

KRASZTEV PÉTER

Ki kelti életre az alaptörvény szellemét?

- a módosított macedón alkotmány a multikulturális elmélet
és antropológiai gyakorlat között -

„Az esetek zömében a széles nyilvánosság előtt tartott antropológiai előadások nehéz műfajnak számítanak. Előfordul, hogy az antropológus sokkal bővebb lére ereszti a távoli helyről vagy népről szóló beszédét, mint amennyire ezt az érdeklődés indokolná. Előfordul, hogy az ilyen előadás csak színesnek tartott anekdóták fűzére, melyek erotikus vagy romantikus fénybe helyezik az elbeszélőt. Előfordul, s ez mindennél haszontalanabb, hogy az előadás nem egyéb, mint szívből jövő, inkább többé, mint kevésbé helyénvaló szentbeszéd a toleranciáról, megértésről és a különbözőség tiszteletbentartásáról, melyet fennhéjázó előadók tartanak a fennhéjázó közönségüknek” – ezzel vezette be Clifford Geertz, a szakma valaha élt legkiválóbb művelője 1993 decemberében a Collegium Budapestben tartott *Eredendő lojalitások és megingathatatlan entitások. Antropológiai megjegyzések az identitáspolitikáról* című nyilvános előadását.¹ Kerek tizenegy évvel az elhangzásuk után jutottak eszembe újra ezek a mondatok, amikor a Tetovo melletti Dél-Kelet-Európai Egyetemen, egy ragyogó hangulatú találkozó vége felé, az egyik hallgató megjegyezte, hogy egyáltalán nem ilyenek képzelte az antropológusokat, és már csak azért is örül a látogatásomnak, mert végre személyesen találkozhatott egy élő példánnyal. A helyzet egyszerre volt megható és komikus: nyilván olyasféle figurára számított, aki a maorikról, a Trobriand-szigetekről, vagy más hasonló egzotikumról fecseg, ehelyett ott ült egy messziről jött ember, aki őket, albánokat és macedónokat tekinti vizsgálódása tárgyának, az ő „belső nézőpontjukból” próbálja meg értelmezni hétköznapi cselekvéseik motívumait, habitusukat, konfliktusaikat.

¹ Geertz, Clifford: Pimordial Loyalties and Standing Entities. Anthropological Reflexions on the Politics of Identity. Collegium Budapest Public Lectures # 4., Budapest, Április, 1994. 1.

Később rájöttem, hogy ebben a rácsodálkozásban semmi rendhagyó nincs: egy egyetemista, akinek a kulturális antropológia nem szerepel a tanmenetében, tehát e tekintetben laikus, nyilván nem feltételezi, hogy ő és az őt körülvevő – a saját fogalmai szerint modern, európai, civilizált stb. normák szerint szerveződő – társadalom bekerül egy ilyen tudomány látóterébe. Sokkal meglepőbb ezzel szemben az, hogy a politikai filozófia kulturális érdeklődésű képviselői, nevezzük őket multikulturalistáknak (illetve ellen-multikulturalistáknak) is hasonló csodabogaraknak tekinthetik az antropológusokat az egész tudományukkal együtt, hiszen szempontjaik alig jelennek meg a múlt század nyolcvanas éveinek közepe óta dúló multikulturalizmus-vitában. És itt már valóban sántít valami, hiszen a mai, tág értelemben vett kultúráról az antropológia kezdett el gondolkodni, igaz, még nagyon rossz időszakában, amikor az evolucionista kultúrázás azt a célt szolgálta, hogy igazolja az egyik társadalom magasabbrendűségét a másikkal szemben. Azóta azonban az antropológia kanonizált és szalonképes tudománnyá nőtte ki magát: szakmában termelte a kultúra-definíciókat (maga Geertz tizenegyet számolt össze, és javasolt egy tizenkettediket, kijelölte azokat a fogalmi kereteket, melyekkel a multikulturalisták operálnak (például a kulturális relativizmus alapelvét, mely leszögezi a kultúrák egyenlőségét és egyenjogúságát), valamint empirikus tevékenysége, azaz a terepmunka során összegyűjtötte azokat a tényeket, melyekkel a politikai filozófia példálózik. Képletesen tehát úgy lehetne összefoglalni ezt a viszonyt, hogy míg a politikai filozófusok üvegyöngyjátéknak tekintik az antropológusok pizmogását a különböző kultúrák „jelentésszövevényének” felfejtése körül,² addig az antropológusok úgy érzik magukat, mint egy primadonna, aki az előadás közben arra eszmél, hogy a kóristák éneklik helyette a nagyáriát.

