megtagadták a fehérek számára elérhető pályák lehetőségét úgy is, hogy az afrikai nyelv használatának ösztönzésével megfosztották őket az angol nyelv elsajátításától. Hasonló lehetett a helyzet Ausztráliában is, ahol az őslakosok – Kepferer szavaival – „olyan közel kerültek a nemzeti gondolkodás középpontjához, hogy már szenvedtek tőle” (Kepferer, 1988). A kívülállók szemében „nemes vademberekké” lettek, függetlenül attól, hogy tetszett-e ez nekik, vagy sem. Azaz nem tehettek szert igazi önmeghatározásra abban az értelemben, hogy a saját fogalmaik segítségével folytathattak volna egyeztetéseket az identitásukról.

Ezekben az esetekben a döntő tényező a hatalom. Általában a többség hatalmában áll meghatározni, hogy a kisebbség mikor váljon hasonlónak, és mikor különbözzön. A potenciális elitektől igen gyakran tagadja meg a többség a különbséghez való jogot, míg az alsó osztályok esetében az egyenlőséghez való jogot vitatják el. Stephen Steinberg az amerikai etnicitás-kutatásokat kritizálva ugyanezt fogalmazza meg: „Az Európából érkező bevándorlókat becsmérelték kulturális sajátosságaik miatt, s a kimondatlan üzenet az volt: »Hasonlóvá fogsz válni hozzánk, akár tetszik, akár nem.« A faji kisebbségekkel szemben azonban a kimondatlan diktátum így szólt: »Függetlenül attól, hogy hasonlítasz-e hozzánk, vagy sem, mindig különálló maradsz.«” (Steinberg, 1981: 42)[\[37\]](#)

Ezt az ellentmondást a multikulturalizmus paradoxonának nevezhetjük. Akadnak társadalmak, mint például Kanada, Mauritius vagy Ausztrália, amelyek bátorítják az etnikai diverzitást (legalábbis ameddig ez az állam érdekében is összhangban áll). Ennek egyik következménye, hogy az állampolgároknak nem csupán joguk van ahhoz, hogy „saját kultúrájuk legyen”, de sokszor pozitív módon kényszerítik őket arra, hogy etnikai címkét ragasszanak magukra, akár igénylik ezt, akár nem. Mivel az egyes kulturális csoportok feltételezett kulturális sajátosságaik alapján eltérő megítélés alá esnek, tagjaik méltán panaszkodhatnak arra, hogy nem részesülnek egyenlő bánásmódban. Másként szólva, a kisebbségekkel szembeni egyenlő, illetve megkülönböztető bánásmód egyaránt ellentmondásos politika lehet.

Az etnikai kisebbségek semmivel sem homogénebbek, mint az emberek más kategóriái, vagyis egy kisebbség tagjai is vallhatnak teljesen különböző nézeteket és értékeket. Mauritiuson a megkülönböztető bánásmód kérdése élesen megosztotta a muszlim „közösséget” az 1980-as években. 1987-ig megengedték a muszlimoknak, hogy belső bírósági ügyeiket a muszlim törvények alapján rendezzék, még akkor is, ha az ellentmondott a mauritiusi törvényeknek. Amikor ezt a törvényt felfüggesztették, kiderült, hogy sok muszlim – elsősorban nők – már évek óta ellenezte azt. Ehhez hasonló nyilvános viták gyakran fordultak elő az európai országokban. A nyolcvanas évek végén komoly vita folyt Franciaországban arról, hogy – bár a francia iskolák a nagy francia forradalom óta világnézetileg semlegesek – vajon megengedhető-e a muzulmán lányoknak a fejkendő viselése az iskolában, amellyel vallási elkötelezettségüket kívánják kifejezni (Modood, 1992). Nagy-Britanniában szintén fontos nyilvános vita folyt az iszlám fundamentalizmussal szembeni toleranciáról, amely különösen kiéleződött, amikor 1988-ban Bradfordban nyilvánosan elégették Salman Rushdie Sátáni versek című művét, majd fatvát[38] hirdettek az íróra. Számos országban vetődött fel, hogy vajon megengedhető-e a bevándorlóknak, hogy körülmetéeljék a nőket, az utóbbi időben pedig gyakran tárgyalja az európai sajtó a családok által elrendezett – és sok esetben feltételezhetően kényszerű – házasságok témáját is. A legtöbb országban közmegegyezés van arról, hogy az etnikai sajátosságok mindaddig elfogadhatóak, amíg azok a magánszféra határain belül maradnak, ám nem könnyű minden esetben egyértelműen eldönteni, mi tekintendő magán-, illetve közügynek. Számos országban az 1980-as évek eleje óta a családon belüli erőszak problémáját a jogi szabályozás részeként fogják fel. Ugyanakkor a bevándorlók sokszor kizárólag a rokonságot tartják illetékesnek az efféle ügyek kezelésében.

Ezeket a konfliktusokat tanulmányozhatjuk úgy is, mint az etnikai határok legitimitásáról szóló egyezkedéseket. Felfoghatjuk őket optimista módon, mint a jelentésekről szóló egyeztetéseket, amelyek során a társadalmi valóság különböző, kulturálisan meghatározott értelmezései kapnak szót; de felfoghatjuk pesszimistábban, egymással összemérhetetlen nyelvi játékok küzdelmének is, a szó Wittgenstein-i értelmében. (Eriksen, 1991a) Ismét azt látjuk tehát, hogy a kultúra távrolról sem elhanyagolható az etnicitás tanulmányozásában, vagy ahogyan Roosen fogalmaz: „habár az etnicitást meg kell különböztetnünk a »megfigyelhető, objektív« kultúrától, paradox módon mégis kitüntetett szerepet kap, amikor e kultúra dinamikáját kezdjük tanulmányozni” (Roosens, 1991:161).

### Liberális filozófia és multietnikus társadalmak

Az etnikai dinamikákról és a nemzeti integrációról folytatott vitákban gyökerező, s egyúttal további vitákat gerjesztő politikai és társadalomfilozófiai ellentmondások egyike a kommunitarizmus és a liberalizmus ellentéte. A kommunitáriusok szerint a személyiség egyik alapvető tulajdonsága a közösséghez tartozás, míg a liberálisok az individuum elsődlegessége mellett törnek lándzsát. A kommunitáriusok úgy vélik, hogy a liberális nézet inadekvát, mivel az emberek csak egy összetartó társadalmi és kulturális közösség tagjaiként teljesíthetik ki emberi mivoltukat.

Mivel szerintük az értékek, a moralitás és a jólét csak ilyen szoros közösségen belül valósíthatók meg, ezért az a véleményük, hogy erősíteni kell az etnikai kisebbségek kulturális összetartozását. Ezt a liberálisok azzal cáfolják, hogy az erősen integrált közösségek szembe kerülhetnek az emberi jogokkal, mivel túl nagy hatalmat biztosíthatnak a közösségi irányításnak az individuum felett. Mindezen túl, a multietnikus társadalmakban is szükség van közösen birtokolt szabályokra és elvekre annak érdekében, hogy elkerülhető legyen a



szisztematikus diszkrimináció és a hatalommal való visszaélés a legerősebb csoport részéről. Ha például a komunitárius politika arra bátorítja a kisebbségeket, hogy ragaszkodjanak saját nyelvükhöz, megeshet, hogy nem lesznek képesek kommunikálni a domináns nyelven, s ez jelentős politikai hátrányt idézhet elő. A liberálisok kitaranak amellett, hogy az egy társadalomban élők között számos érték- és felfogásbeli azonosság van jelen (és hogy ennek így is kell lennie), míg a komunitáriusok úgy tartják, hogy a csoportok között alapvető és feloldhatatlan különbségek vannak.

Kevés filozófus és társadalomelméleti gondolkodó vallja ezeket a nézeteket tiszta formában, bár többek közt Michael Sandels és Alasdair MacIntyre inkább a kommunitarizmus erős változatát képviselik, míg Alain Finkelkraut és mások határozottan elvetik a multikulturalizmus bármely formáját. A legtöbben egy köztes megoldást keresnek, amelyben a kulturális különbségek tiszteletét az egyetemes jogokkal ötvözik.

A közelmúlt e politikafilozófiai vitája emlékeztet az antropológia hasonló és régóta tartó vitáira. Az univerzalizmus és partikularizmus kérdése a tudományág kialakulásától kezdve foglalkoztatta az összehasonlító kutatásokat végző antropológusokat. A komunitáriusok elképzelése a lokálisan elhatárolt közösségekről erősen emlékeztet arra az antropológiai felfogásra, amely a társadalmat és a kultúrát zárt, többé-kevésbé önfenntartó egységnek tekintette, s amelyet a tudományág főáramában voltaképpen senki nem kérdőjelezett meg egészen a nyolcvanas évek elejéig, amikor egyre több antropológus kezdett olyan komplex és átfogó jelenségek kutatásába, mint a transznacionalizmus és a nemzeti mivolt.

A szembenállás természetesen nemcsak filozófusi berkekben, és nemcsak a tudomány határain belül jelentkezett, de olyan égető közügyekben is meghatározta a politikai vitákat, mint a rasszizmus és a diszkrimináció, a vallási jogok, a megrendezett házasságok, a menekültekkel kapcsolatos politikák, az emberi jogok, vagy az iskolai oktatási programok kialakítása.

Napjainkban, a vitában résztvevő felek többsége valamilyen szinten szükségesnek tartja a normatív multikulturalizmus és a tiszta individualizmus közötti szembenállás meghaladását (az újabb antropológiai megfontolásokról lásd Cowan és társai, 2001). Mindkettőnek megvannak a politikai veszélyei egy jogokra épülő demokratikus társadalomban, ráadásul mindkettő a társadalom és a kultúra egyoldalú felfogásából indul ki. Az egyik túlhangsúlyozza az etnikai csoportok társadalmi integráltságát és kulturális összetartó erejét, és figyelmen kívül hagyja az egyéni identitások változatoságát; míg a másik álláspont nem veszi figyelembe a kulturális sokféleség lehetséges következményit a politikában. Azt mondhatjuk, hogy a legtöbb vita valahol a kollektívizmus és a liberalizmus határmezsgyéjén bontakozik ki. Mielőtt áttérnénk az antropológiai kutatásokra, először áttekintünk néhány jelentős elméleti megfontolást ezzel kapcsolatban.

Charles Taylor (1992) az egyik nagyhatású esszéjében a kulturális különbségeket eredendő értéknek tekinti a liberalizmus számára. Megjegyzendő, hogy Taylort gyakran komunitárius gondolkodóként jegyzik, jóllehet saját „hitvallása” szerint a liberalizmus „kompromisszumos változatát” képviseli (Taylor, 1992: 62) Nézete szerint „a méltányosnak gondolt, ám a különbség iránt vak társadalom nem csupán embertelen (amennyiben elnyomja az identitásokat), de – körmönfont és öntudatlan módon – rendkívül diszkriminatív is” (43. oldal). A Quebec-i nacionalizmus példáját felhasználva Taylor (aki Montrealban dolgozó kanadai filozófus) a kulturális pluralizmus mellett érvel azzal együtt, hogy kitart a közösen birtokolt értékek szükségessége mellett is.

Egy ehhez kapcsolódó, de részletesebben kidolgozott érvelés található Will Kymlicka munkájában (lásd különösen Kymlicka, 1995). Kymlicka az emberek „kultúra iránti kötődését” olyan kapcsolatnak tekinti, amelynek oka „mélyen az emberi állapotban keresendő, összefonódva azzal a móddal, ahogyan az emberek mint kulturális teremtmények értelmessé teszik a világukat” (uo.). Ugyanakkor elutasítja a kultúrát kötöttnek és megváltoztathatatatlannak tartó, statikus és esszencialista felfogást, és a változást olykor elkerülhetetlennek tartja. A főként észak-amerikai kisebbségek által megfogalmazott elvárásokat tanulmányozva Kymlicka a kisebbségek két típusát különbözteti meg, ahhoz hasonlóan, ahogyan magam is tettem az előző fejezetben. A „nemzetek” – vagyis a territoriális, bennszülött kisebbségek – jogosan formálnak igényt a kulturális és területi autonómiára, egyszóval a különbséghez való jogra. Másfelől azonban, mondja Kymlicka, a bevándorló kisebbségek nagyon eltérő helyzetben vannak, és az ő esetükben a többségi társadalomba való integrálódás és alkalmazkodás, vagyis az egyenlőséghez való jog problémája a lényeges.

Kymlickához és Taylorhoz hasonlóan Bhikuh Parekh (2000) is megpróbálja összeegyeztetni a liberális individualizmust a kulturális különbségek elismerésével. Olyan összetett álláspontot képvisel, amely egyszerre alapul tudományos kutatáson és közvetlen politikai részvételen.

Parekh egy a multikulturalizmus helyzetét vizsgáló bizottságot vezetett az Egyesült Királyságban. A bizottság jelentése (Runnymede Trust, 2000) árnyalt képet festve a multi-etnikus társadalomról, Nagy-Britanniát az „állampolgárok közösségeként”, s egyszersmind a „községek közösségeként” mutatja be. A jelentésben felsorolt 140 közpolitikai javaslat a társadalmi területek széles skáláját érinti, az ezekben foglalt álláspontot úgy összegezhetjük, hogy az egyének joga van kulturálisan meghatározott (etnikai, vallási, vagy más) közösségekhez tartozni, de ugyanakkor azokból kilépni is. (lásd még Vertovec, 2001). 2000 óta született elméleti munkáiban Parekh felhívja a figyelmet arra, hogy miközben a kulturális pluralizmussal rokonszenvező teoretikusok erőteljes érveket fogalmaznak meg a közösséghez tartozás értékessége mellett, hajlamosak figyelmen kívül hagyni a csoporton belüli interakciók elemi fontosságát, sőt, az efféle kapcsolatokat leginkább problémaként, vagy kihívásként kezelik. A Parekh által kidolgozott, ún. dialogikus megközelítés szerint a soketnikumú demokratikus társadalom azon tulajdonsága, hogy szemléletmódok egymást megtermékenyítő pluralitását kínálja fel, magának a demokratikus kormányzásnak a lényegét érinti.

Valamennyi eddig említett teoretikus számára az egyik legfogósabb kérdés, hogy amikor a liberális társadalom antiliberális nézetekkel (például vallási tekintélyelvűséggel) találja magát szemben, kiderül, hogy a liberalizmus is csupán egy a lehetséges perspektívák közül. A problémára pragmatikus megoldásokat javasolnak. Azt mondják, hogy a társadalomnak „meg kell húznia a határokat” a dehumanizáló gyakorlatokkal szemben, például engedélyezve a hagyományos megrendezett házasságokat, de jogilag szankcionálva a kényszerű házasságkötést. Érdekes módon az oktatás vált a legfontosabb küzdőtérre (lásd még Grillo 1998). Mivel az egységes oktatási rendszer – amint azt Gellner, Anderson és mások is rámutattak – előfeltétele a homogén nemzeti identitás kialakulásának, nyilvánvaló, hogy az önmagukat kulturálisan sokszínűnek valló társadalmaknak is hozzá kell igazítaniuk oktatási rendszerüket egyenlőség és különbözőség sokszor ellentmondó elvárásaihoz. A problémára számos érdekes megoldás született: egyes országok ragaszkodnak az egységes oktatási rendszerhez, míg mások, mint például Norvégia, bevezette a kiegészítő anyanyelvi oktatást az állami iskolákban. Néhány állam kisebbségi iskolákat tart fenn (ilyenek a muszlim iskolák Hollandiában), mások olyan közös oktatási rendszert támogatnak, amely toleranciára és más csoportok megismerésére nevel (amint azt a Parekh-jelentés is javasolja).

## A kultúra és a pluralizmus beágyazott diskurzusai

Bár az évek során számos különféle tudós (és laikus) szolt hozzá a multikulturalizmusról és jogokról szóló vitákhoz, az antropológusok még mindig úgy érzik, hogy rendkívüli tekintéllyel bírnak a témában. Végsősoron ők kaptak arra képesítést, hogy a kultúra különféle változatait értelmezzék. De talán arról is szó van, hogy az antropológusok, sokkal inkább mint más tudóscsoportok, a liberális individualizmus és a „kultúra iránti szeretet” között vergődnek. Az egyik legvilágosabb antropológiai állásfoglalás a multikulturalizmusról minden bizonnyal Terence Turner (1993) egyik cikkében olvasható, ahol a szerző megkülönbözteti egymástól a kritikai és a különbség szempontú multikulturalizmust. Az utóbbi olyan álláspontot jelöl nála, amely a kulturális különbséget ünnepli, esszencializálja a kultúrát, és így megnehezíti a dialógust, a megegyezést, sőt, még a fordítást is. Turner a kritikai multikulturalizmus mellett kötelezi el magát, amely a határokon keresztül és a csoportokon belül létrejövő kritikai dialógustól reméli a demokratikus jogok kiterjesztését; hasonlóan a Parekh által javasolt dialogikus állásponthoz (lásd még May, 1999). A későbbiekben majd utalunk rá, hogy Turner évekig vizsgálta a brazil kajakosok között a hagyományos kultúra és a modernitás befolyásának dinamikus kölcsönhatását.

Az antropológusok számos európai városban – például Berlinben (Çaglar, 1995), Manchesterben (Werbner, 1990), Stockholmban (Hannerz, 1996, Ålund, 1997) és Koppenhágában (Mrøck, 1998) – készítettek rendkívül részletes etnográfiai leírásokat a szövevényes csoportkötődésekről, a több irányból érkező kulturális hatásokról, a szerepkonfliktusokról, a változó és megosztott lojalitásokról. Ugyanakkor ne gondoljuk, hogy ezek a problémák kizárólag Nyugat Európában, vagy Észak-Amerikában merülnek fel. A korábbi fejezetekben már jeleztem az egyén és a csoport közötti kapcsolatokat, illetve a kultúra és a jogok problémájának jelentőségét Mauritiuson és Trinidadon. Richard Wilson dél-afrikai vizsgálata az igazságtételről és megbékélésekről (Wilson, 2001) szintén egy jelentős újabb keletű tanulmány, amely egy etnikailag komplex társadalomban elemzi az emberi jogokat. C. W. Watson (2000) multikulturalizmusról szóló tankönyve szintén erősen épít a malajziai tereptapasztalataira. A multikulturalizmus problémája tehát globális kérdés, ami természetesen egyedi, lokális formákban fejeződik ki.

Gerd Baumann egy Heathrow-hoz közeli dél-nyugat-londoni külvárosról, Southallról írt monográfiája az utóbb idők egyik legtöbbet idézett tanulmánya a multietnikus társadalmakról (Baumann, 1996). Southall hatvanezres lakossága jobbára besorolható az angolok, írek, pakisztániak/indiaiak és a nyugat-indiaiak kategóriáiba. A csoportkötődések és lojalítások sokrétűek és megosztottak mind a származási hely, mind a vallást (anglikán, római katolikus, szikh, hindu és iszlám), vagy egyéb kritériumok tekintetében, mint az életkor, a nemi hovatartozás, a lakóhely vagy a foglalkozás. Baumann, ahelyett hogy egyetlen etnikai csoportra összpontosítana, Southall egészét tekinti egyetlen társadalmi terepnek, amelyen a komplex és szituatív ön-askripciókat, valamint a különféle eseményeken és kontextusokban kibontakozó közösségi integrációs formákat elemezheti. Baumann könyve különbözik sok más etnicitás-tanulmánytól. Folyamatos dialógusként olvasható, amely a kultúráról, közösségről és etnicitásról szóló antropológusi és bennszülött értelmezések között jön létre. Például a könyv azzal kezdődik, hogy részletesen kifejti a „közösség” és a „kultúra” helyi jelentése közötti összefüggéseket, amely jól megvilágítja mind az általános antropológiai fogalmak hatását, mind a Southall-on belül létező főbb változatokat.

Az ivási szokásokról és a házassági gyakorlatokról szóló elbűvölő etnografikus részleteken túl Baumann könyvének fontos elméleti hozadéka az etnicitásról szóló diskurzusok két

típusának, a domináns és a démotikus (populáris) diskurzusnak a megkülönböztetése. A domináns diskurzus, amelyet elsősorban a média és az állami szféra tart fenn, általában azonosítja a – sokszor csak tágra definiált – etnicitást a közösséggel és a kultúrával, ami szerint egy etnikai csoport egy közösséget és egy kultúrát foglal magába. Csakhogy a „község” domináns eszméje egyaránt vonatkozhat a nyelvre, a vallásra, vagy az eredetre, s így bárkinek lehetősége van egyszerre több közösséghez tartozni. A gudzaráti például lehet hindu és muszlim is, a muszlim vonatkozhat bármilyen nyelvi vagy regionális származásra, és az e vidékről származó jelenthet indiait és pakisztánit is. Baumann etnográfiaja azt is megmutatja, hogy a domináns diskurzusnál sokkal rugalmasabb és összetettebb a demotikus, amely képes elismerni az egyéni identifikáció szituatív és sokarcú karakterét, és egyúttal megkérdőjelezni néhány fogalmat, amelyekre a domináns diskurzus épít. Olyan alternatív identifikációk, mint a feketeség (amely magába foglalhatja, de ki is zárhatja az ázsiaiakat), vagy a feminizmus, szocializmus, hitközi hálózatok és a tolerancia multikulturális ideológiái mind fellazítják az etnikai határokat, és „határmenti zónákat” hoznak létre helyettük.

Annak ellenére, hogy a domináns diskurzus nem egyezik meg a populáris reprezentációikkal, továbbá, hogy az etnicitás és az osztályhelyzet sem esik egybe, a southalliak bizonyos helyzetekben fenntartják a domináns diskurzust. Talán egyetérthetünk abban, hogy ez az elit nyomásgyakorlásának következménye, de valószínűleg pontosabban fogalmazzunk, ha azt mondjuk, hogy az erőforrások a hatóságok által etnikaként vagy vallásiként meghatározott csatornákon keresztül érkeznek, ezért az embereknek nincs más választásuk, mint hogy az igényeiket etnikai, vagy vallási terminusokban fogalmazzák meg: „a domináns diskurzus képviseli azt a hegemon nyelvet, amelyen a Southall-iak kifejezhetik magukat és legitimálhatják az igényeiket” (Baumann, 1996: 192).

Ezzel Baumann nem azt állítja, hogy az eltérő migrációs történetek, nyelvi hátterek és „szokások” ne hoznának létre szisztematikus különbségeket a southalliak között, hanem arról beszél, hogy a modern liberális állam klasszifikációs rendszere elősegíti a látszólag stabil, tárgyiasult etnikai vagy vallási közösségek társadalmi kialakítását. (A közösség szót maga Baumann használja következetesen kurzíválva, mintha az problematikus és lefordíthatatlan helyi fogalom volna). A kisebbségeket az etnikai identitásuk miatt diszkriminálják, ugyanakkor jogokat is csak ezen identitásokon keresztül követelhetnek a maguk számára.

### Fundamentalizmus és ambivalencia

A szegregáció, az asszimiláció és az integráció közötti különbséget már tárgyaltuk a hetedik fejezetben. A többség-kisebbség viszonyokról szóló részletes etnográfia azt mutatja, hogy e fogalmak nem nyújtanak megfelelő sémát a kisebbségi helyzetek osztályozásához. Ugyanakkor e tanulmányok nem szólnak egy vitathatatlan történelmi folyamatról sem, amelynek hatására a különbségek szükségképp megszűnnének, és bekövetkezne a teljes asszimiláció. A modern társadalmakat néha poszt-tradicionális társadalmaknak nevezik (Giddens, 1991), ahol még a hagyományhoz való ragaszkodást is – bár kényszerűen – de választanunk kell. A hagyomány ebben a társadalomban nem kezeskedik önmagáért, hanem védelemre szorul. A megrendezett házasság bevándorlók körében gyakorolt intézményét folyamatos támadás éri az állami bürokrácia és a közvélemény részéről Nyugat-Európában. Ezzel egyidejűleg a többségi önértékelés is érzékelhetően változik. Az ausztrál, kanadai, illetve amerikai nemzeti identitások változását már említettük, de az 1990-es évek óta a brit identitás is átalakulóban van, ahogyan azt a „Cool Britannia” jelszó vagy a „brit kultúra pluralitásának ünneplése” jelzi (Cicilie Fagerlid egyik ázsiai brit adatközlőjének kifejezése) (Fagerlid, 2002: 88). Ráadásul, amiként arra Mauritius példáján magam is rámutattam (Eriksen, 1998),

nincsenek egyirányú folyamatok. Mauritiuson a társadalom és a kultúra rendkívül gyors változáson esik át, ám a de-etnicizálódás folyamatával és a kozmopolita tendenciákkal párhuzamosan a fokozott etnikai bezárkózás is megjelenik. A közmondásosan liberális és toleráns Dánia 2002-ben nagyon szigorú bevándorlási törvényt fogadott el, és keményen lefaragta a multikulturális tevékenységekre szánt kisebbségi kiadásait. A szomszédos Svédországban a látszólag emberséges és befogadó multietnikus közpolitika Ålund és Schierup szerint (1991) nem volt képes elkerülni az – e politikák által tárgyiasított – csoportok közötti egyenlőtlenség és feszültség növekedését.

Általános a befogadó állami politikákkal szembeni ellenreakció is, amint azt a svédországi militáns neonácizmus újjáéledése tanúsítja. A multietnicitás diskurzusainak külső határát tehát, úgy tűnik, egyfelől a tárgyiasított kisebbségi (vagy adott esetben többségi) kultúrákkal szembeni fundamentalista ellenszenv, másfelől a toleráns és liberális, ám végsősoron tehetetlen ambivalencia jelöli ki. Az identitáspolitikák – amint azt a fejezet elején szereplő Zygmunt Bauman-idézet is sugalmazza – e két szélsőséges álláspont által kijelölt diszkurzív térben fogalmazódnak meg.

Gerd Baumann és mások rámutattak, hogy a Fidzsi-szigetektől Malajzián és Bolívián át Kanadáig a világ számos országában az esélyegyenlőséget és a reflexív módon megnyilvánuló kulturális különbségeket összhangba hozó identitáspolitika vált a társadalom kötőelemévé és az egyik meghatározó politikai programmá. Mondanunk sem kell, hogy a változatlan osztálykülönbségek feltűnőbbek ezekben a társadalmakban, mint az egyenlő jogokért folytatott küzdelem. Fidzsin és Malajziában azért vezettek politikai feszültséghez az etnikumközi kapcsolatok, mert a bevándorlók leszármazottai gazdaságilag mindkét országban sikeresebbek voltak, mint – Malajzia kínai, illetve Fidzsi indiai – bennszülött lakossága. Mindkét országban a „bevándorlókat” az „őshonosokkal” szemben nyíltan diszkrimináló törvényeket fogadtak el. (Az idézőjelek szándékosak, hiszen nehéz bevándorlónak tekintenünk valakit abban az országban, ahol született.) A maláj és a fidzsi kormányzat tehát olyan jogszabályokat és gyakorlatokat vezetett be a gyarmatosítás következtében létrejött egyenlőtlenségek orvoslására, amelyek az elnyomottak érdekében diszkriminálnak. Ez többé-kevésbé hasonlít az indiai „rezervációs rendszerhez”, amely az alsó kasztok támogatására szigorú kvótákat határoz meg a közigazgatásban és az oktatási rendszerben. Itt nem tárgyalhatjuk, hogy ezek a politikák végül nagyobb egyenlőséget eredményeznek-e a társadalomban, azt azonban látni kell, hogy e politikák és az őket övező diskurzusok azt feltételezik, hogy a társadalom egymást kölcsönösen kizáró, a származáson és a kultúrán alapuló askriptív csoportokra oszlik.

### Diaszpóra vagy hibriditás?

A nyolcmillió indiait Fidzsin és a huszonkét millió kínait Malajziában gyakran tekintik egy nagyobb diaszpóra-népesség részének. Az eredetileg az európai zsidóságra használt diaszpóra fogalom azokra az emberekre utal, akik elsődleges identitása egy távoli származási országhoz kötődik, még akkor is, ha egész életüket máshol élték le. A diaszpóra fogalma – a mai identitáskutatás valamennyi terminusához hasonlóan – vitatott, néha mégis használható az elemző munkában, ha meghatározott csoportokra, bizonyos egyénekre vagy egyszerűen meghatározott helyzetekben lévő egyénekre alkalmazzuk. A trinidadai indiaiak, bár korlátozott mértékben, indiaiak maradnak, még ha soha nem is beszélték a bihári nyelvet, ha elhagyták a kasztjukat, vagy ha soha nem is jártak Indiában, és egész életüket a karibi szigetállamban élték le. Ez világosan kiderül Klass (1991) tanulmányából, amelyet a Sai Baba mozgalomról írt Trinidadon. (A trinidadai muszlimokról lásd Khan, 1995). Peter van der Veer egy dél-

ázsiai diaszpóráról szóló kötet előszavában figyel fel rá, miként konstruálódik a kollektív diaszpóraidentitás a Baumann által dominánsnak és demotikusnak nevezett diskurzusok között. Az „ázsiai” mint bizonyos bevándorlókat jelölő fogalom például a közvetlen tapasztalattal nyilvánvalóan nem rendelkező többség által megalkotott átfogó osztályozási kategória, amely fokozatosan egyre több ázsiai származású bevándorló esetében vált meghatározóvá. (Jóllehet különböző jelentéssel bír Nagy-Britanniában, mint az Egyesült Államokban. Az előbbiben elsősorban dél-ázsiaiakra, az utóbbiban főként kelet-ázsiaiakra vonatkozik.) Van der Veer utal az afrikai diaszpóraidentitásra is, amely látványos fellendülésen esett át a polgárjogi mozgalom kezdete óta. Ez a területi kötődés folyamatosan meglévő (vagy újonnan keletkező) jelentőségét mutatja, még abban az esetben is, ha hosszú idő telt el a kivándorlás óta.

A diaszpórák és a nemzetek közötti feszültség nyilvánvaló. Van der Veer úgy fogalmaz, hogy a nacionalizmust és a migrációt egymással szembenálló folyamatoknak tekinthetjük, amennyiben „ellentmondás van a nacionalista diskurzus diszkrét territorialitásra vonatkozó eszméje és a migráció határsértő ténye között” (van der Veer, 1995: 2). A migráció sokszor újjáéleszti és megváltoztatja a nemzeti identitást is, ami fontos politikai következményekkel járhat az egyik vagy akár mindkét helyen is. Anderson (1991 [1983]) például rámutatott, hogy az európai nacionalizmusokat nem egyszer a tengerentúlon, az „úttörő kreolok” hozták létre, míg a gyarmatok felszabadító nemzeti mozgalmái sokszor az európai száműzetésben élő gyarmati alattvalók tevékenységének köszönhetően születtek meg. A két háború közötti négritude mozgalom például az ön-egzotifikálás sajátos esete. Az afrikai kultúra e romantikus glorifikálása olyan párizsi értelmiségiek műve, akik közül sokan az Antillákról származtak, és soha nem jártak Afrikában.

A diaszpóraidentitás magában foglalja az ősi kultúra megőrzését, de kiterjed annak újraalkotására is, hiszen az új környezet nyilvánvaló módon változással és alkalmazkodással jár (másként hogyan tarthatná be valaki a ramadam előírásait például Skandinávia északi vidékein a napéjegyenlőség idején). Mindazonáltal a folytonosság továbbra sem szakad meg, és gyakran a kulturális purizmus formáját ölti.

A diaszpóráéval ellentétes analitikus nézőpontot kínál a hibriditás fogalma, melyet a kultúrakutatás birminghami iskolája, elsősorban Stuart Hall vezetett be a tudományos diskurzusba (méltatását lásd Gilroy et al., 2000; vö. még Gilroy, 1987; Bhabha, 1990; Werbner és Modood, 1997). A biológiából vett metafora a kulturális keveredésre, a zavaros, „nem tiszta” identitások megjelenésére vonatkozik, amelyek elvetik az esszencializmust, és visszautasítják a szigorú határokat. Salman Rushdie egyik esszéjében, amelyet a Sátáni versekről írt rövidebb fatva kimondása után, a multietnicitásnak ezt az értelmezését a következőképpen fogalmazza meg: „[Ez a könyv] kerüli a Tisztaság abszolutizálását, és ünnepli a keverék fajtákat. Mélange, kotyvalék, egy darab ebből, egy amabból – így jelenik meg az újdonság a világban. Ezt a nagyszerű lehetőséget kínálja a tömeges vándorlás a világ számára, én pedig megpróbáltam élni vele” (Rushdie, 1991).

A diaszpóra és a hibriditás látszólag szembenálló fogalmak. Az egyik a folyamatosságot, a stabil kollektív identitásokat, a területiség elvét és a határokat hangsúlyozza, míg a másik rávilágít a változásra, a folyamatokra, az egyéni stratégiákra, a deterritorializálódásra, a nyitottságra. A valóság persze kevésbé rendezett annál, mint ahogy ez a szembeállítás sugallja. Egy multietnicitással foglalkozó alapos etnográfának el kell fogadnia, hogy a nyitottság és bezárkózás, a megrögzöttség és a változás, a folyamatosság és adaptálódás egyaránt részei a leírni kívánt világnak. Az empirikus változatoktól és az elméleti

különbségektől függően az egyes tanulmányok eltérő hangsúlyokkal élhetnek, mégsem hiszem, hogy itt vagy-vagy típusú kérdéssel van dolgunk.

### Transznacionalizmus és távolsági nacionalizmus

A migrációval és a multietnikus társadalmak kihívásaival foglalkozó kutatók közül sokan arra a következtetésre jutottak, hogy a mai migráció hosszan, több generáción át tartó folyamat. A migráció legújabb formáinak leírásában nyert polgárjogot a transznacionalizmus fogalma (Basch et al., 1994). Bár a menekültek sokszor azzal a feltétellel tartózkodhatnak egy országban, hogy amint otthoni viszonyaik kedvezőbbre fordulnak, hazatérnek, ez nem szükségképpen következik be. A második világháború idején az ellenállásban részt vett norvégok egy jelentős hányada a semleges Svédországba menekült, majd a háború után szinte maradéktalanul hazatértek. Az ugyanebben az időben Amerikába menekült zsidók csak elenyésző számban tértek vissza Németországba 1945 után. Azok a bosnyákok és koszovóiak, akik a kilencvenes években különböző európai országokba menekültek, általában hazatértek, amikor véget ért a balkáni háború. Ugyanakkor nem valószínű, hogy az Európában élő sok százezer szomáliai menekült vissza fog menni Szomáliába, részben mert nem várható politikai stabilitás az országban, de részben azért is, mert a legtöbb menekült valamiféle köztés: félig menekült, félig vendégmunkás identitást alakított ki. Megtanulták a helyi nyelvet, a gyerekeik elkezdhetik az iskolát, találtak maguknak munkát – jóllehet beszélgetnek még a hazatérésről.

A kisebbségben élő emberek – bevándorlók, állandó diaszpórában élők, menekültek – sokszor két nemzet politikai rendszerében vesznek részt. Ez új típusú kihívással szembesíti a kormányzatokat, ami, bár kapcsolódik a kultúra és a jogok korábban tárgyalt kérdéseihöz, bizonyos mértékben el is tér attól. Øivind Fuglerud a Norvégiában élő tamilokról készített tanulmányában (1999) úgy véli, hogy bármely nyugati országban megismételhetőek volnának a Sri Lankáról érkezett tamilokra vonatkozó kutatási eredményei. A tamil kategóriában (vagy közösségben) észlelhető csoportdinamikai folyamatokat elemezve leírja, hogy a vezetők miként szereznek támogatást a sri lankai kormánnyal szembeni függetlenségi mozgalomhoz. Rámutat a „mérsékelt” és a „militáns” irányzatok létezésére, továbbá kimutatja, hogy a menekülteket kasztok szerinti, illetve rokonsági hálózatokban toborozzák, és azzal a kifejezett céllal „küldik Európába”, hogy ott a függetlenség ügyét hirdessék. Bár a többséget nem sikerül megnyerni, a sri lankai szakadárak számára megszerzett anyagi és egyéb támogatás így is jelentős. A tamilokat ma általában jól integrált bevándorlóknak tekintik Norvégiában, nagy többségüknek van munkája, és csak ritkán keverednek illegális tevékenységekbe. Fuglerud szerint magukat a tamilokat nem foglalkoztatja a többségi társadalomba való integrálódás kérdése. Számukra ugyanis elsősorban Sri Lanka függetlenségének az ügye fontos, és adaptálódásukban is ezt tartják szem előtt. Ezért azok az állami erőfeszítések, amelyek „norvégabakká” kívánnák tenni őket, szükségképp kudarcra vannak ítélve.

Ezt a típusú politikai tevékenységet távolsági nacionalizmusnak nevezik (Anderson, 1992), amelyet el kell különítenünk azoktól a kísérletektől, amelyek a befogadó országban, a befogadó társadalomhoz kapcsolódó politikai ügyek népszerűsítését célozzák. Számos mai példa akad a távolsági nacionalizmusra. Indiában a hindutva mozgalom igen értékes – pénzben is kifejezhető – támogatást kapott a nyugaton élő indiai bevándorlóktól. Az ír származású amerikaiak komoly támogatást nyújtanak az IRÁnak, de az Egyesült Államok Izrael-politikája is valószínűleg eltérően alakulna az amerikai zsidóság erőfeszítései nélkül. A távolsági nacionalizmus, avagy távvezérelt politika igen hatékony lehet, és jól illusztrálja, hogyan gyengítik a transznacionális kapcsolatok a nemzetállam tekintélyét.

A transznacionalizmus egy másik típusát írta le Karen Fog Olwig a karibi szigetlakókról szóló fontos munkájában. Olwig hosszútávú terepmunkát végzett mind a karibi térségben (elsősorban Nevisen) mind a migránsok által megcélzott helyeken, például Londonban és Torontóban (Olwig, 1993, 1997). A karibi térségről szóló korábbi tanulmányokhoz hasonlóan, Olwig is megállapítja, hogy a migráció nem egyetlen cselekmény, amelyhez világos elindulás és egy hasonlóképp egyértelmű megérkezés tartozik, inkább az oda-vissza utazgatás jellemzi. Ez megfigyelhető az európai törökök és indiai-pakisztániak esetében is, akik sokszor mindkét országban házat tartanak fenn. Olwig azonban továbbment, és feltárta, miként teremődik meg a hely, az emlékezet és a kulturális identitás a folyamatosan migrálók, s különösen gyerekeik körében, akik talán soha nem is jártak a Karib-szigeteken. Származási helyükről nagyon világos képük van, amely gyakran kapcsolódik konkrét személyekhez és megfogható helyszínekhez, mint például egy családi telekhez, vagy a nagymama házához. Ahelyett, hogy fizikailag, társadalmilag vagy foglalkozás tekintetében beágyazódnának a metropolisba, a gyerekek is nevisinek tekintik magukat, és az otthoni karibiakkal ápolnak kapcsolatokat. Az internet elterjedésével az 1990-es évek eleje óta sokkal egyszerűbb lett az efféle transznacionális kapcsolattartás, amely az antropológusok részéről is komoly figyelmet igényel a közeljövőben. Az internet – amúgy szűkösen rendelkezésre álló – etnográfiainak egyikében Daniel Miller és Don Slater (1999) az mutatja be, hogy sok trinidadai számára az internet erősíti meg a hagyományos családi értékeket és a rokonsági kötelekeket, mivel sok trinidadai határozottan transznacionális életet él. Továbbá rámutatnak, hogy az internet új transznacionális vallási magatartásoknak és szerveződéseknek adott formát, például a trinidadai hinduk körében.

A migrációnak nem szükségszerű velejárója egy távoli otthon szimbolikus rekonstrukciója. Az Indiából és az Antillákról származó brit fiatalok körében végzett kutatások (például Westwood, 1995) azt mutatják, hogy territoriális identitásról alkotott elképzelésük nem szükségképp kötődik a származási országukhoz, vagy a brit szigethez (amellyel szemben amúgy is ellentmondásos érzések élnek bennük), vagy egy valláshoz, hanem inkább csak a helyi közeghez. Sallie Westwood Leicesterben végzett kutatása leírja, hogyan keverednek egymással a karibiak és a dél-ázsiaiak az ifjúsági szervezetekben, például a futball kapcsán: olyan kollektív identitások alakulnak ki, amelyek nem diaszporikusak, nem transznacionálisak vagy etnikaiak, hanem a lokalitáson és azon a tényen alapulnak, hogy valamennyien ki vannak rekesztve az angol többségi társadalomból.