Az elképzelések szerint a 2001. augusztus 13-án aláírt Ohridi Keretmegállapodás, illetve az ennek alapján megváltoztatott macedón alkotmány a multikulturális macedón állam alapjait vetette meg.³ Az antropológus számára ez az elképzelés két kérdést vet fel. Az egyik az, hogy meg lehet-e valósítani egy

² Újfennt Geertz-et idézve: „Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudományának tartom. Ld. Geertz, Clifford: Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. (ford. Berényi Gábor) In: *Az értelmezés hatalma*. Válogatta Niedermüller Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 196.

³ A macedón alkotmány módosításokra vonatkozó összes hivatkozás a következő weboldaltól származik: http://www.coe.int/T/E/Legal_affairs/Legal_co-operation/Police_and_internal_security/Police_cooperation/OHRID%20Agreement%2013august2001.asp

radikális államkoncepció-váltást egy „közegidegen”, kívülről importált értékeket képviselő alaptörvénnyel.⁴ A másik kérdés az, hogy – a vázolt előzmények után – elfoglalhatja-e az antropológia az őt megillető helyet a politikai filozófia gyakorlati alkalmazásának oldalán, és milyen módon vehet részt egy ilyen nagyszabású társadalmi kísérletben. A (politikai) filozófusok nagyratörő álma, a nemzetállaminál sokkal összetettebb, bizalmon és lojalitáson alapuló multikulturális intézményrendszer gyakorlati megvalósulása, szerintem, főleg azon múlik, mennyire sikerül „interiorizálnia” a társadalomnak a nemzetközi közösség által felállított szabályrendszert. Ezt „közvetlen megfigyeléssel”, „helyi tudással” lehet felbecsülni, s erre az antropológia empirikus módszertana és fogalmi készlete a legalkalmasabb.

A következőkben azt az álláspontomat próbálom meg felvázolni, hogy egy polgárháborús traumán átesett ország racionális és erőszakmentes működtetéséhez szükséges, de távolról sem elégséges feltétel a nyugati „policy laboratóriumokban”⁵ kifejlesztett alaptörvény. Az antropológiai tudás és „szórszálhasogatás” ebben a stádiumban éppen azt a funkciót láthatja el, amire a politikai ideológia/filozófia kompetenciája már nem terjed ki, nevezetesen, hogy közelről sőt, „belülről” figyelje, beindulnak-e a várt mechanizmusok: létrejöttek-e az új diskurzusok, átalakulóban/erősödőben vannak-e a társadalmon belüli bizalmi viszonyok, átcsoportosultak-e a legbelső hatalmi- és befolyáshálózatok, kellően hatékony és rugalmas-e az új intézményrendszer működése.

Az elmélet szelleme és a törvény betűje

Az új macedón alkotmány teljesen egyedülálló jelenség a közép- és kelet-európai rendszerváltások történetében. Nem csupán azért, mert tudatosan meghaladja a nemzetállam elképzelését, hanem mert meggyőzően igazolja, hogy a jogi és politikai dokumentumok megfogalmazói még mindig a racionalitás és a józan ész (bármit is jelentsen ez) talaján állnak, és nem csábulnak el az ezerszínű társadalomról narráló „teoretikus szirének” szólamaitól. A módosított alkotmány szövegéből arra lehet következtetni, hogy ez az angolszász nyelvterületen zajló multikulturalizmus-vita és az ebből lepárolt „policy” talán

⁴ A keretmegállapodás 1.4 pontjának kicsit fellengőz megfogalmazásában: „A modern demokratikus állam természetes fejlődésének és érettségének folyamatos biztosítása érdekében az alkotmány teljes mértékben kielégíti az állampolgárok minden jogát, és összhangban van a legmagasabb nemzetközi szabványokkal, amelyek magukat továbbra is fejleszteni fogják.”

⁵ Az angol „policy” szóra még nem sikerült magyar megfelelőt találni, itt „gyakorlati politikai-társadalmi lépések/intézkedések megtételét szorgalmazó javaslat” értelemben használom.

első gyakorlati alkalmazása. Ha ez igaz, akkor ideje felülbírálnom azt, amit Brian Barry-vel egyetértésben sokáig vallottam, nevezetesen: „Úgy hittem, hogy a multikulturalizmus előbb vagy utóbb elsüllyed saját intellektuális gyengeségének súlyától”.⁶ Nem minden ítéltetett elmerülésre, csak az az irgalmatlan mennyiségű szellemi salak, amit a multikulturalisták egymással versengve állítottak elő a „kulturális diverzitás” óvásának ürügyén; viszont ami a felszínen maradt, és alkotmányszöveggé transzformálódott, az néhány millió ember – albánok és macedónok – biztonságos létezését jelentheti.

Barry a *Kultúra és egyenlőség* című könyvében joggal jut arra a következtetésre, hogy „a multikulturalizmus tulajdonképpen megteremti a valóságot, mely a maga részéről, a önmege erősítés folytonos körforgásában úgy jelenik meg előttünk, mint a multikulturális politikai vezérelvek bővítésének indoka”.⁷ Kritikájának legfőbb célpontja a „kulturális közösség” dilettáns meghatározása. Iris M. Young például a következő nagyvonalú definícióval hívta ki Barry epés megjegyzéseit: „emberek csoportja, mely legalább egy másik csoporttól különbözik kulturális formáiban, gyakorlatában vagy életmódjában” – azaz a női, a meleg, a fekete stb. kultúrák mind léteznek és egyenrangúak, kvázi a lakosság 90%-a támogató kisebbségi kultúra képviselője.⁸ Barry nem kíméli a mérsékelt-liberális pozíciókat képviselő sztárteoretikust, Will Kymlickát sem, aki – szerinte – a „kultúrát” a nemzet szinonímjaként használja, így nézetei a német romantikus nemzetkepcsi gondolattal rokoníthatók: ez az a szemlélet, mely Hitlert az Anschluss gondolatához vezette.⁹ Ebből talán annyit érdemes komolyan venni, hogy a különböző árnyalatokat képviselő multikulturalisták közös, nagy ellenségének tekintett központosított nemzetállam és a nacionalizmus történelmileg elválaszthatatlan a liberalizmustól, pontosabban annak tizenkilencedik századi francia és német alváltozataitól: innentől kezdve minden képzetársítás elképzelhető.

A multikulturalizmus-vita ismertebb hozzászólói már több, mint harminc éve azon versenyeznek, ki tudja szélesebbre álmogni a „kulturális kisebbségek” autonómiáját, illetve ki tudja a minimumra csökkenteni a kötelezően betartandó univerzális mennyiségét. John Rawls és liberális kollégái a hetvenes évek elején még az esélyek kiegyenlítéséről beszélnek. Charles Taylor az *Elismerés politikájában* alig mond többet, mint hogy a kisebbségeket

⁶ Barry, Barry: *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2001. 6.

⁷ Uo. 315.

⁸ Uo. 306–307.

⁹ Uo. 308–309.

úgy lehet elismerni, ha „az elismerés státusával ruházzuk fel azt, ami nem egyetemesen elfogadott”,¹⁰ vagyis 1992-ben¹¹ újra felfedezi a kulturális relativizmust, amit aztán megtold némi „policy” ajánlással. A baloldali-kommunista Bhikhu Parekh már semmiféle központi hatalomra nem bízna rá, mely kulturális gyakorlat fogadható el és melyik vetendő el, olyan politikai rendszert képz el, mely minden közösséggel képes demokratikus dialógust folytatni „a jóakarát és kompromisszum szellemében”.¹² A Parekh-kel megközelítően azonos platformon álló Monique Deveaux sem mond sokkal többet annál, mint hogy a liberalizmussal szemben be kellene vezetni a „tanácskozó liberalizmust” (*deliberative liberalism*),¹³ továbbá egy képzeletbeli vitafórumot javasol, ahol „minden résztvevőnek módjában áll előadni a fentartásait, melyeket meg is hallgatnak és meg is vitatnak”.¹⁴