Ez a fejezet eddig azt mutatta be, hogy miként fogalmazódnak meg a multikulturalizmus ellentmondásai a társadalomfilozófiában, az antropológiaelméletben és a társadalmi gyakorlatban. Bármiként is definiáljunk egy multikulturális társadalmat, annyi bizonyos, hogy kevésbé takaros hely, mint Gellner társadalmilag megtervezett nemzetállamai, vagy Anderson elképzelt közösségei, hogy a klasszikus elméletek összetartó etnikai csoportjait ne is említsem. Southallban például a lehetséges változatok száma szinte kimeríthetetlen. Annyi bizonyos: az az elvárás, hogy egyfelől jussunk konszenzusos megállapodásra egy országon belül, ám ugyanakkor ebből a megállapodásból rekeszük ki a transznacionalizmust és a távolsági politizálást, nem tűnik kivitelezhetőnek. Az identitáspolitikai valamilyen formája, függetlenül attól, hogy az etnikai kategóriákhoz kapcsolódik, vagy állami szinten zajlik, általános megoldás erre a problémára, amint azt az utolsó fejezetekben igyekeztem bemutatni. A továbbiakban megvizsgálom egy közelmúltbeli nagy léptékű identitáspolitikai kísérletet, majd megpróbálom megfogalmazni a mai identitáspolitikák néhány általános vonását.

A hindutva modernsége



India kemény dió minden tudós számára, aki az etnicitás és a nacionalizmus általános elméletének megalkotására vállalkozik. India alig tekinthető nyugati értelemben vett, kulturális hasonlóságon és egyenlőségen alapuló államnak. Ez egy olyan ország, amelyet mélyen beágyazódott hierarchiák és nagyfokú belső kulturális változatosság jellemez. A majdnem egymilliárdos népességet nyelvek, vallások, kasztok és kultúrák tagolják, és okkal emlegetik, hogy India kulturális tekintetben bonyolultabb, mint egyes kontinensek, például Európa, vagy a Szaharától délre eső Afrika. Bár a népesség nyolcvan százaléka valamilyen értelemben hindu, mellettük él a világ harmadik legnagyobb muzulmán népessége, és a keresztények is többen vannak, mint a három skandináv országban együttvéve. Az 1947-es függetlenség (és felosztás) óta a Gandhi- és Nehru-féle fogalomhasználat szerint India világi, föderális ország, amelynek hivatalos nemzeti nyelve az angol és a hindi (amelyekhez még tucatnyi regionális hivatalos nyelv társul).

Egy korábban marginális politikai mozgalom a nyolcvanas évek eleje óta – de a kilencvenes évek folyamán különösen erőszakosan – fokozatosan növelte befolyását Indiában, mígnem az egymást követő 1998-as, majd 1999-es általános választásokon is győzelmet aratott. Az általában hindutva-nak (azaz hinduságnak) nevezett mozgalom célja, hogy India a szólamokon túl ténylegesen is hindu államként határozza meg magát. A hindutva mozgalom – amelyet egy, a két háború között még mérsékelt szervezet, az RSS (Rashtiya Swayamsevak Sangh), illetve ennek újabban létrejött parlamenti szárnya, a BJP (Bharatiya Janata Party, azaz „Indiai Néppárt”) vezet – ma nem csupán föderális szinten, Új-Delhiben, de számos államban is hatalmon van.

A hindutva retorikája erősen emlékeztet az európai etnikai nacionalizmuséra. Felidézi a keserves vereségekről és a hősi önfeláldozásokról szóló ősi mítoszokat és, újrakeretezve, a mai politikai színtérhez illeszti azokat. Szabadon idéz tizenkilencedik századi költőktől és szent szövegekből, és újírja a történelmet, hogy a múlt igazodjék a megváltozott jelenhez. A gyökerekhez való visszatérést védelmezi, és elítéli a nyugatosodást, amely káros erkölcsi befolyással van az ifjúságra; a családot a társadalom kulcsintézményeként ünnepli, és széles körben terjeszti az Indiáról mint a hindu rashtra-ról, (azaz a hindu nemzetről) szóló vízióját. Míg a néhai Rajiv Gandhi megengedte magának, hogy lacoste ingben és keki sortban fotózzák, a BJP vezetői mindig hagyományos indiai öltözetet viselnek. A fő ellenségkép mindazonáltal nem a Nyugat, hanem az iszlám, amelyet az indiai szubkontinensről idegen, harcias és kegyetlen vallásként jelenítenek meg. Az indiai muzulmánokat pedig (akik az iszlámba tértek leszármazottai, akárcsak a boszniai muzulmánok) részint a hinduizmus árulóiként, részben idegen megszállókként ábrázolják. Egyfajta betetőzése volt mindennek 1992-ben az északi Ayodhya város egyik mecsetjének lerombolása, s az azt követő lázadások, amelyek során a lázadók követelték, hogy építsenek újjá egy Rámának szentelt hindu templomot, amelyet állítólag egy mogul uralkodó rombolt le négyszáz évvel korábban (a részletekhez lásd: van der Veer, 1994; Hansen, 1999).

E tradicionalista mozgalom látványos kibontakozása a modernizáció és a szociokulturális változások több egymással összekapcsolódó folyamatára vezethető vissza. Először is, a hindutva, tehát a hindu mivolt modern eszme. A hinduizmus eredetileg nem a „könyv vallása”, hanem egy decentralizált vallás temérdek szent irattal, sok ezer avatarral (istenségek megtestesüléseivel) és a hozzájuk való imádkozás rengeteg módozatával. A hindu identitás elképzelt közösségként való felfogása, amely kulturális hasonlóságon alapul, tehát eredendően idegen a hinduizmustól, ami komplementaritáson, különbségeken és hierarchián alapuló vallás. A politikai hinduizmus esetében ezért egyes indiai elemzők – arra utalva, hogy a

hindutva a nagy nyugat-ázsiai vallások strukturális vonásait veszi át – a hinduizmus szemítizálódásáról beszélnek..

Másodszor, a hindutva mozgalom, amelynek néhány korai ideológusa egyenesen Hitler csodálója volt, kimondottan az európai nacionalizmus modelljét követi, — amely, mint ismeretes, százötven éven keresztül kísérletezett a változás és a folytonosság összeegyeztetésével oly módon, hogy gyökerekről és hagyományokról szónokolt az iparosodás és a városiasodás közepette. A hasonlóság szembeötlő a hindutva gyakorlásában, amely a nemzeti himnusz, az öltözködés és az idegen ételek kérdéseinek elsődleges fontosságot tulajdonít, miközben a hétköznapiakat továbbra is az alapvető társadalmi változások alakítják, akárcsak korábban. Világos kapcsolat van a BJP megerősödése és az indiai gazdaság liberalizálása, valamint a vagyonos, fogyasztásorientált középosztály és az új tömegmédiá (többek közt a Rupert Murdoch által ellenőrzött Start TV hálózat) megjelenése között. Miközben a liberalizálásnak ez a fajtája a konzumerizmus terjedését segíti (amit nyugatosodásként érzékelnek), indirekt módon a tradicionalizmusnak is lökést ad, hiszen úgy tűnhet, hogy az új média és az új fogyasztási minták veszélyt jelentenek az értékes hagyományokkal szemben.

Harmadszor, a politikai iszlám „fertőző” befolyása is nyilvánvaló. A hindutva a hindu identitásnak a muszlim identitással szembeni megerősítését jelenti mind Indiában, mind Pakisztánban. Rendkívül ironikus, hogy a hindutva eredete részben az európai romantikában, részben a nyugat-ázsiai politikai iszlámban keresendő. Amikor Dr. Veer Savarkar, első ideológusuk 1920-ban azt írta, hogy „a hindutva nem azonos a hinduizmussal”, igaza volt, de nem egészen úgy, ahogyan ő gondolta. Savarkar a hindutvát széles szociális mozgalomnak látta, ami a hindu hitből és vallási gyakorlatból meríti az erejét. Ám történetileg helytállóbb egy olyan értelmezés, amely a hindutvát az Európából és Nyugat-Ázsiából kiinduló kulturális diffúzió eredményének tartja.

Negyedszer, és talán ez a legfontosabb, a hindutva mozgalom az indiai társadalomban megerősödő egyenlőségelvvel szembeni reakciónak tekinthető. Már az ötvenes években születtek az „érintetlenség”, azaz a legalsóbb kaszt helyzetének javítását célzó közpolitikai kezdeményezések, a kilencvenes években azonban erre vonatkozóan rendkívül szigorú szabályozási javaslatokat alkottak meg, és léptettek érvénybe. Ma India lakosságának kb. a fele tartozik a dalitok („érintetlenség”), a törzsi, alsó kasztbeli emberek, vagy az „OBC” (Other Backward Classes, azaz Egyéb Elmaradott Osztályok) kategóriájába, és elvben – a kormányzat által kinevezett Mandal Bizottság javaslata értelmében – számukra kell fenntartani a közigazgatási munkahelyek 49,5%-át. Az 1990-es évek eleje óta több területen alkalmazták ezt az elvet, ezért a „kétszer született” felsőbb kasztok számos tagja az öröklött privilégiumok semmivé foszlását érzékeli. A hindutva jellemzően a kiábrándult felsőbb kasztok érdekeit kifejező mozgalom, amely elsősorban az indiai társadalom egyenlőbbé tételét célzó mozgalomra adott reakció. A hindutva látszólag a hinduk közötti egyenlőséget támogatja, de a hindi tradicionalizmus elvárja a kasztrendszer újjáélesztését is, amiből azonban csak a „kétszer született” kasztok profitálnak. Emiatt hangsúlyozza Froystadt (2000), hogy a hindutva instabil populáris ideológia, amelyet gyakran felülír a hétköznapi gyakorlatba mélyen beágyazódó kaszt-ideológia. Ebből fakad, hogy a hindutva csak addig marad vonzó, ameddig képes hatékonyan működtetni a muzulmán ellenségképet.

Az identitáspolitikák általános jellemzői

Most pedig vizsgáljuk meg, milyen általánosításokra juthatunk a hindutva alapján, ha olyan identitáspolitikai esetekkel hasonlítjuk össze, amelyeket közelebbről is ismerünk (a teljes elemzésre lásd Eriksen, 2001b). Három szociális, valamint öt kognitív jellemzőt sorolok fel, amelyek úgy tűnik, szinte mindenhol fellelhetők az identitáspolitikákban.

Először is, versengés folyik a szűkös erőforrásokért. Amiként Horowitz (1985) és más szerzők is kimutatták, a mai társadalmak csoportkonfliktusaiban minden esetben szerepet kapnak a szűkösség percepciói és a hegemonia vagy az egyenlőség kivívását, illetve visszaszorítását célzó küzdelmek. A kollektív identitásokra építő politikai mobilizáció sikerének feltétele, hogy eléggé elterjedt legyen az a vélekedés, mely szerint az erőforrások egyenlőtlenül vannak elosztva a csoportok között. Az erőforrást itt a lehető legtágabban kell értenünk, vagyis jelenthet gazdasági vagyont, politikai hatalmat, elismerést, vagy szimbolikus hatalmat – jóllehet legtöbbször gazdasági, vagy politikai erőforrások forognak kockán. Ez a jellemző könnyen tetten érhető a vizsgált esetben: a hindutva megkísérli megvédeni a „hinduk” politikai és gazdasági érdekeit a szekuláris Indiában.

Másodszor, a modernizáció kiélezi a meglévő különbségeket, és konfliktushoz vezet. A korábban elkülönülő csoportok közös gazdasági és politikai rendszerbe történő integrálása során a csoportok összehasonlíthatókká válnak, ezért megmutatkoznak a közöttük fennálló egyenlőtlenlégek. Ma az etnicitást olyan folyamatként írhatjuk le, amely összehasonlíthatóvá teszi a kulturális különbségeket, ennyiben tehát modern jelenségről van szó. Az „érinthetetlenek” csoportjainak érdekében elismerésért és egyenlő jogokért küzdő dalit mozgalomban az egyenlőség modern eszméje fejeződik ki, míg az ezzel szemben megfogalmazódó hindu jog egyfelől az egalitarianizmus terjedését akarja megállítani, másfelől szinte egy tükörcép pontosságával reflektál az iszlámmal folytatott szimbolikus küzdelemre Indiában és (még inkább) Indián kívül.

Harmadszor, a csoportok elsősorban saját körből toborozzák tagságukat. A különböző vallásúak közötti házasság ritka Indiában. Önmagunk biológiai újratermelése távolról sem szükséges feltétele az erős kollektív identitás létrejöttének, azt azonban nem árt észben tartani, hogy a rokonság ma is fontos szervezőelve a legtöbb társadalomnak, és az etnicitással kapcsolatos legtöbb lokális folyamat valójában rokonsági kérdés. A rokonság társadalmi dimenziója nem hanyagolható el a fiktív és metaforikus rokonsági ideológiákban megjelenő szimbolikus aspektus mellett. A szimbolikus határoknak nincsenek hathatós következményei, ha nem támasztja alá őket társadalmi szerveződés.

Most pedig lássuk a kognitív jellemzőket.

Először is, a kulturális hasonlóság felülírja a társadalmi egyenlőséget az ideológiában. A politikai hinduizmus homogénnek ábrázolja, „azonos fajtájú” népként festi le a belső csoportot. A belső kulturális különbségeket alulkommunikálja, és a társadalmi egyenlőséget – különösen a szélesebb, politikai kontextusban – elhanyagolja az állítólagos kulturális megfontolások nevében. (Mondhatjuk persze, hogy a felsőbb kasztok érdekeit elfedni szándékozó, minden hindura kiterjedő retorika valójában egy trójai faló, de a lényeg az, hogy a kasztoktól és nyelvektől független, közös hindu tulajdonságokra helyezi a hangsúlyt. )

Másodszor, felidéznek a múlt szenvedéseinek és igazságtalanságainak képeit. A hindu vezetők fáradságot nem kímélve igyekeztek a mogul (azaz muszlim) India 16. századtól kezdődő történetét a véres és tekintélyelvű uralom koraként beállítani. A szerbek például hasonlóképp megsiratják, hogy leverték őket a törökök Koszovóban 1389-ben, a bennszülött fidszi vezetők

más hódítók jármában szenvedő népekhez hasonlítják a helyzetüket, a skót nacionalisták az angol elnyomásra panaszkodnak, és így tovább. A hódítók leszármazottaival szembeni erőszak ennek köszönhetően jogos bosszúként fogalmazódik meg. A hindutva vezetői, akik a lakosság nyolcvan százalékát képviselik, ma is úgy vélik, hogy a hinduizmus ostrom alatt áll, s védelmében minden hozzáférhető eszköz felhasználható.

Harmadszor, a politikai szimbólumhasználat és retorika személyes tapasztalatokat elevenít fel.

Talán ez az identitáspolitikák legfontosabb általános ideológiai jellemzője. A hívek megszólítására alkalmazott mítoszok, kulturális szimbólumok, és rokonsági terminológiák segítségével az identitáspolitika hirdetői megkísérlik kisebbíteni a különbséget a személyes tapasztalatok és a csoport történelme között. Ennek eredményeként tökéletesen átélhető egy szerb számára, ha a koszovói konfliktus tetőpontján első személyben beszél a rigómezei csatáról („amit elvesztettünk 1389-ben”), és a bosszú logikáját kiterjesztheti a metaforikus törzsközösségre, akár többmillió emberre. A lokalitáshoz és a családhoz kötődő bensőséges tapasztalatok ilyen módon vetítődnek ki az egész nemzetre. A társadalmi integrációnak ezt az általános formáját elemezte Handelman (1990) a nemzeti rítusok kapcsán, vagy korábban Turner (1969) a zambiai ndembuk rítusainak példáján.

Negyedszer, a honfoglalók szembeállítódnak a hódítókkal. Bár ez az ideológiai vonás korántsem általánosan jellemző az identitáspolitikákban, lehetőség szerint élnek vele, és ebben a folyamatban gyakran eltúlozzák a történelmi tényeket. Semmi okunk feltelezni, hogy az indiai muszlimok ősei később érkeztek volna az országba, mint a mai hinduk, vagy a keresztények ősei, jóllehet az iszlám vallás nyilvánvalóan később jelent meg a területen. Ami itt érdekes, az egyfelől hogy, miként használják a kulturális genealógiák (a „gyökerek”) eltérő mélységét a különböző bánásmódok igazolására, másfelől, hogy a szelf – leszármazás és lakóhely dimenziójában meghatározott történelmi – helyzete politikai jelentőségre tesz szert. Amint láttuk, ez alapvető vonása a bennszülött mozgalmaknak, vagy a maláj és fidzsi etnopolitikának is.

Végül, a társadalmi komplexitás egy egyszerű ellentmondás-készletre redukálódik. Már Adolf Hitler leírta a Mein Kampfban, hogy az igaz nemzeti vezető egyszerre csak egy ellenségre összpontosítja népe figyelmét. Mivel a keresztbefonódó kötődések csökkentik az erőszakos konfliktus lehetőségét, a kollektív identításoknak viszonylag egyértelmű kritériumokon (pl. hely, vallás, anyanyelv, rokonság) kell alapulniuk. Vagyis a belső különbségeket, mint már említettük, alulkommunikálják abban az aktusban, amely elhatárolja a démonizált másikat. Ez a mechanizmus az interetnikus szituációk széles köréből ismerős lehet, például a zambiai bányászvárosokban alkalmazott a szociális klasszifikációból (Epstein, 1992), a norvég – számi viszonyból a sarkkör alatti Skandináviában (Endheim, 1971), a szingaléz – tamil konfliktusból (Kapferer, 1988), vagy a Québec-i nacionalizmusból (Handler, 1988): a másik és a kollektív szelf egyaránt egy minimális számú tulajdonságból álló készletre egyszerűsödik.

Ennek a fejezetnek az első része arról szólt, hogy az identitáspolitika leegyszerűsítéseinek ellentmond a tapasztalatok összetettsége. Kisebbségi kérdésekről érkező komoly társadalomtudós napjainkban nem engedhet meg magának olyan megfogalmazásokat, hogy „minden X egyforma”. Ahogyan Hall megfogalmazza: „mindannyian többféle társadalmi identitásból tevődünk össze” (1991: 57). Az identitáspolitika tárgyiasító, leegyszerűsítő és szigorú határokat fenntartó működése éppen azért lehetséges, mert egyidejűleg kecsgetet a világ értelmes rendezésének és újabb erőforrások megszerzésének ígéretével. Ahogyan egy

korábbi fejezetben mondtam, egyaránt megtalálhatók benne a jelentésadás és a politika összetevői.

A könyv utolsó fejezete az eddig bemutatott megközelítéseket nem etnikai szempontból tekinti át. Az etnicitás kreált, még hozzá nem csak az általunk tanulmányozott emberek, de magunk részéről is kreált kategória. Az a kutató, aki az etnicitást keresi, meg is fogja találni, minden valószínűség szerint azon az áron, hogy közben szem elől téveszt más típusú kapcsolatokat, amelyek szintén „ott vannak”.

#### Ajánlott irodalom

Baumann, Gerd: *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge, 1991. Egy antropológus a multikulturalizmus és jogok filozófiai kérdéseit elemzi kimondottan antropológiai nézőpontból.

Cowan, Jane – Dembour, Marie-Bénédicte – Wilson, Richard A. (szerk.): *Culture and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Széleskörű áttekintés a kultúra és a jogok problémájáról, igen sokféle empirikus példán és számos elméleti álláspont bemutatásával.

Watson, C. W.: *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press, 2000. Bevezetés a fontosabb témákba, kiemelve az oktatást, a vallási toleranciát és a globalizáció hatásait.

#### 9. fejezet: A nem etnikai

(Fordította Kovai Cili)

„Az általában pontatlan megfigyelés a természetben mindenütt ellentéteket lát (mint például »meleg és hideg«), ahol nem ellentétek vannak, hanem csupán fokozati különbségek. Ez a rossz szokás vezetett minket félre, ezért igyekszünk a belső világot, a szellemi-erkölcsi világot ezen ellentétek alapján felfogni és tagolni. Elmondhatatlanul sok érzékenység, követelőzés, keménység, elidegenedés, elhidegülés vert gyökeret az emberi lélekben, amiért tévesen ellentéteket látott ott, ahol átmenetek voltak.”

Friedrich Nietzsche: *A vándor és árnyéka*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1990; fordította Romhányi Török Gábor)

A jelenkori világ sajátossága, hogy a csoportok, illetőleg az egyének egyszerre válnak hasonlóvá és különbözővé. Gellner szavaival élve, „a modern társadalom homogénebb, ugyanakkor változatosabb is, mint a korábbiak”. Antropológiai perspektívából az etnicitás mint folyamat vizsgálata ezt az ellentmondást hasonlóság és különbség, kizárás és befogadás, homogenizáció és fragmentálódás alapvető kettősségeként láttatja. Ez a könyv azt hangsúlyozza, hogy miközben az emberek a modernizáció következtében egyre hasonlóbakká válnak, ugyanakkor egyre inkább különböznek is, és az etnicitás leginkább ennek a változatosságnak a kifejezése. Az etnikai különbözőség társadalmi, kulturális és politikai forrásokból táplálkozik, amelyek a csoportok közti érintkezések intézményesülését feltételezik, integrációjukat egy egységes rendszerbe. Viszont, ahogy különösen a 8. fejezetben bemutatam, a stabilitás és a kötődések formái a kölcsönhatások interetnikus rendszerében már nem magától értetődőek. A transznacionalizmussal foglalkozó újabb kutatások, a távolsági nacionalizmus vizsgálata és a velük rokon jelenségek bemutatása felhívja a figyelmet arra, hogy az etnikai viszonyokat inkább egy átfogó dinamikus rendszer

keretében kell tanulmányoznunk, mintsem állandó és kizárólagos társadalmi kapcsolatként. Összefoglalás helyett ezt az utolsó rövid fejezetet szeretném arra használni, hogy néhány alapvető kérdést fogalmazzak meg a mai etnicitás- és nacionalizmus kutatások átfogó jelentőségével kapcsolatban. Vajon igaz-e, hogy posztmodern világunk oly mértékben összetett és kevert, hogy nem lehet többé elsősorban az állandó identifikációkra és csoportformációkra koncentrálni kutatni azt?

### Aktuális feszültségek a társadalomelméletben

A klasszikus etnicitáskutatások a priori feltételezték azt a nézetet, hogy a nemzetállam „a hatalom elsődleges hordozója korszakunkban” (Giddens, 1985). Ez általában véve igaz a kisebbségkutatásokra, beleértve az őslakosok vagy a városi kisebbségek tanulmányozását, de hasonlóképpen érvényes a szecesszionista mozgalmak, vagy az úgynevezett protonemzetek vizsgálatára, illetve a hatalmi harcok vagy az identifikáció folyamatának tanulmányozására a „plurális társadalmakban”. A legutóbbi években azonban egyre több társadalomtudós kérdőjelezi meg e feltevést, és amellett érvel, hogy a világ olyannyira megváltozott, hogy a nemzetállam többé nem megfelelő szinonimája a „tágabb értelemben vett társadalomnak”. Talán Eric Hobsbawm-nak van igaza, mikor megjegyzi, hogy a mai élénk tudományos érdeklődés a nacionalizmus iránt azt jelzi, hogy a hegei mondás szavaival „Minerva baglya szürkületkor kezdi meg röptét” – azaz a nemzet-állam kora talán végleg lejárt. Ulf Hannerz-nek (1992, 1996), Arjun Appadurainak (1996) és más antropológusoknak is igazuk lehet, amikor azt hangsúlyozzák, hogy világunkban sok nő és férfi egyéb módokon keresi az azonosulás lehetőségét, a társadalmi kötődést, mint az előző időszakokban – főként mert a kapitalizmus és a modern kommunikációs technológia vívmányai a parabolaantennától a sugárhajtású repülőig viszonylagossá tették a térbeli dimenzió jelentőségét az emberek életében. Roland Robertson hiperbolikus kifejezésével a világ egyetlen helyé változott (Robertson, 1994).

Egyes társadalomtudósok, többek között Anthony Giddens (1990, 1991), Immanuel Wallerstein (1991b, Wallerstein et al., 1996) és John Urry (2000) még radikálisabb következtetésre jutottak, nevezetesen, hogy alapvetően újra kell gondolnunk a társadalomtudományok legfontosabb kategóriáit. Wallerstein szerint a legtöbb társadalomkonceptió végzetesen elavult (vö. az Ingold-vita, 1996) – mint mondja, ezek hasznosak lehettek a tizenkilencedik század metaforáiként, de a huszadik század végének határok nélküli világában félrevezetőek lehetnek. Urry Szociológia a társadalmakon túl című könyvében (2000) egy teljesen új szociológia alapját teszi le, amely a struktúra helyett a mozgást határozza meg episztemológiai alapelvként.

Másfelől elindulva néhány teoretikus az individuум kategóriáját kérdőjelezte meg. Meggyőződésük, hogy az egyén a jelenkori világban kevésbé integrált, átmenetibb és lazábban kötődő, szituacionálisan változóbb, mint régebben volt. Itt főként a posztmodern elméletére hívnám fel a figyelmet (vö. B. Turner, 1990; Lash és Friedman, 1991, Baumann, 1993). E „státusz” érdekes interpretációját adja Marilyn Strathern, aki úgy érvel, hogy az integrált és stabil határokkal rendelkező egyén képe a mi kulturális fikciónk az individuumról mint valamely kultúra tagjáról, aki életét folytonosan e kultúra által irányított személyként éli. Ez az elképzelés egyre kevésbé tűnik hihetőnek.

Jóllehet a fentebb említett elméletek egy része azzal vádolható, hogy a világ népességének csupán szűk részére – az unott, városi, szekularizált értelmiségiekre és a tömegfogyasztókra – vonatkozik, mindazonáltal a kultúra globalizációjának és a határok relativizációjának igen

kiterjedt hatásával találkozunk napjainkban. Például a csernobili nukleáris katasztrófa idején 1986-ban éppen terepmunkát végeztem Mauritiuson, és azt tapasztaltam, hogy az indo-mauritiusi cukornád-ültetvények munkásai a katasztrófa következményeit tárgyalják a helyi italboltban. Hasonlóképpen jutnak el az emigráció lehetőségéről szóló információk a célországokból a szegény országok legkisebb falvaiba is – nem beszélve arról, hogy ma mindenki amerikai popzenét hallgat. A globalizáció korai szakaszától eltérően (amikor a gyarmatosító gazdaságok kialakultak), a globalizáció mai formája kifejezetten serkenti a reflexív gondolkodást a globális rendszerről. Röviden, úgy tűnik, a világ sok helyi közössége mind politikai, mind gazdasági, illetve kulturális szinten fokozatosan integrálódik a globális rendszerbe, és ennek egyre inkább tudatában van. Mike Featherstone szavaival: „Olyan, társadalmakon átívelő folyamatokra lehet rámutatni, amelyek különféle formákban fenntartják a javak, az emberek, az információk, a tudás és az elképzelések cseréjét és áramlását, fellendítik a kommunikációs folyamatokat, amelyek globális szinten némi autonómiára tesznek szert” (Featherstone 1990: 1).

Másrésről viszont szigorú bírálatok érték az úgynevezett „globális halandzsa” (globabble) (Kapferer, 2001, vö. még Friedman, 1994) lehetőségét és a hibrid világ ünneplését, amelyben az „áramlatok tere” (Castells, 1996) felváltja a „helyek terét”, s ahol a tudományos viták kissé ironikusan a „zavar utáni homály” (Appadurai, 1996: 51) kifejezésével írhatók le.

Az előző fejezetekben említettem az etnicitás konstruktivista felfogásainak kritikáit; érdemes megemlíteni azt is, hogy az új, poszt-marxista és poszt-durkheimi társadalomelméletek, amelyek a változásra, a flexibilitásra és a választásra helyezik a hangsúlyt, a kilencvenes éveket meghatározó neoliberális ideológia tudományos megfelelőjének tekinthetők. A svájci antropológus Hans-Rudolf Wicker is ezt gondolja, amikor azt állítja, hogy „a totalitás episztemológiája legyőzött a folyamat episztemológiája által” (1997: 21), és hogy „a posztmodern, dekonstruktivista és poszt-strukturalista irányzat behódol a korszellemnek, és a neoliberális ideológiák táborában foglal helyet” (uo.). Sokan osztják ezt a nézetet.

### Változások a társadalom világában

Akárhogy is van, kevesen kételkednek abban, hogy a társadalmi identitások a világ legtöbb részén a hidegháború után nyitottabbak a változásokra, mint a második világháborút követő évtizedekben, ugyanakkor az „alapvető”, etnikai, nemzeti identitások erősebbek, mint korábban voltak. Az ázsiai származású britek identitásában bekövetkezett változások jól illusztrálják ezt (ld. pl. Brah, 1996). Az 50-es, 60-as években még többnyire osztályterminusokban megnyilvánuló kollektív identitások etnizálódása és kulturalizációja a következő évtizedekben erősödött meg. A 90-es években az ázsiai eredetű brit állampolgárok nagy része jelentős erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy felszabadítsa magát „kultúrája és identitása” sztereotip ábrázolása alól, míg mások éppen identitásuk megerősítésén fáradoztak. Szerte Európában, Írországtól Norvégiáig, a Kaukázustól Andalúziáig újra élénk vita folyik arról, hogy mely kollektív identitásokhoz kapcsolódik az egyén. Kelet-Európában, ahogy sok más helyen is, új nemzetállamok formálódtak, s ezzel párhuzamosan új kisebbségi problémák jelentkeztek. Ideológiai tekintetben az államkommunizmust felváltotta a nacionalizmus és a liberalizmus közti feszültség (lásd Lengyelországról Mach, 1993, Csehországról Holy, 1996, illetve Romániáról Verdery, 1996). A régi nyugati-európai (és később a közép- és kelet-európai) nemzetállamok egy nemzetek feletti egységre, az Európai Unióra ruházzák át a hatalmat. Új regionális és etnikai mozgalmak bukkannak fel az európai határ mindkét oldalán, s az emberek ezt a régi és az új közötti harcként élik meg. Szerte a világban erőteljes ideológiai mozgalmak versenyeznek az emberek kötődéséért – a politikai

iszlám a Közel-Keleten és, főként az Öböl-háború után, szerte a muszlim világban, az őslakos és „etnikai kisebbségi” mozgalmak Észak- és Dél-Amerikában, a bhumiputra (a föld fia) ideológia Malajziában, és a prekolumbiai kultúrák ünnepei a Bolíviai-felföldön. E mozgalmak nagy része úgy gyakorol döntő hatást az emberekre, hogy épít arra a vonzerőre, amelyet a kulturális autenticitás és az alapvető kötődések kifejtene. Oroszországot megosztja a szlavofil és a nyugatbarát ideológia közt feszülő ellentét, változatos etnikai konfliktusokkal kiegészítve (Tyiskov, 1997). Az amerikai értelmiségieket a multikulturalizmus és az integráció iránti elkötelezettség állítja szembe (Schlesinger, 1992), Indiát egyrészt a hindutva, a politikai iszlám és a szécceszionista mozgalmak közötti feszültség, másrészt pedig a szekularisták, és a fentiek közötti eltérés szakítja szét. Semmiféle nemi- vagy osztályalapon szerveződő politikai mozgalom nem volt képes az identitáspolitikához hasonló horderőre szert tenni az utóbbi évtizedekben.

Ugyanakkor tapasztaljuk a kulturális homogenizáció egyre erőteljesebb centripetális hullámait, a szorosabb gazdasági integrációt (Held et al., 1999) a fokozott részvételt a bér munkában és a monetáris gazdaságban, az elterjedt globális kulturális fogyasztást (a szappanoperától a Coca-Coláig), miközben egyre nagyobb méreteket ölt az emberek áramlása a legváltozatosabb helyekről a legkülönbözőbb célállomások felé. A műholdas televízió széleskörű elterjedése a 80-as években megteremtette a feltételét annak, hogy az egész földön szinte egy időben értesüljünk eseményekről, bárhol legyünk is, és bárhol történjék is az. Az internet gyors elterjedése egy évtizeddel később (ld. Castells 2001, Eriksen 2001a), a legutóbbi felmérés szerinti közel félmilliárd felhasználójával a globális távolságok „zsugorodását” jelzi, ugyanis egyszerre funkcionál tömegmédiaként és a személyes kommunikáció eszközeként.

Mindazonáltal, ahogy már láttuk, új – rendszerint etnikai, vallási, vagy regionális természetű – partikularizmusok is folyamatosan jelentkeznek, és nyújtják be követeléseiket a centrumok felé. Ennek talán leglátványosabb formája egy mélyen transznacionális esemény, a 2001. szeptember 11-i támadás az USA ellen, amelyet arab származású militáns muszlimok követtek el, s amelyet, jóllehet erőszakos, mégis klasszikus identitáspolitikai diskurzussal indokoltak. Osama bin Laden nem a Nyugat által kizsákmányolt szegény tömegekről beszélt, ahogyan egy marxista perspektívából tehette volna, hanem a Nyugatnak a muszlimokkal szembeni megalázó bánásmódjáról, a muszlim területeken elkövetett gaztettekről és az USA arroganciájáról. Más szavakkal az általa folytatott Amerika-ellenes terrorizmus az ellenállás egy formájaként és az elismertetés politikájaként jelenik meg. Amint már hosszabban kifejtettem az előző fejezetekben, a modernizáció és homogenizáció folyamata szükségyszerűen vált ki ilyen – akár mérsékelt, akár harcias – mozgalmakat, amelyek igen hatékonyan dolgozzák ki és artikulálják követeléseiket. Ugyanakkor a nacionalizmus, amelyet eredetileg Európában és az európai diaszpórában találtak ki, szintén globalizált eszmévé vált. Emellett az átfogóbb rendszerekbe történő társadalmi integráció alapvető feltétele annak, hogy e nemzeti identitás egyáltalán relevánssá válhasson, mivel az izolációval szemben az érintkezés az, amiből a társadalmi identitások megszülethetnek. Ez elég nyilvánvaló – e könyvben szereplő példák többségének megvitatásakor kimutattuk, hogy a társadalmi változás és a másokkal való érintkezés mennyire fontos szerepet játszik az új társadalmi identitások kialakulásában. A kérdés azonban továbbra is fennáll: hogyan fognak kinézni az ilyen identitások a közeljövőben?

Globalizáció és lokalizáció



Ahogy fentebb említettem, jelenleg az etnikai, nemzeti identitások és ideológiák tanulmányozása áll az elméleti és történelmi viták középpontjában. Azt állítottuk, hogy a nemzetállam túl kicsi ahhoz, hogy ellásson bizonyos feladatokat, ugyanakkor túl nagy ahhoz, hogy megoldjon másokat – túl nagy ahhoz, hogy az embereknek megadja a közösséghez való tartozás érzését, de túl kicsi ahhoz, hogy megoldja az emberiség problémáit. Ez indokolja az identifikáció és csoportkohézió központi helyét a vizsgálatokban, és ez mutat rá egyúttal, hogy új elméleti keretre lenne szükségünk. Úgy tűnik, hogy a 90-es években megjelent tanulmányok túlnyomó része mind a társadalom tudományok, mind a kritikai kultúrakutatás területén erre az új kihívásra kívánt válaszolni. Roland Robertson szociológus használta először a globalizáció terminust a 80-as években (lásd Robertson, 1994), amely a világot mint folyamatszerű, képlékeny és komplex „hálózatok hálózatát” megjelenítő fogalomként (Ulf Hannerz kifejezése) jelenítette meg, s amely azonnali siker lett a poszt-marxisták, a poszt-strukturalisták és részben a posztmodernek körében is a 90-es évek környékén. A globalizációkutatások elterjedése ellentmondásos reakciókat váltott ki az antropológusokból, akik aggódtak az etnográfia jövőjéért egy olyan világban, amelyben úgy tűnik, semmi sem lokális többé. Mindazonáltal gyorsan tisztázódott, hogy a globális jelenségek gyakoribbak annál, minthogy tanulmányozni lehetne őket lokális megnyilvánulásuk nélkül, és a kulturális globalizáció mindig egyet jelentett a glocalizációval, lokális és nem lokális elemek fúziójával. E könyv keretei nem engednek mélyebb betekintést a globalizáció antropológiai kutatásaiba, de meg kell jegyeznünk, hogy a kulturális globalizáció leginkább jellemző vonása éppen az, hogy a reflexív modernitás ma már mindenütt jelenlévő realitás. A 90-es évek közepén a kulturális relativizmus legfőbb védelmezői, Marshall Shalins és Clifford Geertz egy-egy önironikus esszét írtak a „radikális különbségek” eltűnéséről, és arról, hogy a mai „bennszülöttek” miként képesek az antropológiai elméletek emlékét idéző terminusokban politizálva beszélni a „kulturájukról” vagy Shalins melanéziai kutatásában a „kásztomukról” (az angol custom, szokás szóból) (Geertz, 1994, Shalins 1994, ld. még Eriksen és Nielsen, 2001: 9. fejezet). Shalins ugyanakkor a növekvő kulturális uniformitás tényére azzal válaszol, hogy megalkotja a modernitás meghonosítása fogalmát, amely nagyjából megfelel a glocalizáció fogalmának. Az etnográfusok által vizsgált valóságok elsődlegesen a tapasztalatokra épülnek, és ezek mindig személyesek és lokalizáltak. Mindez azt eredményezi, hogy a globalizáció etnográfiai kutatásai számára valószínűleg fontosabb lesz a countryzene a vidéki Norvégiában vagy az Öböl-háború hatásainak ideológiai vitái egy Malajziai halászfaluban, mint mondjuk a McDonald's vagy a Microsoft globális uralma. E kutatások újszerűsége éppen abban rejlik, hogy nagyobb jelentőséget kapott a kontextualizálás; a kutató tágabb univerzumban helyezi el témáját, nem marad meg egy falu, régió, vagy ország határain belül.

Ebben a poszt-tradicionálisnak mondott világban rohamosan nő azoknak a száma, akiknek több választási lehetőséggel kell szembe nézniük, miközben kevesebb forgatókönyv áll a rendelkezésükre, mint korábban. Vegyünk egy példát, ami sok olvasónak ismerős. A másodgenerációs nyugat-európai emigránsok nagy valószínűség szerint három fő stratégia közt választhatnak: a hagyományok megőrzésében és (minél tökéletesebb) továbbadásában érdekelt purista identitások, a „két világban élő”, az ősi örökséget a befogadó ország értékei mellé helyező kötőjeles identitások, és a hibrid, vagy kreol identitások között, amelyek elismerik a követhetetlen keveredéseket, s ezeket az élet természetes velejárójának tekintik. Jonathan Friedman ambiciózus cikksorozatában (1987, 1990, 1991) abból a feltevésből indult ki, hogy a globalizáció és a lokalizáció kölcsönösen függenek egymástól, a két folyamat átjárja egymást. Ahogy Ulf Hannerz is megjegyezte hasonló kontextusban (1990), a kozmopoliták függenek a lokalitástól, szükségük van a lokalitásra, hogy kozmopolitaként tudják felépíteni magukat, úgy gondolhassanak magukra, mint kozmopolitákra. Érdeemes

hozzátenni ehhez, hogy jóllehet a világ egyetlen hely, ugyanakkor számos tekintetben lokálisan konstruált.

Friedman a fentiek után felvázol öt fő stratégiát, amelyeket „életstratégiának” hív, s „amelyek azokat a vágystruktúrákat hivatottak kielégíteni, amelyek a globális rendszer különböző réseiben jelennek meg”. Az első a modernista. E nézet szerint a társadalom morális és észszerű alapelvek szerint hatékonyan kormányozható. Az én, a társadalom, és a világ képes a fejlődésre a jelenlegi kritériumok szerint .

A további négy stratégia arra a feltevésre épül, hogy a társadalmi és politikai identitás eme fajtái tarthatatlanok, hiszen eddig nem származott belőlük semmi jó. E négy stratégia közül az első a tisztán posztmodern, ebben két, egymást kiegészítő formát körvonalazhatunk: egy cinikus, magát minden identitástól távol tartó, de az identitás hiányának állandó tudatában lévő változatot, és egy, a fogyasztástól nárcisztikusan függő típust, amelyben a fogyasztás az önkifejezés eszköze. A modern társadalom kritikai elemzőinek jelentős része – a filozófus Marcuse-tól (1964) a társadalomtudós Bergeren (1977), Laschon (1980) és Sennetten (1977) át az eszmetörténész Bloomig (1987) és Finkielkrautig (1987) – a kapitalizmust és a tágabb értelemben vett társadalom hatását vádolja e töredezett, apolitikus és nihilista társadalmi identitás térnyeréséért.