Nem csoda, hogy ennek az egészségtelen versengésnek a résztvevői egyre magasabb labdákat adnak fel a józan észre hivatkozó szkeptikusoknak. A multikulturalizmusról szóló monográfiáknak nem feltétlenül az a fő bajuk, hogy több száz oldalon – jó esetben – egyetlen egy állítást tartalmaznak, és ráadásul ennek a terjedelemnek a legnagyobb részét egymás gondolati kisiklásainak szárazítására szánják. Ennél sokkal zavaróbb, hogy életidegenek és a gyakorlatból vett példakészletük meglehetősen korlátozott: Kanada és Ausztrália a mindenkori eminens, Franciaország a gyakorló (asszimiláló) „gonosz”, a feloldhatatlan dilemmákat a Rushdie-ügy, a csadorviselés, a rituális vágás és a női körülmetélés képviseli. Szinte teljesen kiesik a szerzők látóteréből az egykor látszólag megvalósult, majd katasztrófával végződött multikulturális kísérlet (Jugoszlávia), elvértve esik említés az eltérő szokásjogrendben élő közösségekről, mint például a cigányokról,¹⁵ a kaukázusi népekről: csecsenekről, adigokról,¹⁶ a gegekről Észak-Albániában,¹⁷ ahol a szokásjog gyakorlása távolról sem nevezhető

¹⁰ Taylor, Charles: *The Politics of Recognition*. In: *Multiculturalism: a Critical Reader*. Szerk. David Theo Goldberg. Blackwell, Oxford & Cambridge, 1995. 82.

¹¹ A tanulmány először 1992-ben jelent meg a *Multiculturalism and „The politics of Recognition”* (Princeton University Press) című kötetben.

¹² Parekh, Bhikhu: *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Macmillan, London, 2000. 219.

¹³ Deveaux, Monique: *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*. Cornell University Press, Ithaca and London. 2000. 2.

¹⁴ Uo. 169.

¹⁵ Vö. Weyrauch, Waler O.: Oral Legal Traditions of Gypsies. *The American Journal of Comparative Law*, vol. XLV, Tavasz, #2, 1997.

¹⁶ Vö. Babics, Irina: *Evoljucija pravovoj kultury adigov (1860–1990 gody)*. [Az adigok jogi kultúrájának fejlődése (1860–1990 évek)]. Roszsijszka Akagyemija Nauk, Moszkva, 1999.

¹⁷ Krasztev Péter: Az amnézia ára. Interpretációk az albán vérbosszúra. *Világosság*, 1999. November,

„kulturális kérdésnek”. Az eddig idézett multikulturalisták tehát modelleket gyártanak, melyeket mindenkinek szánnak, de senkire sem alkalmazhatók. Szerencse, hogy ezeket csak egymást közt cirkuláltatják, és senki nem vette komolyan megfontolásaikat a macedón alkotmány módosításánál.