A következő stratégia a tradicionalizmus, amely lehet vallási és/vagy etnikai, s, ahogy az előző fejezetekben leírtam, magába foglalja a legtöbb, ha nem is az összes etnikai és nacionalista mozgalmat. Friedman szerint ez a stratégia abból a tapasztalatból táplálkozik, hogy az embereknek a modern társadalomban szükségük van arra, hogy kötődjenek egy átfogóbb programhoz, amelyben az identitás konkrétan, állandónak tűnik, a mobilitástól, a sikertől, illetve a társadalmi viszonyok egyéb külső elemeinek változásától függetlenül (Friedman, 1991: 361). Az ököpolitikai mozgalmak e stratégiákkal hozhatók kapcsolatba (vö. Giddens, 1990 a „zöld” tradicionalistákról). Sok etnikai mozgalom ilyen értelemben hasonlóságot mutat az úgynevezett „öko-fundamentalizmussal” és a vallási fundamentalista mozgalmakkal, hiszen bizonyos tekintetben mindannyian tradicionalisták. Bár a modernitás ellenzőiként lépnek fel, kialakulásuk alapvető feltétele mégis a modernitás.

A következő stratégia a harmadik világ stratégiájának nevezhető. Azért fejlesztették ki, hogy javakhoz és hatalomhoz juttasson embereket a patrónus-kliens viszonyokon keresztül. Patrónus-kliens kötelékek működhetnek helyi és nemzetközi szinten egyaránt. A fogyasztás e stratégia fontos elemének tekinthető, de a nemzeti infrastrukturális fejlesztések elmaradása is jelentős szerepet játszik kialakulásában.

Az utolsó az úgynevezett negyedik világ, a „kilépés a rendszerből” stratégiája – a politikailag autonóm közösségek formációja, amelyeknek célja újra létrehozni egy előzőleg elnyomott identitást és életstílust.

Az öt életstratégia nem zárja ki kölcsönösen egymást, valamennyinek számos minőségbeli variációja lehetséges a globális rendszeren belül, és valamennyi tudatában van annak, hogy létezik egy globális rendszer, amelyhez viszonyulniuk kell. Egy korábbi fejezetben megállapítottam, hogy virtuálisan a jelenlegi világ minden lakója kénytelen állampolgár lenni. A globalizációelméletekkel egybehangzóan állíthatjuk, hogy napjainkban szinte senki nem kerülheti el, hogy valamilyen tekintetben fogyasztóvá váljék. Úgy tűnik, a negyedik és a harmadik világ stratégiájának kombinációja az őshonos lakosok között hódít, akik egyszerre küzdenek az önmeghatározásért és a magasabb életszínvonalért. Az emigráns csoportok

Európában szívesen ötvözik a tradicionalista/etnikai/vallási és a posztmodern stratégiát. Hasonlóképpen, a modern-posztmodern stratégia igen népszerű lehet Nyugat-Európában, ahol az emberek egyszerre foglalkoznak a saját életvitelükkel és a társadalom helyzetével.

Innen nézve figyelemre méltó az a meggyőződés, miszerint a világ oly módon változott, hogy többféle és másfajta társadalmi kötődéseket enged meg, mint amelyek a korábbi időkben lehetségesek voltak. E kötődések némelyike etnikai jellegű, míg mások nem azok. A közel-keleti és észak-afrikai iszlamista mozgalom bajosan nevezhető etnikainak, hiszen olyan embereket toboroz nagy számban, akiknek kulturális sokféleségét elismeri. Mindazonáltal sok tekintetben hasonlít az etnikai mozgalmakhoz: anti-modernista és tradicionalista, és arra törekszik, hogy újra létrehozza a társadalom, a kultúra és az identitás eltűnően levő aspektusait, miközben egy saját fogalmai szerinti modernizációs stratégiát is felkarol (Gellner, 1992).

### Identitások és lojalitások

A szegmentáris identitásokról gondolkozva I. M. Lewis ezt írja: „Egy elkötelezett internacionalista ugyanolyan ellentmondást nem tűrően ítéli el a parochiális nacionalizmust (unióellenességet), ahogy egy nacionalista a törzsi kötődést, vagy ahogyan a törzsben gondolkodó elutasítja a klánt, a klánban gondolkodó megveti a családi köteleket”. (Lewis, 1985:359). Amióta Evans-Pritchard megírta a nuerek szegmentáris leszármazási elvét, megközelítése hatással van a szociálanropológiára. Ahogyan a korábbi fejezetekben láttuk, az identitások és csoportok pritchardi perspektívája megvilágító erejű lehet az etnicitáskutatásokban. De menjünk egy lépéssel tovább. Evans Pritchard nem pusztán az identitás szegmentáris jellegével foglalkozott – nemcsak azt állítja, hogy ebben az esetben a politikai identitások koncentrikus körök formájában szerveződnek –, azt is jelezte, hogy az egymással konfliktusban álló lojalitások csökkenthetik a feszültségeket, és megelőzhetik a konfliktusokat a leszármazottak között.

A nuerek társadalma patrilineális. Ha adott számú nuer férfi az X származási ágból kötődik az Y leszármazási ághoz, mert ebből az ágból házasodott, vagy mert nővérei, húgaik házasodtak onnan, ez arra ösztönzi őt, hogy kerülje a vizályt az Y leszármazási ággal. Ha csak kevés férfinak van valamiféle kötődése a másik ághoz, és a vizály kitört, ez a kisebbség azt érezheti, hogy különböző lojalitásai konfliktusba kerülnek egymással, nem könnyű eldönteniük, vajon részt vegyenek a harcokban, vagy inkább otthon maradjanak. A sokféle és egymással konfliktusban álló lojalitások nemcsak rokonsági alapon működnek, hasonló kötelek szövődnek nemzedéki alapon, kereskedelmi kapcsolatok vagy a személyes barátságok talaján is. Evans-Pritchard saját elemzése és Gluckmann (1982 [1956]) Pritchardra támaszkodó anyaga kapcsán elmondhatjuk, hogy ezek az összefonódó, konfliktusos lojalitások viszonylag stabil társadalmi rendszerbe fűzték az egymással folyamatosan háborúskodó nuer csoportokat.

Ha az etnicitást nézzük, a sokféle lojalitás gondot okozhat a kisebbségek számára, amelyeknek egyedei egyszerre két etnikai csoport vagy nemzet irányában érezhetnek lojalitást, s ugyanakkor ténylegesen is tagjai lehetnek ezen két entitásnak. De miért szükségszerű, hogy ez problémát okozzon? Nyilvánvalóan azért, mert a nemzetállam ideológiája ma is hegemón helyzetben van, és az államközi viszonyokat sokan még mindig potenciális konfliktusforrásként értelmezik. Érdeemes megemlíteni, hogy az Egyesült Nemzetek (sic!) államközi szervezet, amelynek általában nincs joga beleavatkozni az egyes államok belügyeibe. Amikor 1991 augusztusában Szaddam Husszein betört Kuvait területére,

megszegte a nemzetközi törvényeket, ám amikor egy új kémiai fegyvert próbált ki az iraki kurdokon, nem ütközött efféle szabályokba. Ezen alapelveket a kilencvenes években igen rugalmasan értelmezték, hiszen sorozatosan történtek nemzetközi beavatkozások olyan konfliktusokba, amelyeket belső feszültségként lehetett értékelni – ahogy Szomália, Ruanda, Jugoszlávia vagy Afganisztán esetében történt –, s ez a folyamat a konfliktusok transznacionális természetének fokozatos felismeréséhez vezetett, ami kétségkívül gyengíti a nemzetállam jelentőségét.

Napjainkban sok ember él olyan helyzetben, amelyet egyszerre többféle kötődés, illetve lojalitás jellemez. A transznacionális család egyre elterjedtebb jelenség a mai világban a vendégmunkások, menekültek és a kivándorlók körén túl is. Mindazonáltal a sokféle lojalitás nem szükségszerűen etnikai alapon szerveződik. Kenneth Little (1978) rámutatott, hogy az afrikai nők jellemző nemi alapú lojalitás felülírhatja az etnikai alapú kötődéseket, csökkentheti a konfliktusok lehetőségét, és akadályt jelenthet az etnikai elvű csoportosulás útjában. Ha a nők azt érzékelik, hogy az érdekeik etnikai határvonalakon átívelve is közősek a férfiakkal szemben, nemi identitásuk adott helyzetben felül fogja írni etnikai identitásukat. A lojalitás és identitás alapja lehet a társadalmi osztályhoz való tartozás is. Még Mauritiuson is, ahol az etnikai megoszlás ténye és jelentősége általánosan elfogadott, az osztályalapú szolidaritás bizonyos esetekben erősebb lehet az etnikai kötődéseknél. 1970-ben és 1977-ben a legnagyobb sztrájkok idején a kreolok, a hinduk és a muszlimok egyesült erővel harcoltak munkaadók ellen. Ez esetben az osztályszolidaritás nyilvánvalóan felülírta az etnikai szolidaritást, mivel a munkaadók közül jónéhányan ugyanahhoz az etnikai kategóriához tartoztak, mint a sztrájkolók.

A jelenkori világban a társadalmi identitás másként, sokféle elv szerint formálódhat, különböző típusú kötődések egyszerre érvényesülhetnek. A transznacionális vállalatok alkalmazottjait arra készítik fel, hogy legyenek lojálisabbak a cégük, mint a hazájuk iránt, ezrével küldhetik őket idegen országok kirendeltségeibe. A szakmai szolidaritás hálózatai is transznacionálisak, és átívelnek az etnikai vonalakon. Egy angol antropológus inkább érez közösséget egy indiai antropológussal, mint mondjuk a saját szomszédjával. Vannak olyan transznacionális hálózatok, amelyeket az internet közvetít vagy hoz létre, s amelyek a legkülönbélebb érdeklődésű, többnyire nem helyhez kötött csoportokat kapcsolnak össze. A hálózatok eme fajtája nyilvánvalóan lehetőségeket biztosít a közös identitások kifejezésére. És folytathatnánk. De elsősorban arra kell rákérdeznünk, hogy az etnikai identitás természeténél fogja mélyebben gyökerezik-e az emberekben, mint a többi. Némelyek azt mondják, hogy nem, mások meg azt, hogy igen. Ma itt tartunk ebben a kérdésben.

Nyomatékosítanunk kell, hogy a sokféle identitás nem ugyanaz, mint a szegmentáris identitás. A sokféle identitás nem szerveződik rendezett, koncentrikus körökbe, bajosan lehetne grafikusán ábrázolni. A különbözőféle identitások átfedik egymást, mégpedig úgy, ahogy Sandra Wallman nyílt heterogén hálózatánál láttuk (7. fejezet): egy adott embernek a nap különböző időszakaiban más-más identitásai lehetnek közősek a többiekkel. Ebben a társadalmi mintában az egyének nem bonyolult társadalmi kapcsolatrendszerek köré csoportosulnak, hanem sokféle és rugalmas identitással bírnak.

Nem, etnicitás és nemzet

A nem-etnikai identitások és a társadalmi megkülönböztetés más alapelvei nagyon fontosak lehetnek. Az etnicitás és osztály közötti kapcsolatot részben már tárgyaltuk a 3. és 5. fejezetekben. A nemi identitásnak kiemelten fontos szerepe van minden emberi

társadalomban, bár a nemi alapú politikai szerveződések viszonylag ritkák. Ahogy a mai etnicitáskutatás jelentős részében különbséget tesznek etnicitás és kultúra között, úgy a kortárs genderkutatások is egyetértenek abban, hogy a nemeket nem elsősorban biológiai adottságként kell látnunk, hanem kulturális konstrukcióként, amely legitimitását a biológiára való hivatkozással biztosítja (vö. Strathern, 1988: 1-2. fejezet). E nézet szerint a nemiséget célszerű társadalmi viszonyként kezelni, nem pedig 'tulajdonságokból', 'személyiségi jegyekből' felépülő lényegi adottságként – s itt ismét az etnicitáskutatással fennálló meglepő párhuzamra hívnám fel a figyelmet.

Etnicitás és nemiség kapcsolata annyira sokrétű, hogy alaposabb ismertetése külön könyvet igényelne. Ezért csak a témával kapcsolatos legfontosabb megállapításokat sorolom fel.

A szexuális sztereotípiák számos társadalomban kapcsolatban állnak az etnicitással, például bizonyos etnikai kategóriába tartozó férfiakhoz (például a fekete férfiakhoz Amerikában) a szexuális életben való jártasság, ügyesség képzetét társítják, adott női csoportokhoz pedig a prüdség vagy éppen bujaság fogalmait asszociálják. A nemekkel kapcsolatos elképzeléseket gyakran arra használják, hogy etnikai csoportokat mintegy osztatlan egészként írjanak le (X-ek nőiesek, puhányok, Y-ok durvák, brutálisak stb.)

A Karibi-térség némelyik városában erőteljes szimbolikus kapcsolat fedezhető fel a társadalmi klasszifikációban osztály, etnicitás és nem között. Trinidadban az émikus kategóriák az afrikai–indián, férfi–nő és munkásosztály–középosztály pólusok között szerveződnek. A nőhöz, az indiaihoz, és a középosztálybelihez közös karakterjegyek tartoznak – őket „tiszteletreméltóbbnak” tekintik, mint a férfiakat, az afrikaiakat, illetve a munkásosztálybelieket, akiket határozottan individualistáknak tartanak, és kevés felelősségérzetet tulajdonítanak nekik. Ha például valaki nem jelenik meg időben egy találkozón, azt sokszor azzal magyarázzák, hogy az illető férfi, afrikai és/vagy munkásosztálybeli.

A társadalomban elfoglalt helyüket illetően sok érdekes hasonlóság mutatkozik a nők és a bennszülött csoportok helyzete között: például mindkettő kevés formális hatalommal rendelkező, „elnémított kategória (Ardener kifejezése: 1898c). Mind az elnyomott nők, mind az elnyomott bennszülöttek kategóriája kénytelen az uralmon lévőek nyelvén kifejezni magát, nincs hatalmában meghatározni a diskurzus terminusait. Mindkét csoportnak azt tanítják, hogy társadalmi identitásuk megváltoztathatatlan, és (legalábbis a nők esetében) biológiai alapokon áll, alávetettségük ezért „magától értődő”. Közkeletű vélekedés szerint mindkét csoport közreműködése a társadalom fenntartásában nélkülözhető, következésképpen alávetett helyzetüket továbbra is fenn kell tartani.

Van azonban egy alapvető különbség a nemi rendszerek és a társadalmi megkülönböztetés más rendszerei között, az etnicitást is beleértve. Minden emberi társadalomban létezik egy ideológia, amely arról szól, hogy a férfiaknak és a nőknek szükségük van egymásra, a nemek egymást kiegészítik. Az etnikai kisebbségeket ki lehet közösíteni, irtani vagy lehet tudomást sem venni a létezésükről – a nőkkel nem lehet így bánni, amennyiben a politikai vezetők számolnak a társadalom kontinuitásával. Nemi különbségek mentén fizikai szegregációt alkalmazni sokkal bonyolultabb, mint etnikai különbségek mentén. Valamennyi társadalomban, ahol van relevanciája az interakciók otthoni és nyilvános terepének, mindkét nem szerephez jut az otthoni terepen.

A nemi szerepekhez társított képzetek etnikai és nemzeti ideológiai összefüggéseit Anthias és Yuval-Davies (1989) állítja új megvilágításba azon kevés számú könyvek egyikében (vö. Mosse, 1985; Parker et al., 1992; Yuval-Davies, 1997), amely a nacionalizmus és a nemiség kapcsolatát ilyen perspektívából tárgyalja. A szerzők rámutatnak arra, hogy amennyiben a nemiség szimbolikusan része a nacionalista ideológiának, a nemzeti ideológia újratertemti a család patriarchális felfogását. Ha a nemzetet úgy tekintjük, mint a rokonsági kapcsolatok metaforáját, akkor az anya a reprodukció, azaz a gyereknevelés és a háztartási teendők metaforája. A háborús képzettárban ez a passzív női szerep szembeszökő. „Az apák harcoltak, míg az anyák sírtak” – hangzik a norvég nemzeti himnusz egyik mondata. Ha a nemzetállamot szimbolikusan mint nagycsaládot ábrázoljuk, érdemes tanulmányozni a konkrét családi kapcsolatokat a társadalomban, hiszen a nacionalista ideológia forrásaira minden bizonnyal itt fogunk rábukkanni. Megfigyelhetjük, hogy a nacionalizmus hajlamos reprodukálni és megerősíteni a nemeknek a társadalomban korábban tapasztalható kapcsolatait, igaz, valamivel absztraktabb szinten.

Végezetül meg kell említeni, hogy van egy terep, amely igen termékeny lehet (ha ez a metafora itt megengedhető) a dinamikus csoportok közti lojalitás és a nemiség viszonyainak vizsgálatakor, nevezetesen a sport. A széles közönséget vonzó sportokat a legtöbb országban férfidominancia jellemzi, a lelkes szurkolótábor igen gazdag szimbólumrendszerrel használ, amelynek a nacionalizmussal, az erőszakkal és a szexualitással való összefüggései ma még feltárára várnak (ugyanakkor lásd MacClancy, 1996; Archetti 1999).

Egy férfi számára talán egyforma kihívást jelent valamely harcos feminista csoporthoz csatlakozni, illetve etnikai hovatartozását abszolút értelemben megváltoztatni. A lényeg következésképpen nem az, hogy a nemi, illetve a kulturális különbségek valamennyi fogalma puszta invenció, hanem hogy minden megkülönböztetést, ha mégoly „objektívnek” és „természetesnek” tűnnek is, kulturálisan „szentesíteni” kell ahhoz, hogy elismerjék őket.

Túl az etnicitáson?

Az etnicitással foglalkozó szerzők a határmegvonás mechanizmusait és a megkülönböztetés nyilvánvaló jeleinek használatát hangsúlyozzák az etnikai identitás újraéledésében. A társadalmi világot azonban aligha lehet általános érvényű és egyértelmű tagsági kritériumok szerint meghatározott, világosan elhatárolt és állandó csoportokra osztani. Következésképpen, ha a kutató egyoldalúan csak az etnicitásra koncentrál, szem elől tévesztheti a társadalmi rendszer további fontos vonatkozásait.

Először is, az etnikai anomáliák és a liminális kategóriák puszta létezése jelzi, hogy az etnikai csoportok közelről sem egyértelműek. Ezek olyan „köztes és átmeneti” csoportok vagy egyének, akik nem határozhatók meg egyértelműen X-ként vagy Y-ként, miközben mindkét entitás vonásaival bírnak. Csoporttagságuk helyzetfüggő, meghatározhatja kívülről valamely domináns csoport, de a csoport maga is kialakíthat egy önálló etnikai kategóriát.

Másodszor, a csoporttagságok nem-etnikai szempontú kritériumai minden társadalomban helyzetfüggőek, s főként a mai komplex társadalmakban sokszínű identitásokhoz vezetnek. A csoportlojalitás és csoporttagság különböző formái egybeeshetnek az etnikai tagsággal, de el is térhetnek attól.

Vajon érdemes-e még a társadalmi világról az etnicitás kategóriájában gondolkodni? Vagy egy átfogóbb terminus – például a „társadalmi identitás” – pontosabban igazodik a

szüntelenül változó, összetett társadalmi folyamatokhoz, és a csoportok kialakulását és elrendeződését több tengely mentén teszi kutathatóvá, szemben az „eticitásra” koncentrált egysíkú megközelítéssel. Ahogy Ulf Hannerz mindig hangsúlyozza, a csoportok differenciálódásával szorosan összekapcsolódó kulturális komplexitás nem szükségszerűen kötődik az etnicitáshoz is. „A komplex társadalmakban másfajta érintkezési felületek léteznek akár a józan ész által elfogadott eseteket, akár a marginalitás eseteit (köztük az etnicitást) tekintjük” (Hannerz, 1992: 133).

Az etnicitás fogalma azért problematikus, mert feltételezi valamiféle etnikai jelenség (van den Berghe, 1981) létezését, ami egyedi magyarázatot – biológiai vagy más objektív közös eredetre való visszavezetést – igényel. Óvatosnak kell lennünk az etnicitás ilyenfajta megjelenítésével. Inkább fogadjuk meg Comaroff és Comaroff (1992: 54) tanácsát, miszerint az etnicitás fogalma „egyszerre vonatkozik egy adott kapcsolatrendszerre és az öntudat egy fajtájára”. Az öntudat egy adott formája ugyanakkor csak „egy a sok hasonló közül [...] s mint ilyen akkor jön létre, amikor egy adott történelmi struktúra és a személyes emberi tapasztalat összeütközésbe kerül, aminek nyomán elindul a társadalmi cselekvés” (uo.).

A fentiekhez kapcsolódó kérdés, hogy miként gondolkozunk az etnikai határokról. Az előző fejezetekben tárgyalt példák azt mutatják, hogy ezek a határok sokszor bizonytalanok. Ebben az összefüggésben a plurális társadalom elmélete hibásnak tűnik, hiszen axiomatikus módon feltételezi, hogy az etnikai kötődések a legalapvetőbb kötelékek a polietnikus társadalmakban. Nem mindig egyértelmű, hogy ki tekinthető egy adott csoport tagjának, és az sem mindig nyilvánvaló, hogy mi számít egy csoportnak, és mi nem. Nem indulhatunk ki abból, hogy az etnikai kötelékek eleve fontosabbak a többinél.

A csoportformációk és a társadalmi identitások kutatói a csoportokat általában egymást kölcsönösen kizáró egységeknek tekintik: valaki vagy tagja egy bizonyos csoportnak, vagy nem. Én, mint az előbbieken kifejtettem, úgy vélem, hogy az emberek legtöbbször csak bizonyos mértékig tekinthetők egy-egy csoport tagjának. A csoportokról és az identitásról szóló vagy-vagy típusú, digitális gondolkodást jelentősen befolyásolhatja a nacionalista ideológia és gyakorlat, amely szerint nem fordulhat elő, hogy valaki egyidejűleg állampolgára is, meg nem is egy adott államnak. A valóságban az emberek nem csak az állampolgárságuk alapján osztályozzák egymást. Sok más státusz is meghatározó lehet. Következésképp helyénvaló az identitást nem digitális, hanem analóg jelenségként felfogni. Így megállapítható a hasonlóság és különbözőség, a befogadás és kizárás mértéke, és kijelenthető, hogy az emberek egy kicsit ide is, egy kicsit oda is tartoznak.

A valóságban a társadalmi identitások cseppfolyósak, nyitottak az egyeztetésre, helyzetfüggőek, analógok és szegmentárisak. Vagyis empirikus kutatás alapján kell eldöntenünk, hogy a különböző identitások kölcsönösen kizárják-e egymást, hiszen az etnikai közösségek minden esetben kulturális és társadalmi képződmények. Mint a korábbi fejezetekben rámutattam, az identitás képlékeny és egyezkedés tárgya lehet, de nem vég nélkül alakítható. Végezetül, általánosan igaz az, hogy nem lehet bárki tagja bármely közösségnek. A csoporttagságot megszabó kategorizálások mindig korlátozottak; a kategorizálásnak csak annyiban van értelme, amennyiben a másiktól függ.

Utolsó empirikus példával szeretnék felvázolni egy mai társadalmi folyamatot, amelyben úgy tűnik, az etnicitás éppen elveszti a jelentőségét.

Az etnicitás vége?

A tágabb társadalmi kontextustól függ, hogy az etnikai identitások mikor válnak politikailag relevánssá. Ráműtattam, hogy az etnicitás különböző formákat ölthet, és különböző történelmi körülmények között alakulhat ki. Amellett érveltem, hogy az etnikai „újjászületés” a modernitás velejárója, és nem volt igazuk a modernizációelmélet azon híveinek, akik szerint az etnikai kötődések elavulttá váltak. Mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt sem, hogy az etnicitás nem szükségszerűen a modernitás szülötte, ugyanakkor nem is feltétlenül végtermék. Gerd Baumann (Baumann, 1999) hívja fel rá a figyelmet, hogy minden identitás identifikáció, vagy ahogy David McCrone mondja: „Az identitást úgy kellene látnunk, mint inkább az »utakkal« (routes), mintsem a »gyökerekkel« (roots) kapcsolatban álló entitást, amely inkább térkép a jövőhöz, semmint ösvény a múltból” (McCrone, 1998: 34).

Mauritius hagyományos munkaerőpiacára a szigorú etnikai szegregáció volt jellemző. A politikai rendszer 1947-es demokratikus átalakulása és a nyolcvanas években kezdődő iparosodás miatt e sok területen jellemző szegregációt lassan felváltotta a munkásokat inkább egyéni érdemeik, mintsem etnikai hovatartozásuk alapján toborzó munkaerőpiac. Számos új gyár és hotel ma külföldiek tulajdonában van, akiknek nincs etnikai kötődésük, ezért nem a kapcsolatok, hanem az érdemek figyelembevételével toborozzák a munkaerőt.

Ezzel egyidejűleg az oktatás is demokratikusabbá vált. Egyre több mauritiusi tanul külföldi egyetemeken, majd tér vissza a szigetre. A függetlenség előtt a felsőoktatás csak a jómódú családok számára volt hozzáférhető. A városokban az emberek egyre inkább osztályhelyzetükkel adekvát környékeken, semmint etnikum szerinti közösségekben élnek. Kialakulnak a társasági élet új informális színterei, bárók, sportklubok, munkáltatók által szervezett összejövetelek. Ezek az új terek tehát jellemzően nem etnikai alapon jönnek létre.

Az egyéni élet szintjén egy fiatal mauritiusi férfi vagy nő ma több lehetőséget lát maga előtt, mint harminc évvel ezelőtt. Az egyéni teljesítményt a hivatalos retorika az egekig magasztatja. Ma már senki nem támaszkodhat kizárólag a családjára, mindenki egyénileg, egyenlő esélyekkel versenyez a „községek” (köztük a sajátja) valamennyi tagjával. Az iskolában és a munkahelyen az emberek eltérő etnikumú osztálytársakkal, kollegákkal találkoznak, és velük osztják meg fontos tapasztalataikat.

A társadalmi rendszer perspektívájából tekintve az iparosodott Mauritius ma arra kényszerül, hogy korábban nem tapasztalt mértékben vegyen részt a világpiaci versenyben. Az alkalmazottaknak a vállalatok azt tanítják, hogy országuk jóléte az ő teljesítményüktől függ. A társadalmi identitás szempontjából releváns mások immár nem hazai etnikumok, hanem idegen államok. Az identitás efféle fókuszváltása, amennyiben sikeres, a rendszer magasabb szintű integrációjával és új kapcsolattípusok megjelenésével járhat együtt. A folyamatot jól illusztrálja, hogy az 1985-ös Indiai-óceáni Szigetek Sportjátékai nyomán felszínre törtek a nacionalista érzelmek Mauritiuson. A mauritiusiak és az idegen országból valók közötti dichotómia hirtelen fontosabbá vált, mint a mauritiusiak belső megkülönböztetései. (Eriksen, 1988: 5. fejezet, vö. Eriksen, 1998).

Érzékelhetően megnőtt az interetnikus házasságok száma. Amikor a család által nyújtott anyagi biztonság már keveset jelent, vonzóbbá válik a „szerelmi házasság”. De miféle identitással rendelkeznek az ilyen kapcsolatokból született gyerekek? Ezeket a gyerekeket sokszor „egyféle kreol”-ként határozzák meg, mivel a kreol mindig összefügg a „kevert” etnikai kategóriával. Sok gyerek számára reménytelen vállalkozásnak tűnik eredetük és identitásuk pontos meghatározása. Van például egy újságíró, aki nem kevesebb mint kilenc különböző „népet” tart számon a felmenői között, a Bretagne-itól a kantoniig.



A vegyes házasságok számának további növekedése végső soron azzal a következménnyel járhat, hogy értelmét veszti az etnicitás mai fogalma. Túl sok „rendellenes” etnikai identitás van, ami lehetetlenné teszi a világos behatárolást. Következésképp az emberek egyre inkább a helyi történelemhez, kultúrához, és identitásokhoz lesznek lojálisak, mintsem az „ősi kultúrához”. Előfordulhat, hogy a mauritiusiak többsége a jövőben úgy gondol majd az „ősök kultúrájára”, mint azoknak a kulturális hatásoknak a keverékére, amelyek Mauritius létrejöttében szerepet játszottak. És lehet, hogy a népesség nagy része azt a kreolt tartja majd „ősi nyelvének”, amely Mauritiuson egyetlenként az interetnikus találkozások során alakult ki. Egy tamil származású nő azt mondja, hogy ősei nyelve a kreol volt, mivel szülei és nagyszülei is azt beszélték, „és ami engem illet, ők eléggé ősieik.” (Hány generációra kell valakinek visszatekintenie, hogy megtalálja saját „őseit”? A válasz természetesen mindig társadalmilag meghatározott.)

Ez lehetséges, de nem elkerülhetetlen forgatókönyv. Gyakoriak emellett a vallási tisztaságot hirdető felhívások és az új tradicionalista mozgalmak, ez utóbbiak főleg vidéken fordulnak elő. E mozgalmak vezetői az urbanizációhoz, a modernitáshoz és a kulturális homogenizálódáshoz vagy éppen a „kreolizálódáshoz” társított dekadenciában látják a fő ellenséget. Potenciális vonzerejük azon múlik, hogy mit tudnak az embereknek felajánlani. Akkor lehetnek sikeresek, ha kellő számú embert meggyőznek arról, hogy elveik gazdasági biztonságot és személyes integritást tudnak biztosítani. Mindenesetre az „eticitás új hulláma” új törésvonalak mentén oszthatja fel a mauritiusi népességet, mivel a mozgalmak fő bázisa valószínűleg a vidék lesz. A falusi–városi vagy az ipari–mezőgazdasági opposzió jelentősebbé válhat, mint a kreol–hindu megosztottság.

Két fő tényező azonban rácsfolhat az etnikai kategóriák jövőbeni fúziójának lehetőségére. Az első a család, amely még mindig fontos szerepet játszik Mauritiuson: a szülők egyáltalán nem ösztönzik a vegyes házasságokat. Másodsor, a vallás szintén erős tényező a határok fenntartásában. Ha egy interetnikus házasságban a felek különböző vallásúak, a házasság minden bizonnyal kevesebb súrlódást fog kibírni, mint ha azonos vallásúak között kötöttet volna. A tartós vegyes házasságok többsége azonos vallású párok között jön létre, vagy olyanok között, akiknek az életében a vallás nem játszik fontos szerepet.

Ráadásul a mauritiusiak többsége nem örül a különböző „kultúrák” eltűnésének. „Őrizzük meg a mauritiusi szivárvány színeit, az mindig gyönyörű marad”- tanácsolta Mauritius katolikus érseke egy 1991-es találkozón.

Amennyire nyilvánvaló az etnicitás vége az egyéni élet, a szociális kontextusok vagy a társadalmi struktúra szintjén Mauritiuson, legalább annyira szembeötlő az etnicitás újjáéledése is, hasonlóan ahhoz, amit a társadalmi változásokat tanulmányozó antropológusok számos más társadalomban is megfigyeltek. Az etnikai revitalizációs mozgalmak sokkal látványosabbak, mint a komplex társadalmakra jellemző apró hétköznapi lépések a kölcsönös alkalmazkodás irányába, ezért e mozgalmak talán vonzóbb vizsgálati tárgyat jelentenek a kutatók számára. Ez azonban nem jelenti szükségképpen azt, hogy ezek a mozgalmak jobban reprezentálnák a társadalmi folyamatokat, mint azok, amelyek inkább az etnicitás végét jelzik. Mindezek után azt is kijelenthetjük, hogy hosszú távon sem az etnicitás újjáéledésének sem az etnikai csoportok eltűnésének tézise nem tekinthető bizonyosnak.

A megfigyelő tekintete

A marxista társadalomtudomány aranykorában, a 70-es években számos alapos kutatáson nyugvó tanulmány jelent meg a klasszikus plurális társadalmakról, mint amilyen az Egyesült Államok, vagy Mauritius, Trinidad vagy Malajzia. Ezek a tanulmányok mindig felszíni jelenségeként kezelték az etnikai konfliktusokat és az etnikai identitást, és úgy tekintettek rájuk, mint amit végső soron mindig az adott országon belüli osztályviszonyok vagy a nemzetközi imperializmus határoznak meg. Azóta eltelt húsz év, s ma már senki nem érvelne ilyen módon, jóllehet e társadalmak nem eshettek át olyan mélyreható változásokon, hogy e tényre magyarázatot adjanak. Ez arra hívja fel a figyelmet, hogy az elemzés perspektívájának kiválasztása vagy a „kutatási hipotézis” kialakítása nem ártatlan döntés. Ha elhatároztuk, hogy az etnicitást keressük, akkor az etnicitást is fogjuk megtalálni, bár a kutatás által magunk is közreműködünk annak létrehozásában. Éppen ezért a nem-etnikai dimenzió vizsgálata egy multietnikus társadalomban jótékonyan korrigálhatja és kiegészítheti az etnicitás-elemzést.

Az antropológia nem minden országban értelmezi azonos módon az etnicitást. A francia antropológiában az *ethnicité* koncepciója soha nem volt annyira népszerű, mint az *ethnicity* vizsgálata a brit vagy az amerikai antropológiában (A. C. Taylor, 1991; vö. de Heusch, 2000). Az etnikai csoportok megjelölésére használt francia *ethnie* terminus jelentése sokszor kínosan közel kerül a faj vagy a „kulturát” tárgyiasító más elavult fogalmak jelentéséhez. Itt nem csupán a szavak megválasztásának különbségéről van szó; a terminológiai különbségek episztemológiai különbségeket fejeznek ki (amint azt az etnikai címkék esetében is megfigyelhettük.). Amikor a francia antropológia főárama azt tanulmányozza, amit angolul politikai etnicitásnak szokás nevezni, azt az általános politikakutatás címszava alá sorolva teszi; amikor az etnikai identitás és az ideológia folyamataival foglalkoznak, ezt az általában vett identitás- és ideológiakutatások részeként fogják fel (pl. Lévi-Strauss, 1977), ahelyett, hogy az „etnikai jelenség” létével számolnának, amit érdemes összehasonlító vizsgálatok tárgyává tenni. Pierre Bonté és Michel Izard „Az antropológia és az etnológia szótára” című monumentális művében (Bonté és Izard, 1991) nem szerepel *ethnicité* szócikk, a témát röviden érintik olyan címszavakkal összefüggésben, mint az *ethnie* [etnikai csoport] vagy az *ethnies minoritaires* [etnikai kisebbségi csoportok]. Ez az eltérés figyelmeztethet arra, hogy az etnicitás társadalmi és kulturális produktum, amelynek létrehozásában az antropológusok is közreműködnek. Ha elmegyünk Mauritusra, a Copperbelt-térségbe, vagy a Perui-felföldre azért, hogy a nemi viszonyokat kutassuk, azt fogjuk látni, hogy minden a nemek kapcsolata körül forog; ugyanakkor kétségünk sem lehet afelől, hogy hasonló lesz a helyzet, ha az osztályt, az ideológiát, vagy a rokonsági rendszert kezdjük vizsgálni. E megfontolásból nem az következik, hogy az etnicitás koncepciója haszontalan, csupán az, hogy a kutató által választott kulcsfogalmak irányítják a kutatást, s ezáltal befolyásolják az adatok természetét.

Az etnikai folyamatokon keresztül a szociálanropológia döntő fontosságú témáit vizsgálhatjuk: a kultúra, az identitás és a társadalmi szerveződés közötti kapcsolatokat, a jelenség és a politika közti viszonyt, a szimbólumok többszólamúságát, a társadalmi klasszifikáció folyamatát, a csoportszintű kirekesztést és marginalizálódást, a struktúra és a cselekvés, a struktúra és a folyamat közötti viszonyt, a folytonosságot és a változást. Az etnicitás izgalmas új terepeket nyitott meg a szociálanropológia számára, és még nem aknáztunk ki minden lehetőséget. Ugyanakkor kellőképp távolságtartónak kell maradnunk az etnicitással szemben, hogy bármikor lemondhassunk a fogalomról, ha kényszerzubbonyvá válik, s már nem kínál új értelmezési lehetőségeket.

További olvasmányok

Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Elméleti továbbgondolásra ösztönző cikkek gyűjteménye a fogyasztásról, identitásról és a térképzésről a tömegmigráció és e-média korában.

Urry, John (2000): *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge. A kortárs társadalomelmélet egyik legnépszerűbb és legvilágosabb összefoglalása, amely bármely csoport- és identitáskutatás számára hasznos kérdéseket vet fel.

## Irodalom

Ålund, Aleksandra (1997) *Multikultiungdom: Kön, etnicitet, identitet* ('Multiculti youth: tender, ethnicity, identity'). Lund: Studentlitteratur.

– and Carl-Ulrik Schierup (1991) *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society*. Aldershot: Gower.

Anderson, Benedict (1991 [1983]) *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd edition. London: Verso.

– (1992) *Long Distance Nationalism: World Capitalism and the Rise of Identity Politics*. Amsterdam: Centre for Asian Studies.

Anthias, Flora and Nira Yuval-Davies, eds. (1989) *Woman – Nation – State*. London: Macmillan.

Appadurai, Arjun (1990) 'Disjuncture and difference in the global world economy'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 295–310. London: Sage.

– (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Archetti, Eduardo P. (1999) *Masculinities: Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford: Berg.

Ardener, Edwin (1989a [1972]) 'Language, ethnicity and population'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 65–71. Oxford: Blackwell.

– (1989b [1974]) 'Social anthropology and population'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 109–27. Oxford: Blackwell.

– (1989c [1975]) 'Belief and the problem of women'. In Edwin Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, pp. 72–85. Oxford: Blackwell.

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

Asante, Molefi Keti (1988) *Afrocentricity*. Trenton, N. J.: Africa World Press.

- Bader, Veit (2001) 'Culture and identity'. *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 251–73.
- Bailey, F. G. (1968) 'Parapolitical systems'. In M. J. Swartz, ed., *Local-Level Politics. Social and Cultural Perspectives*, pp. 281–93. Chicago: Aldine.
- Balibar, Etienne (1991) 'Class racism'. In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, pp. 204–16. London: Verso.
- Banks, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London: Routledge.
- Banton, Michael (1967) *Race Relations*. London: Tavistock.
- (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987) *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, Martin (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
- Barkow, John, Leda Cosmides and John Tooby, eds. (1992) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, Fredrik (1956) 'Ecological relations of ethnic groups in Swat, north Pakistan'. *American Anthropologist*, vol. 58 (6), pp. 1079–89.
- (1969a) 'Introduction'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 9–38. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).
- , ed. (1969b) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).
- (1994) 'Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity'. In Hans Vermeulen and Cora Govers, eds., *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, pp. 11–32. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller and Cristina Szanton Blanc (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorn, Penn.: Gordon and Breach.
- Bateson, Gregory (1972) *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Bantam.
- (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Glasgow: Fontana.
- Bauböck, Rainer (2001) 'Cherishing diversity and prompting political community'. *Ethnicities*, vol. 1 (1), pp. 109–15.
- Bauman, Zygmunt (1993) *Postmodern Ethics*. Cambridge: Polity.

- (1996) ‘From pilgrim to tourist; or A short history of identity’. In Stuart Hall and Paul Du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*, pp. 18–36. London: Sage.
- Baumann, Gerd (1996) *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999) *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*. London: Routledge.
- (2001) ‘Culture and collectivity’. *Ethnicities*, vol. 1 (2), pp. 274–81.
- Benedict, Burton (1965) *Mauritius: Problems of a Plural Society*. London: Pall Mall.
- Benoist, Jean-Marie (1977) ‘Facettes de l’identité’. In Claude Lévi-Strauss, ed., *L’Identité*, pp. 13–23. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Bentley, G. Carter (1987) ‘Ethnicity and practice’. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29 (1), pp. 24–55.
- Berger, Peter (1977) *Facing up to Modernity*. New York: Basic Books.
- Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso.
- Berthelsen, Christian (1990) ‘Greenlandic in schools’. In Dirmid R. F. Collis, ed., *Arctic Languages: An Awakening*, pp. 333–40. Paris: Unesco.
- Bhabha, Homi K., ed. (1990) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Billig, Michael (1995) *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Birch, Anthony H. (1989) *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.
- Blom, Jan-Petter (1969) ‘Ethnic and cultural differentiation’. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 75–85. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).
- Bloom, Allan (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Bonté, Pierre and Michel Izard, eds. (1991) *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris: Presser Universitaires Françaises.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, tr. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brass, Paul, ed. (1985) *Ethnic Groups and the State*. London: Croom Helm.