Sok tekintetben kivételnek tekinthető a már más kontextusban említett Will Kymlicka, aki a Magda Opalskival közösen szerkesztett *Exportálható-e a liberális pluralizmus* című kötetben legalább egy gondolatkísérlet erejéig nekifutott a kérdésnek, és felkérték számos, a térségben élő kollégájukat, hogy fűzzenek hozzá kommentárt. Ebben a könyvben, mely szintén nem mentes a Barry által szóvá tett elméleti gyengéktől, Kymlicka többek között megkérdőjelezi a nyugati politikai doktrínák mechanikus alkalmazását és – bölcsen – az esetek egyenkénti vizsgálatát javasolja.¹⁸ Nehéz mit kezdeni azonban azzal a fejtegetéssel, amikor a szerző liberális és nem-liberális nacionalizmus között tesz különbséget (igaza volna Barry-nek, hogy itt a német romantika szelleme kísért?), bármennyire is elbizonytalanítja ezt a distinkciót a gondolatmenet végére.¹⁹ Az etnikai-kulturális alapú megközelítés helyett, szerintem, sokkal szerencsésebb lenne olyan közösségekről beszélni, melyek kellően intézményesültek ahhoz, hogy betartassák a liberális demokráciák kialakított játékszabályait, és olyanokról, melyek nem, mivel tagjaik egy része – okkal, ok nélkül – nem azonosul, például, a képviselői demokrácia elveivel. Ez utóbbiakban a „free riderek”²⁰ jelentős mozgósító erőt képviselnek (hogy csak a legtriviálisabb példákat említsem: a már említett csecse-neknél, a palesztin önkormányzatok esetében, Koszovóban), ragaszkodnak a saját – a többségi társadalommal nehezen összeegyeztethető – szokásjogrendjükhöz (például Észak-Albániában, számos roma közösség a világban, a pakisztáni bevándorlók Angliában), vagy éppen nehezen mondanak le a vezetőik által kiügyeskedett „vámszabad terület” nyújtotta gazdasági előnyökről (Montenegró, „Dnyeszter Menti Köztársaság”), ami egy állami szintre emelt „free riderkedésnek” is tekinthető.

¹⁸ Kymlicka, Will: *Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. In: *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Szerk. Will Kymlicka és Magda Opalski. Oxford University Press, 2001. 28–29.

¹⁹ „Így hát nem sorolhatjuk a mindennapi életben megjelenő nacionalizmusokat a „liberális” és „nem-liberális” kategóriákba. Valószínűbb, hogy a nacionalista mozgalmak az egyik skákán liberálisbbnak, a másikon pedig kevésbé liberálisnak mutatkoznak majd.” – írja Kymlicka, de ezt megelőzően négy oldalon át és kilenc pontba foglalva definiálja a különbségeket (Kymlicka, i. m. 54–60.).

²⁰ A „free rider” (potyautas) a közgazdaságtanban inkább olyan élősködőt jelent, aki más fejlesztéséből született terméket jelentéktelen módosítással dobja piacra, s így tesz szert jogszerűen előnyre. A társadalomelméletben inkább azokat nevezik így, akik kivonják magukat a társadalmi játékszabályok alól, ezért lehetetlen egyezsége jutni velük.

Kymlicka nem ad, nem is adhat kategorikus választ a tanulmánya címében feltett kérdésre: javaslata úgy hangzik, hogy a közép- és kelet-európai országok tanulhatnának a Nyugat hibáiból. Ez a megállapítás már visszavezet a módosított macedón alkotmány konkrét kérdéséhez, nevezetesen ahhoz, mi is képezi valójában ennek az alaptörvénynek az elméleti hátterét. Kymlicka egy ponton érezhetően kategorikusabb a tőle megszokottnál, és ez a föderalizmus kérdése: „Mostanra a többnemzetiségű nyugati országok többsége már belátja, hogy a kisebbségi nacionalizmus elnyomására tett kísérletek fordítva süllhetnek el, és (...) úgy tartják, hogy a föderalizmus stabilizálhatja a multinacionális államot. Talán Közép- és Kelet-Európában is időben felismerik ezt a lehetőséget.”²¹ Dilemma, de nehéz nem egyetérteni vele abban, hogy a területi autonómia megadása sok esetben megelőzhette volna a vérontást. Ebben a kérdésben Jacob T. Levy, aki, szerintem, kimagaslóan a legmeggyőzőbb könyvet írta ebben a témában, szintén nem ismer kompromisszumot: „A némely nyugati vezető képzeletében létező, liberális multietnikus állam nem más, mint bolondos és veszélyes illúzió. Ha egyszer a szomszédok etnikai alapon gyűlölik egymást, a népesség nem keveredhet, a csoportokat külön kell választani.”²² Ezzel szemben a macedóniai fegyveres konfliktust lezáró egyezmény második alapelve leszögezi: „Macedónia szuverenitása és területi integritása, valamint a macedón állam egységes jellege sérthetetlen és meg kell őrizni. Az etnikai kérdéseknek nem lehet területi megoldása.” Vajon miért, amikor az 1992-ben már felvetett autonómia-kérdést ezúttal biztosan keresztül lehetett volna erőltetni a macedón többségen? Talán a Jeruzsálem-effektustól féltek Skopjében a megosztott lakosság miatt? Vagy attól tartottak, hogy a következő lépésben Koszovó egyesülhet az etnikailag tisztán albánok lakta Nyugat-Macedóniával, és így két albán állam lesz a térségben, ami bonyolultabb feladatok elé állítja a nemzetközi közösséget? Inkább annak a kockázatát vállalták, hogy megint be kell avatkozniuk, ha a közös államban kiújulnak a harcok? Vagy annyira jól artikuláltak lettek volna az albánok követelései, hogy teljesítésük önmagában is garanciát jelentett arra, hogy a közeli jövőben nem állnak elő újabbakkal? Ezekre a kérdésekre nyilván nincs válaszom, csak tisztelni tudom annak a merészségét, aki végül mégis e mellett döntött, mert ezzel megkímélte a térséget egy újabb öntörvényű és kezelhetetlen zárványország kialakulásától, mint amilyen a Republika Srpska, a „Dnyeszter Menti Köztársaság”, Koszovó és bizonyos értelemben Montenegró.