- Brereton, Bridget (1979) *Race Relations in Colonial Trinidad 1870–1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bringa, Tone (1996) *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Bromley, Yuri (1974) 'The term "ethnos" and its definition'. In Yuri Bromley, ed., *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, pp. 55–72. The Hague: Mouton.
- Bulmer, Ralph (1967) 'Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands'. *Man*, vol. 2 (1), pp. 5–25.
- Çaglar, Ayse (1995) 'McDöner: Döner Kebap and the social positioning struggle of German Turks'. In Janeen A. Costa and Gary J. Bamossy, eds., *Marketing in a Multicultural World*, pp. 209–30. London: Sage.
- Caistor, Nick (1992) 'Whose war is it anyway? The Argentine press during the South Atlantic conflict'. In James Aulich, ed., *Framing the Falklands War. Nationhood, Culture and Identity*, pp. 50–7. Milton Keynes: Open University Press.
- Castells, Manuel (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell. Magyarul: *A hálózati társadalom kialakulása*. Budapest: Gondolat, 2005.
- (2001) *The Internet Galaxy: Reflexions on the Internet, Business and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Cavalli-Sforza, Luca, Paolo Menozzi and Alberto Piazza, eds. (1994) *The History and Geography of Human Genes*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chagnon, Napoleon (1983) *Yanomamö. The Fierce People*, 3rd edition. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Chapman, Malcolm, Maryon McDonald and Elizabeth Tonkin (1989) 'Introduction history and social anthropology'. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 1–21. London: Routledge.
- Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chomsky, Noam (2001) 9–11. New York: Seven Stories Press.
- Clarke, Colin, Ceri Peach and Steven Vertovec, eds. (1990) *South Asians Overseas: Migration and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Abner (1969) *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge.
- (1974a) 'Introduction: the lesson of ethnicity'. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. ix–xxii. London: Tavistock.
- (1974b) *Two-dimensional Man*. London: Tavistock.

– (1981) *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Cohen, Anthony P. (1985) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

– (1994) *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.

–, ed. (2000) *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*. London: Routledge.

Cohen, Ronald (1978) 'Ethnicity: Problem and focus in anthropology', *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379–404.

Comaroff, John and Jean Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colo.: Westview.

Connor, Walker (1978) 'A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a...' *Ethnic and Racial Studies*, vol. 1 (4), pp. 378–400.

Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds. (2001) *Culture and Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cox, Oliver (1976) *Race Relations: Elements and Social Dynamics*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press.

Dahya, Badr (1974) 'The nature of Pakistani ethnicity in industrial cities in Britain'. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 77–118. London: Tavistock.

de Heusch, Luc (2000) 'L'ethnie. The vicissitudes of a concept'. *Social Anthropology*, vol. 8 (2), pp. 99–116.

De Vos, George and Lola Romanucci-Ross, eds. (1975) *Ethnic Identity: Cultural Communities and Change*. Palo Alto, Calif.: Mayfield.

Despres, Leo (1975a) 'Ethnicity and resource competition in Guyanese society'. In Leo A. Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 87–118. The Hague: Mouton.

– ed. (1975b) *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. The Hague: Mouton.

Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. London: Routledge.

– (1970) *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.

Dumont, Louis (1992) *L'Idéologie allemande*. Paris: Seuil.

Durkheim, Emile and Marcel Mauss (1964 [1903]) *Primitive Classification*, tr. Rodney Needham. London: Cohen & West.

Duroselle, Jean-Baptiste (1990) *Europe – A History of its Peoples*. Harmondsworth: Penguin.

Eidheim, Harald (1969) 'When ethnic identity is a social stigma'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 39–57. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).

– (1971) *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).

– (1992) *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Dept. of Social Anthropology, University of Oslo: working paper no. 7.

Epstein, A. L (1958) *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.

– (1978) *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock.

– (1992) *Scenes from African Urban Life. Collected Copperbelt Essays*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Eriksen, Thomas H. (1986) 'Creole culture and social change'. *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1 (2), pp. 59–72.

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

– (1990) 'Linguistic diversity and the quest for national identity: the case of Mauritius'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–24.

– (1991a) 'The cultural contexts of ethnic differences'. *Man*, vol. 26 (1), pp. 127–44.

– (1991b) 'Ethnicity versus nationalism'. *Journal of Peace Research*, vol. 28 (3), pp. 263–78.

– (1991c) *Languages at the Margins of Modernity: Linguistic Minorities and the Nation-state*. Oslo: International Peace Research Institute (PRIO), PRIO report no. 5, 1991.

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

– (1992b) 'Multiple traditions and the problem of cultural integration'. *Ethnos*, vol. 57 (1–2), pp. 5–30.

– (1993a) 'Formal and informal nationalism'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16 (1), pp. 1–25.

– (1993b) 'A non-ethnic, future-oriented nationalism? Mauritius as an exemplary case'. *Ethnos*, vol. 58 (3–4), pp. 197–221.

– (1998) *Common Denominators: Politics, Ideology and Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg.



- (2000) ‘Ethnicity and culture: A second look’. In H. Roodenburg and R. Bendix, eds.: *Managing Ethnicity*, pp. 185–205. Amsterdam: Het Spinhuis.
  - (2001a) *Tyranny of the Moment: Slow and Past Time in the Information Age*. London: Pluto.
  - (2001b) ‘Ethnic identity, national identity and intergroup conflict: The significance of personal experiences’. In R. D. Ashmore, L. Jussim and D. Wilder, eds.: *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, pp. 42–70. Oxford: Oxford University Press.
  - (2001c) ‘Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concept of culture’. In Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, eds., *Culture and Rights*, pp. 127–48. Cambridge: Cambridge University Press.
  - and Finn Sivert Nielsen (2001) *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940) *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Fagerlid, Cicilie (2002) ‘Beyond ethnic boundaries? British Asian cosmopolitans’. Unpublished thesis, University of Oslo.
- Fallers, Lloyd A. (1974) *The Social Anthropology of the Nation-State*. Chicago: Aldine.
- Fardon, Richard (1987) ‘“African ethnogenesis”: limits to the comparability of ethnic phenomena’. In Ladislav Holy, ed., *Comparative Anthropology*, pp. 168–88. Oxford: Blackwell.
- Featherstone, Mike (1990) ‘Global culture: An introduction’. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 1–14. London: Sage.
- Feit, Harvey (1985) ‘Legitimation and autonomy in James Bay – Cree responses to hydroelectric development’. In Noel Dyck, ed., ‘Indigenous peoples and the nation-state’. St. Johns, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland papers, no. 14, pp. 27–60.
- Fenton, Steve (1999) *Ethnicity: Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.
- Finkelkraut, Alain (1987) *La Défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
- Fishman, Joshua A. (1989) *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Philadelphia, Penn.: Multilingual Matters.
- et al. (1966) *Language Loyalty in the United States*. The Hague: Mouton.
- Fitzgerald, Thomas K. (1993) *Metaphors of Identity: A Culture-Communication Dialogue*. New York: SUNY Press.
- Forsythe, Diana (1989) ‘German identity and the problem of history’. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 137–56. London: Routledge.

Friedman, Jonathan (1987) 'Prolegomena to the adventures of Phallus in Blunderland: An anti-anti discourse'. *Culture and History*, no. 1, pp. 31–49.

– (1990) 'Being in the world: Globalization and localization'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture*, pp. 311–28. London: Sage.

– (1991) 'Narcissism, roots and postmodernity: The constitution of selfhood in the global crisis'. In Scott Lash and Jonathan Friedman, eds., *Modernity and Identity*, pp. 331–66. Oxford: Blackwell.

– (1994) *Global Culture and Local Process*. London: Sage.

Frřystad, Kathinka (2000) 'Beneath Hindu Nationalism: Caste, class and shifting faces of "Hinduness" in a North Indian city'. PhD thesis, University of Oslo.

Fuglerud, řivind (1999) *Life on the Outside: The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism*. London: Pluto Press.

Furnivall, J. S. (1948) *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gans, Herbert J. (1979) 'Symbolic Ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2 (1), pp. 1–20.

Geertz, Clifford (1973 [1963]) 'The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states'. In Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, pp. 255–310. New York: Basic Books.

– (1994) *The Uses of Diversity*. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 454–65. New York: McGraw-Hill.

Gellner, Ernest (1964) *Thought and Change*. London: Weidenfeld & Nicolson.

– (1978) 'Scale and nation'. In Fredrik Barth, ed., *Scale and Social Organization*, pp. 133–49. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).

– (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

– (1991) 'Le Nationalisme en apesanteur'. *Terrain*, no. 17, pp. 7–16.

– (1992) *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

– (1997) *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.

– (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.

– (1985) *The Nation-state and Violence*. Cambridge: Polity.

– (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.

– (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity.

Gilroy, Paul (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Routledge.

–, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie, eds. (2000) *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*. London: Verso.

Glazer, Nathan and Daniel A. Moynihan (1963) *Beyond the Melting-pot*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

– eds. (1975) *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gluckman, Max (1961) 'Anthropological problems arising from the African industrial revolution'. In Aidan Southall, ed., *Social Change in Modern Africa*, pp. 67–83. London: Oxford University Press.

– (1982 [1956]) *Conflict and Custom in Africa*. Oxford: Blackwell.

Goffman, Erving (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday. Magyarul: *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Budapest: Pólya, 1999.

Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grillo, Ralph (1980) 'Introduction'. In Ralph Grillo, ed., 'Nation' and 'State' in Europe. London: Academic Press.

– (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Grønhaug, Reidar (1974) *Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern Turkey*. Bergen: Bergen Studies in Social Anthropology, no. 7.

Guibernau, Montserrat and John Rex, eds. (1997) *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity.

Gulbrandsen, Ørnulf (1992) 'On the problem of egalitarianism: The Kalahari San in transition'. In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 81–110. Bergen: Alma Mater.

Haaland, Gunnar (1969) 'Economic determinants in ethnic processes'. In Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, pp. 58–74. Oslo: Universitetsforlaget (Scandinavian University Press).

– (1992) 'Cultural content and ethnic boundaries'. In Reidar Grønhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 155–79. Bergen: Alma Mater.

Hall, Stuart (1991) 'Old and new identities, old and new ethnicities'. In Anthony D. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System*, pp. 41–68. London: Macmillan.

Handelman, Don (1977) 'The organization of ethnicity'. *Ethnic Groups*, vol. 1, pp. 187–200.

– (1990) *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Cambridge: Cambridge University Press.

Handler, Richard (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, Wisc.: Wisconsin University Press.

– and Daniel Segal (1992) 'How European is nationalism?' *Social Analysis*, vol. 32, pp. 1–15.

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

– (1989) 'Notes on the global ecumene'. *Public Culture*, vol. 1 (2), pp. 66–75.

– (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture'. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 237–52. London: Sage.

– (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

– (1996) *Transnational Connections*. London: Routledge.

Hansen, Thomas Blom (1999) *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Hamison, Simon (1999) 'Identity as a scarce resource'. *Social Anthropology*, vol. 7 (3): 239–52.

Heiberg, Marianne (1989) *The Making of the Basque Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Held, David et al. (1999) *Global transformations: Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity.

Henriksen, Georg (1992) 'The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations'. In Reidar Gronhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 407–25. Bergen: Alma Mater.

Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the Looking-glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

– (1997) *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.

Hirschmann, Alfred O. (1970) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric (1977) 'Some reflections on "The Break-up of Britain" '. *New Left Review*, no. 105, pp. 3–23.

– (1983) 'Introduction: Inventing traditions'. In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, pp. 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.

– (1990) *Nations and Nationalism since the 1780s: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press. Magyarul: *A nacionalizmus kétszáz éve*. Budapest: Maecenas, 1997.

Holy, Ladislav (1996) *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Social Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

– and Milan Stuchlik (1983) *Actions, Norms and Representations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Donald L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Hovland, Arild (1996) *Moderne urfolk: Samisk ungdom i bevegelse* ('Modern aborigines: Sami youth on the move'). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Howell, Signe and Roy Willis, eds. (1989) *Societies at Peace*. London: Routledge.

Huntington, Samuel (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. Magyarul: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Budapest: Európa, 1998.

Hutchinson, John (1994) *Modern Nationalism*. London: Fontana.

Ingold, Tim, ed. (1996) 'The concept of society is theoretically obsolete'. In Tim Ingold, ed., *Key Debates in Anthropology*, pp. 55–98. London: Routledge.

Jenkins, Richard (1986) 'Social anthropological models of inter-ethnic relations'. In John Rex and David Mason, eds., *Theories of Race and Race Relations*, pp. 170–86. Cambridge: Cambridge University Press.

– (1994) 'Rethinking ethnicity: Identity, categorization, and power'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, pp. 197–223.

– (1997) *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.

Joyce, James (1984 [1922]) *Ulysses*. Harmondsworth: Penguin. Magyarul: Budapest: Európa, 1986.

Just, Roger (1989) 'Triumph of the ethnos'. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 71–88. London: Routledge.

Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State. Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, DC: Smithsonian Institute Press.

– (1989) ‘Nationalist ideology and a comparative anthropology’. *Ethnos*, vol. 54, pp. 161–99.

– (2001) ‘Star Wars: About anthropology, culture and globalisation’. *Suomen Antropologi*, vol. 26 (3), pp. 2–29.

Kelly, Aidan J. D. (1989) ‘Ethnic identification, association and redefinition: Muslim Pakistanis and Greek Cypriots in Britain’. In Karmela Liebkind, ed., *New Identities in Europe: Immigrant Ancestry and the Ethnic Identity of Youth*, pp. 77–115. Aldershot: Gower.

Khan, Aisha (1995) ‘Homeland, motherland: Authenticity, legitimacy and ideologies of place among Muslims in Trinidad’. In Peter van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 93–131. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Klass, Morton (1991) *Singing with Sai Baba: The Politics of Revitalization in Trinidad*. Boulder, Colo.: Westview.

Kroeber, A. L. and Clyde Kluckhohn (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Kuper, Adam (1988) *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.

Kuter, Lois (1989) ‘Breton vs. French: Language and the opposition of political, economic, social and cultural values’. In Nancy Dorian, ed., *Investigating Obsolescence. Studies in Language Contraction and Death*, pp. 75–90. Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

La Piere, R. (1934) ‘Attitudes versus actions’. *Social Forces*, vol. 13, pp. 230–7.

Lal, Barbara Ballis (1986) ‘The “Chicago School” of American sociology, symbolic interactionism, and race relations theory’. In David Mason and John Rex, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 280–99. Cambridge: Cambridge University Press.

Lasch, Christopher (1980) *The Culture of Narcissism*. London: Abacus. Magyarul: Az önimádat társadalma. Budapest: Európa, 1991.

Lash, Scott and Jonathan Friedman, eds. (1991) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.

Leach, Edmund R. (1954) *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone.

Leman, Johan (1987) *From Challenging Culture to Challenged Culture: The Sicilian Cultural Code and the Socio-cultural Praxis of Sicilian Immigrants in Belgium*. Leuven: Leuven University Press.

Lévi-Strauss, Claude (1962) *La Pensée sauvage*. Paris: Plon. [English edition: *The Savage Mind*, University of Chicago Press, 1966.]

–, ed. (1977) *L’Identité*. Paris: Presses Universitaires Françaises.

- Lewis, I. M. (1985) *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liebkind, Karmela , ed. (1989) *New Identities in Europe*. Aldershot: Gower.
- Little, Kenneth (1978) 'Countervailing influences in African ethnicity: A less apparent factor'. In Brian du Toit, ed., *Ethnicity in Modern Africa*, pp. 175–89 Boulder, Colo.: Sage.
- Llobera, Josip (1994) *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford: Berg.
- Lock, Margaret (1990) 'On being ethnic: The politics of identity breaking and making in Canada, or, Nevra on Sunday'. *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, pp. 237–54.
- Lowenthal, David (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacClancy, Jeremy, ed. (1996) *Sport, Identity and Ethnicity*. Oxford: Berg.
- McCrone, David (1998) *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London: Routledge.
- McDonald, Maryon (1989) 'We are not French!' *Language, Culture and Identity in Brittany*. London: Routledge.
- Mach, Zdzislaw (1993) *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York: SUNY Press.
- Macintyre, Alasdair (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Marcuse, Herbert (1964) *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, Mass.: Beacon Press. Magyarul: *Az egydimenziós ember*. Budapest: Kossuth, 1980.
- May, Stephen, ed. (1999) *Critical Multiculturalism*. London: Routledge.
- Maybury-Lewis, David (1984) 'Living in Leviathan: Ethnic groups and the state'. In David Maybury-Lewis, ed., *The Prospects for Plural Societies*, pp. 220–31. Washington, DC: American Ethnological Society.
- Mayer, Philip (1961) *Tribesmen or Townsmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*. Cape Town: Oxford University Press.
- Miller, Daniel and Don Slater (1999) *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg.
- Minority Rights Group (1990) *World Directory of Minorities*. London: Longman.
- Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela Dance*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone papers, no. 27.

- (1966) ‘Theoretical orientations in African urban studies’. In Michael Banton, ed., *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 37–68. London: Tavistock.
- (1974) ‘Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration’. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 1–26. London: Tavistock.
- Mittelholzer, Edgar (1979 [1950]) *A Morning at the Office*. London: Heinemann.
- Modood, Tariq (1992) ‘British Asian Muslims and the Rushdie affair’. In J. Donald and A. Rattansi, eds., *‘Race’, Culture and Difference*, pp. 260–77. London: Sage.
- Moerman, Michael (1965) ‘Who are the Lue: Ethnic identification in a complex civilization’. *American Anthropologist*, vol. 67, pp. 1215–29.
- Mørck, Yvonne (1998) *Bindestregsdanskere: Fortællinger om køn, generationer og etnicitet* (‘Hyphenated Danes: Stories about gender, generations and ethnicity’). Copenhagen: Forlaget Sociologi.
- Mosse, George L. (1985) *Nationalism and Sexuality*. Madison, Wisc.: Wisconsin University Press.
- Naipaul, V. S. (1969) *The Loss of El Dorado*. London: André Deutsch.
- (1973) *The Overcrowded Barracoon*. Harmondsworth: Penguin.
- Nairn, Tom (1977) *The Break-up of Britain*. London: New Left Books.
- Nash, Manning (1988) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Neumann, Iver B. and Jennifer M. Welsh (1991) ‘The Other in European Self-definition. A Critical Addendum to the Literature on International Society’. *Review of International Studies*, vol. 17(4), pp. 327–48.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1880]) *A Nietzsche Reader*, ed. and trans. R. J. Hollingdale. Harmondsworth: Penguin.
- Nimni, Ephraim (1991) *Marxism and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Novak, Michael (1971) *The Rise of the Unmeltable Ethnics*. New York: Macmillan.
- O’Brien, Jay (1986) ‘Toward a reconstitution of ethnicity: Capitalist expansion and cultural dynamics in Sudan’. *American Anthropologist*, vol. 88, pp. 898–906.
- Okamura, Jonathan (1981) ‘Situational ethnicity’. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, pp. 452–63.
- Okely, Judith (1983) *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.



Olwig, Karen Fog (1993) *Global Culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro Caribbean Community of Nevis*. Chur: Harwood.

– (1997) ‘Cultural Bites: Sustaining a home in a deterritorialized world’. In Kirsten Hastrup and Karen Fog Olwig, eds., *Siting Culture*. London: Routledge.

Özkirimli, Umut (2000) *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Macmillan.

Paine, Robert, ed. (1971) ‘Patrons and brokers in the east Arctic’. St. Johns, Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 2.

– (1985) ‘Ethnodrama and the “Fourth World”: The Saami action group in Norway’. Memorial University of Newfoundland, social and economic papers, no. 14.

– (1992) ‘The claim to aboriginality: Saami in Norway’. In Reidar Grenhaug, Gunnar Haaland and Georg Henriksen, eds., *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 388–407. Bergen: Alma Mater.

– (2000) ‘Aboriginality, authenticity and the Settler world’. In A. P. Cohen, ed., *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, pp. 77–116. London: Routledge.

Parekh, Bhikhu (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.

Park, Robert E. (1950) *Race and Culture*. Glencoe, Ill.: Free Press.

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

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds. (1992) *Nationalism & Sexualities*. London: Routledge.

Parkin, David (1974) ‘Congregational and interpersonal ideologies in political ethnicity’. In Abner Cohen, ed., *Urban Ethnicity*, pp. 119–57. London: Tavistock.

Patterson, Orlando (1977) *Ethnic Chauvinism. The Reactionary Impulse*. New York: Stein & Day.

Peel, J. D. Y. (1989) ‘The cultural work of Yoruba ethnogenesis’. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 198–215. London: Routledge.

Pryce, Ken (1979) *Endless Pressure. A Study of West Indian Life-styles in Bristol*. Bristol: Bristol Classical Press.

Renan, Ernest (1992 [1882]) *Ou’est-ce qu’une nation?* Paris: Presses Pocket.

Rex, John (1973) *Race, Colonialism and the City*. London: Routledge.

– (1997) The concept of a multicultural society. In Montserrat Guibernau and John Rex, eds., *The Ethnicity Reader*, pp. 205–219. Cambridge: Polity.

– and David Mason, eds. (1986) *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

– and Robert Moore (1967) *Race, Community and Conflict: A Study of Sparkbrook*. Oxford: Oxford University Press.

Robertson, Roland (1990) ‘Mapping the global condition: Globalization as the central concept’. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 15–30. London: Sage.

– (1994) *Globalization*. London: Sage.

Romanucci-Ross, Lola and George DeVos, eds. (1995) *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, 3rd edition. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

Roosens, Eugeen E. (1989) *Creating Ethnicity*. London: Sage.

Rosaldo, Michelle Z. (1984) ‘Towards an anthropology of self and feeling’. In Richard A. Shweder and Robert LeVine, eds., *Culture Theory*, pp. 137–54. Cambridge: Cambridge University Press.

Runnymede, Trust (2000) *The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain* (ed. Bhikhu Parekh). London: Profile Books.

Rushdie, Salman (1991) *Imaginary Homelands*. London: Granta.

Sahlins, Marshall D. (1994) *Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History*. In Robert Borofsky, ed., *Assessing Cultural Anthropology*, pp. 377–94. New York: McGraw-Hill.

Sandel, Michael (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, Jean-Paul (1943) *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard. Magyarul: *A Lét és a Semmi*. Budapest: L'Harmattan, 2004.

Schlesinger, Arthur M. (1992) *The Disuniting of America*. New York: Norton.

Schmidt, Bettina E. and Ingo W. Schröder, eds. (2001) *Anthropology of Violence and Conflict*. London: Routledge.

Sennett, Richard (1977) *The Fall of Public Man*. New York: Knopf.

Shils, Edward (1980) *Tradition*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Shore, Cris (1993) ‘Ethnicity as revolutionary strategy: Communist identity construction in Italy’. In Sharon Macdonald, ed., *Inside European Identities*, pp. 27–53. Oxford: Berg.

– (2000) *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. London: Routledge.

Sjöberg, Katarim (1993) *The Return of the Ainu: Cultural Mobilization and the Practice of Ethnicity in Japan*. Chur: Harwood.

Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell.

– (1992) ‘National identity and the idea of European unity’. *International Affairs*, vol. 68 (1), pp. 55–76.

– (1995) *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge: Polity.

Smith, M. G. (1965) *The Plural Society of The British West Indies*. London: Sangster’s.

– (1984) *Culture, Race and Class in the Commonwealth Caribbean*. Mona, Jamaica: Institute of Social and Economic Research (ISER).

Sniderman, Paul M. and Michael Gray Hagen (1985) *Race and Inequality. A Study in American Values*. Chatham, N. J.: Chatham House.

Southall, Aidan (1970) ‘The illusion of tribe’. *Journal of Asian and African Studies*, vol. 5, pp. 28–50.

– (1976) ‘Nuer and Dinka are people: Ecology, ethnicity and Logical possibility’. *Man*, vol. 11 (4), pp. 463–91.

Steinberg, Stephen (1981) *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. New York: Atheneum.

Stewart, Michael (1991) ‘Un peuple sans patrie’. *Terrain*, no. 17, pp. 39–52.

Strathern, Marilyn (1988) *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

– (1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, Henri (1978) *The Social Psychology of Minorities*. London: Minority Rights Group, report no. 38.

Tambiah, Stanley J. (1989) *The Politics of Ethnicity*. *American Ethnologist*, vol. 16 (2): 335–49.

Tambs-Lyche, Harald (1980) *London Patidars*. London: Routledge.

Taylor, Anne-Christine (1991) ‘Ethnie’. In Pierre Bonté and Michellizard, eds., *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, pp. 242–4. Paris: Presses Universitaires Françaises.

Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’*, edited by Amy Gutmann. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Taylor, John (1992) 'Touched with glory: Heroes and human interest in the news'. In James Aulich, ed., *Francing the Falklands War. Nationhood, Culture and Identity*, pp. 13–32. Milton Keynes: Opera University Press.

Thaiss, Gustav (1978) 'The conceptualization of social change through metaphors'. *Journal of Asian and African Studies*, vol. 13 (1), pp. 1–13.

Thuen, Trond (1995) *Quest for Equity. Norway and the Saami Challenge*. St. John's: Institute of Social and Economic Research.

Tinker, Hugh (1974) *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1880–1920*. Oxford: Oxford University Press.

Tishkov, Valery (1997) *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and after the Soviet Union: The Mind Aflame*. London: Sage.

Todorov, Tzvetan (1989) *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds. (1989) *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Turner, Bryan S., ed. (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage.

Turner, Terence (1992) 'Defiant images: The Kayapo appropriation of video'. *Anthropology Today*, vol. 8 (6), pp. 5–16.

– (1993) 'Anthropology and multiculturalism: What is it about anthropology that multiculturalists should be mindful of it?' *Cultural Anthropology*, vol. 8 (4), pp. 411–29.

Turner, Vidor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY.: Cornell University Press.

– (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine.

Turton, David, ed. (1997) *War and Ethnicity. Global Connections and Local Violence*. Woodbridge: University of Rochester Press.

Urry, John (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.

Van den Berghe, Pierre L. (1975) 'Ethnicity and class in highland Peru'. In Leo Despres, ed., *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, pp. 71–85. The Hague: Mouton.

– (1981) *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press.

– (1983) 'Class, race and ethnicity in Africa'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 6 (2), pp. 221–36.

van der Veer, Peter (1994) *Religious Nationalism*. Berkeley: University of California Press.

- , ed. (1995) *Nation and Migration: The Politics of Space in the South Asian Diaspora*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Verdery, Katherine (1996) *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Vermeulen, Hans and Cora Govers, eds. (1994) *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Vertovec, Steven (1991) 'Religion and ethnic ideology: The Hindu youth movement in Trinidad'. *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13 (2), pp. 225–49.
- (1992) *Hindu Trinidad*. London: Macmillan.
- (2001) 'Transnational challenges to the "new" multiculturalism'. Paper presented at the 2001 ASA Conference, University of Sussex, 30 March–2 April 2001.
- Wallerstein, Immanuel (1991a) 'Does India exist?' In Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, pp. 130–4. Cambridge: Polity.
- (1991b) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*. Cambridge: Polity.
- et al. (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Wallman, Sandra (1986) 'Ethnicity and the boundary process in context'. In David Mason and John Rex, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*, pp. 226–35. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, Jeffrey, ed. (1995) *The Gulf War Did Not Happen: Politics, Culture and Warfare Post-Vietnam*. Aldershot: Arena.
- Wardhaugh, Ronald (1987) *Languages in Competition*. Oxford: Blackwell.
- Watson, C. W. (2000) *Multiculturalism*. Buckingham: Open University Press.
- Weber, Eugen (1976) *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France 1870–1914*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Weber, Max (1980 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr (English tr.: *Economy and Society*). Magyarul: *Gazdaság és társadalom*. Budapest: KJK, 1987-
- Weiner, Anette (1992) *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Werbner, Pnina (1990) *The Migration Process*. Oxford: Berg.
- (1997) 'Introduction: The dialectics of cultural hybridity'. In Pnina Werbner and Tariq Modood, eds., *Debating Cultural Hybridity*, pp. 1–26. London: Zed.

– and Tariq Modood, eds. (1997) *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Politics and the Politics of Anti-Racism*. London: Zed.

Westwood, Sallie (1995) 'Gendering diaspora: Space, politics and South Asian masculinities in Britain'. In Peter van der Veer, ed., *Nation and Migration*, pp. 197–221. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Wicker, Hans-Rudolf (1997) 'Introduction: Theorizing ethnicity and nationalism'. In H. R. Wicker, ed., *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe*, pp. 1–43. Oxford: Berg.

Wieviorka, Michel (1991) *L'espace du racisme*. Paris: Seuil.

Williams, Brackette (1989) 'A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain'. *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, pp. 401–4.

– (1991) *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Williams, Raymond (1976) *Keywords*. London: Flamingo.

Willie, Charles V. (1991) 'Caste, class and family life chances'. In Rutledge M. Dennis, ed., *Research in Ethnic Relations*, vol. 6, pp. 65–84. London: JAI Press.

Wilmsen, E. N. (1989) *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Wilson, Godfrey (1941–42) *An Essay on the Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, Parts I–II*. Livingston: Rhodes-Livingstone Institute.

Wilson, Peter J. (1978) *Crab Antics*, 2nd edition. New Haven, Conn.: Yale University Press.

Wilson, Richard (2001) *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, William J. (1978) *The Declining Significance of Race*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

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

Wolf, Eric (1966) *Peasants*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

– (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley, Calif.: University of California Press. Magyarul: *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Akadémiai-Osiris, 1995.

Worsley, Peter (1984) *The Three Worlds: Culture & World Development*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Yelvington, Kevin (1991) 'Ethnicity as practice? A comment on Bentley'. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33 (1), pp. 158–68.

Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.

[1] A könyv eredeti címe: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, először 1993-ban, másodszer 2002-ben jelent meg a Pluto Pressnél.

[2] *Languages at the margins of modernity: Linguistic minorities and the nation state*. International Peace Research Institute, 1991

[3] *Kulturelle veikryss. Essays om kreolosing*. Oslo: Scandinavian University Press 1994

[4] *Globalisation. Studies in Anthropology*, London: Pluto 2003

[5] *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oslo: Scandinavian University Press 1992 és *Common Denominators: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Compromise in Mauritius*. Oxford: Berg, 1998

[6] *Kis helyek, nagy témák*. Budapest: Gondolat, Társadalomtudományi Könyvtár, 2007

[7] *What is Anthropology?* Pluto Press, 2004

[8] <http://folk.uio.no/geirthe/>

[9] *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Berg Publishers, 2006

[10] Azt is feltételezhetjük, hogy az etnicitás és a nacionalizmus különböző formáit Weber szintén nem tekinti kizárólag „primordiális”, vagy „modern” jelenségnek, hanem olyanoknak, amelyek minden társadalomban előfordulhatnak (ld. Michael Banton: *Max Weber on 'ethnic communities': a critique*. In 13 (1), 2007, 19–35. vö. *Max Weber: Gazdaság és társadalom*, 2/1. köt. KJK, Budapest, 1992, 91–108).

[11] Az antropológiában émikusnak nevezik a „bennszülött nézőpontját”, amely szemben áll az étikus nézőponttal, azaz kutatói fogalmakkal, leírásokkal és elemzéssel. A fogalmak a fonémikus és fonetikus szavakból származnak.

[12] Glazer és Moynihan (1975) úgy határozza meg az etnicitást, hogy az „egy etnikai csoport tulajdonsága, vagy minősége” Remélhetőleg a későbbi fejezetekből világossá válik, hogy az etnicitást érdemesebb kapcsolatként értelmeznünk, ami valamik között, és nem valamin belül áll fenn.

[13] Köszönettel tartozom Steve Fentonnak (1999:31–32), hogy felhívta a figyelmemet ennek a kategóriának a fontosságára.

[14] Gellner (1983) évekkkel azelőtt, hogy az erőszak kitört volna a régióban, azt írta, hogy a vallási címkék, amelyek az etnikai csoportokat a multietnikus Boszniában megkülönböztetik, nem jelenkori, hanem múltbeli különbségekre utalnak. (Bosnyák muzulmánok) lenni azt jelentette, hogy valaki nem hivatkozhat úgy magára, mint szerbre vagy horvátra (annak ellenére, hogy a szerbekkel és a horvátokkal közös nyelvet beszél), mivel ezek a megkülönböztető megnevezések azt jelentették volna, hogy ortodox vagy keresztény...

Manapság ahhoz, hogy valaki boszniai muzulmán legyen, nem kell abban hinnie, hogy egy az Isten és Mohammed az ő prófétája, de az igenis feltétel, hogy már ne higgyen ebben (Gellner, 1983:71–72).

[15] A Mauritiuszon végzett terepmunkám során sokszor néztek első látásra francia-mauriciusznak. Egyszer egy francia-mauritiuszi felvett autóstoppal és tett egy megjegyzést a francia szolidaritásra, hozzátéve, hogy valószínűleg nem állt volna meg, ha tudja, hogy külföldi vagyok.

[16] Cohen szellemi öröksége a manchesteri iskolához köti (azokhoz, akik Radcliffe-Brown és Evans-Pritchard tanítványai voltak), míg Barth a malinowskiánus Raymond Firth-szel tanult és az egyéb hatásoktól mentesebb, de Gluckmant gyűlöelő Edmund Leach-csel.

[17] A kreol megnevezés nem analitikus fogalom. Mauritiuszon azokat nevezik kreolnak, akiknek túlnyomóan afrikai felmenők vannak. Sierra Leonében azokra vonatkozik, akikről tudott, hogy a felszabadított rabszolgák leszármazottai, szemben a „törzsiakkal”. Trinidadon bárkit kreolnak neveznek, akinek nincs kelet-indiai leszármazása (legyen európai, afrikai, kínai, szíriai, libanoni vagy ezek keveréke) és a francia fennhatóság alatt lévő Reunion szigetén a kreol azokra a fehérekre utal, akik a szigeten születtek (ez a használat vág egyébként egybe az eredeti spanyol megnevezéssel, a criollo-val).

[18] Például Cohen következő állítása (1994: 71): „A társadalmak nem determinálják a tagok egyéniségét. Alkothatnak személyiségmodelleket. Megkísérelhetik összeegyeztetni az egyéniséget a személyiséggel. De nincs abszolút hatalmuk ebben a tekintetben.”

[19] Szudán déli részén élő törzs (a fordító).

[20] Kanada északi részén és Grönlandon élő eszkimó törzsek (a fordító).

[21] Ausztráliában élő nagy testű futómadár (a fordító).

[22] Megfontolandó V. S. Naipaul Nobel-díjas író helyzete mint ennek egy szélsőséges példája. Ő „kelet-indiai a Nyugat-Indiákról” (Naipaul, 1973) indiai szerződött munkások trinidadai leszármazottja egy olyan régióban, ahol az „indián” megnevezés általában „amerikai bennszülöttet” jelent. Gondoljuk el, hogyan próbálhatja elmagyarázni az etnikai identitását a külföldieknek! Viszont Naipaul viszonylag korán feladta etnikai identitását.

[23] A francia nyelvben nem létezik kifejezés az 'us'-ra, ezért Sartre a 'mi-mint-szubjektum' és 'mi-mint-objektum' között tesz különbséget.

[24] Fordítása a „Huronok között az első” lehetne.

[25] Indián őzbőr saru (a fordító).

[26] L. Duroselle, Jean-Baptiste: Európa népeinek története, Bp. Officina Nova, 1994.

[27] Salman Rushdie egyébként egy olyan fajta identitása ismert rá, amely látszólag nem működik: nevezetesen, amely a nemzetközösséggel van összefüggésbe. Amikor a brit média mint „közösségi íróval” készített vele interjút, el kellett ismernie, hogy „a »Közösségi



irodalomnak« ezt a furcsa terminusát haszontalannak, sőt egy kicsit ízléstelennek is” találta (Rushdie, 1991: 61).

[28] Lévi-Strauss efféle értelmezése bevett az antropológiai irodalomban, ellenben félrevezető. Amikor „hideg társadalmakról” beszél, Lévi-Strauss elsősorban azokra a társadalmakra gondol, melyeknek tagjai tartják azt alapvetően változatlanoknak és állandónak. Valójában ezek a társadalmak minden bizonnyal változnak, azonban keveset tudunk történelmükről.

[29] Mauritiuson az 1980-as években a kasztok szerinti megoszlás politikai értelemben tulajdonképpen fokozódott a politikai és gazdasági modernizációt követő évtizedekben, bár ez nagyrészt alulkommunikált és olykor visszautasított maradt.

[30] Az eredetiben a fejezetcímet (The Race to Nation) Eriksen Brackette Williams „A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain” című esszejéből kölcsönözte (B. Williams, 1989). A race szó jelentésein (a.m. faj, eredet, illetve verseny) nyugvó szójáték (a fordító).

[31] A svéd, a dán és a norvég két változata egyértelműen rokon nyelv. Az a tézis, hogy inkább mégis három vagy négy önálló nyelvről lenne szó, és nem egy közös skandinávról, véleményünk szerint a nacionalizmus számlájára írható – s még ma is siratja a skandinávisták kicsi, ám elkötelezett csoportja.

[32] Mindez az 1990-es újraegyesülés után talán még inkább igaz, amikor Németország hirtelen populáció tekintetében sokkal nagyobb, földrajzi szempontból pedig központibb lett, mint bármely európai ország.

[33] A Német Szociáldemokrata Párt külpolitikai szóvivője egy 1992-es nyilvános előadásában kijelentette, hogy „a volt Szovjetunióban hatmillió német él”.

[34] Az eredeti szövegben Eriksen itt Diana Forsythe A németiség fokozatai énikus kategóriák szerint c. ábráját idézi, mely 1989-ben készült (Forsythe, 1989: 146). Az ábra olyan kategóriákkal dolgozik, amelyek már 2002-ben, e könyv első angol kiadásának idején sem voltak relevánsak, Eriksen azonban nem reflektál az identitáskategóriák '90-es évekbeli változásaira. A magyar fordításból Forsythe ábráját szerkesztői döntésre hagytuk ki. A német nemzeti identitás változásairól lásd pl. Joppke, Christian (1999): *Immigration and the Nation-State: The United States, Germany and Great Britain*. New York: Oxford University Press; Joppke, Christian (1996): *Multiculturalism and Immigration: A Comparison of the United States, Germany and Great Britain*. *Theory and Society*, vol. 25, pp. 449–500 (a fordító).

[35] Az „inuit” szó embert jelent. Következésképpen sem etnikai címke nem lehet, sem azt nem jelezheti, hogy viselői magukat egy adott „kultúra” tagjaiként látják. Az „eszkimó” megnevezésnek viszont, amit déli szomszédjaik, az algonquin indiánok ragasztották rájuk, kultúrájuk vélt aspektusait lekicsinylő jelentéstartalma volt (talán „nyershúsevőt” jelentett).

[36] Az inuitok és a számik az antropológia standard kritériumai alapján kulturálisan szintén heterogén közösségeknek tekinthetők, közös etnikai identitásuk ellenére. A létfenntartás, az öltözködési szokások és a nyelv is jelentős változataival kell számolnunk az etnikai csoporton belül – ha a modernizáció tényeit figyelmen kívül is hagyjuk.

[37] Vö. Gellner (1978: 149): „Az Egyesült Államok oktatási rendszere egészen napjainkig arról volt nevezetes, hogy képes etnikai csoportokat egyetlen kulturálisan homogén tömeggé alakítani, ám ma, a színes bőrű csoportok esetében erre alkalmatlannak bizonyult.”

[38] A fatva a mufti jogértelmezése, amelyet abban az esetben kérnek ki, ha a Saria, vagyis az iszlám törvény iránymutatása nem egyértelmű. A Ruhollah Khomeini ajatollah által 1989-ben kihirdetett fatva blaszfémiával vádolta Salaman Rushdi Sátán versek című regényét, és az író megölésére szólította fel a muszlimokat.