²¹ Kymlicka, i.m. 63.

²² Levy, Jacob T.: *The Multiculturalism of Fear*. Oxford University Press, 2000. 44.

Az új macedón alkotmány kidolgozói tehát két csapdát is elkerültek: 1. nem kísérleteztek a multikulturalisták utópisztikus, de minimum életszerűtlen javaslatainak beépítésével a szövegbe; 2. nem vállalták fel a föderalizmussal járó vélt, vagy valós veszélyeket. Ha nagyon röviden akarnám összefoglalni Levy már idézett, *A félelem multikulturalizmusa* című könyvének koncepcióját, azt mondanám, jobb félni, mint megijedni. A szerző jóval árnyaltabban így fogalmaz: „a 'félelem multikulturalizmusa' talán szokatlanul nagy hangsúlyt fektet a fenyegető társadalmi és politika veszélyekre, melyeket el kell kerülni, de nem lehet megúszni”.²³ Levy azon kevesek közé tartozik, akik legalább reagálnak az antropológusok azon igényére, hogy az intézmények kiépítésénél vegyék figyelembe a „belső nézőpontot”, de – érvel tovább a szerző – ez igen kevés támpontot ad ahhoz, „hogyan éljünk együtt azokkal, akiket nem egészen értünk, vagy akik nem értenek és nem akarnak megérteni bennünket”.²⁴ Saját megfogalmazása szerint elmélete a „negatívumra koncentrálni”, azaz arra, hogyan kerülhető el a terror és az erőszak, illetve csökkenthető minimumra a fájdalom és a szenvedés,²⁵ és ez kizárólag konkrét megelőző akciókkal érhető el: „Képesnek kell lennünk arra, hogy normatív állításokat tegyünk jogról és követendő gyakorlatról anélkül, hogy egy pillanatra is arra gondolnánk, hogyan termelhetjük ki azokat az embereket, akik azokat az intézményeket választják majd, melyek kitermelik az olyan intézményeket ... melyek a morálisan leghelytállóbb döntéseket hozzák. [...] ennek a folyamatnak az első szakaszában nem dolgozunk megvitadni például, hogy a kisebbségi képviselő biztosítása a törvényhozásban tágabb teret biztosíthat-e a cselekvésre a félelem multikulturalizmusa szempontjából.”²⁶ Levy egyértelműen fogalmaz: a békeképesség érdekében kategorikus lépéseket kell tenni, a többi, a finom munka meg a dolog elnevezése majd csak ezután jöhet. A többségtől nem várható el, hogy olyan döntést hozzon, amiben nem érdekelt, folytatja Levy, de egyszer eljön a pillanat, amikor ráviszi a kényszer („akarnia kell elfogadni ezeket az intézményeket” – jegyzi meg tapintatosan²⁷). Macedónia esetében ez nyilván csak a külső és belső nyomás hatására történt meg, ráadásul a 2004. novemberi népszavazás érvénytelensége még formálisan is legitimitást adott az új alkotmánynak.

²³ Uo. 11.

²⁴ Uo. 14.

²⁵ Uo. 33–34.

²⁶ Uo. 64.

²⁷ Uo. 66.

A törvény szelleme és az antropológia gyakorlata

Az imént hosszan idézett passzusnak azonban van egy lényeges mellékmondata, mely áttevet mondandóm második részéhez, nevezetesen a gyakorlati megvalósítás problémájához: a törvényi szabályozás, bármilyen céltudatosan is csökkenti a szenvedést és vet gátat az erőszaknak, csak az első stádium, nem teremti meg a *social cohesion-t* és a *cooperationt*, az állami intézmények és a képviselői demokrácia iránti bizalmat. Különösen egy olyan országban, ahol a kisebbik államalkotó nemzet évtizedek óta kimaradt a modernizációs folyamatokból, ezért a politikát és a közügyeket általában „idegen, szerb-macedón ügynek” tekinti.²⁸ Barbara Misztal a *Trust in Modern Societies* (Bizalom a modern társadalmakban) című könyvében meggyőző példákkal igazolja, hogy az állam, a tágabban értelmezett politikai közösség iránti bizalom hiánya szinte kikényszeríti egy közösség bezárkózását, illetve a vér szerinti kapcsolatok felértékelődését. Misztal Banfieldet idézve „amorális familizmus”-nak nevezi azt az etikát, mely szerint egy közösség tagjai más-más erkölcsi kategóriákat alkalmaznak a saját körükön belül és azon kívül, s e közben feltételezik, hogy mindenki így tesz.²⁹ A jelenség ismert, számos kutató leírta már a modernizációs folyamatokon kívül rekedt közösségeknek ezt a reakcióját, mint például Michael Stewart a magyarországi lovári cigányoknál végzett terepmunka után,³⁰ vagy Campbell a görögországi szarakacsanik (karakacsanok) tanulmányozása során.³¹ A kétféle értékrend és a bezárkózás természetes velejárója a párhuzamos intézmények kialakulása, egy olyan túlélési stratégia kifejlődése, mely befelé a feltétlen lojalításra, kifelé a tökéletes bizalmatlanságra épül.

De itt visszatérnék az antropológusok jól bevált fogásához, a történetmondáshoz. 2001. júliusában egy montenegrói tengerparti faluban nyaraltam a családommal. Naponta betértünk a helyi cukrászdába, idővel összebarátkoztam a tulajdonossal, akiről kiderült, hogy macedóniai albán, és egy szerencsés véletlen folytán ismertem az egyik unokatestvérét, akivel még interjúztam is pár évvel korábban. Agim, nevezzük így a cukrászt, bizalmába fogadott, rendszeresen megvitattuk a Macedóniában éppen akkor zajló polgárháború eseményeit. Egy másodpercig sem érezte, hogy rokonszenvezne az erőszak alkalmazásával, csak annyit mon-

²⁸ Zseljzkova, Antonina: Makedonija – edna godina szled etnicseszkiya konflikt. Razpadane na obstesztvenata takan. [Macedónia egy évvel az etnikai konfliktus után. A társadalmi szövet felfeslik.] In: *Albanszki perszpektivi*. [Albán kilátások.] IMIR, Szófia, 2003. 108.

²⁹ Misztal, Barbara: *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*. Polity Press, Cambridge, 1998. 193.

³⁰ Stewart, Michael: *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Boulder 1997.

³¹ Campbell, J. G.: Honour and the Devil. In: *Honor and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Szerk. J. G. Peristiani. Weidenfeld & Nicolson, 1965.

dott, hogy itt semmi többről nincs szó, mint amit az albánok az 1991-es népszavazás és az akkori alkotmány elfogadása óta mondanak: ragaszkodnak az államalkotó nemzet státusához, a nemzeti szimbólumaik használatához, az arányos képviselőkhöz az állami intézményekben. És ezt a macedónok tudtára is hozták, egyértelműen beígérték, hogy ezért ők akár fegyverrel is megküzdének. Amikor pedig a koszovói tragédia sem bírta jobb belátásra a politikusokat, úgy döntöttek, betartják a szavukat. Június 24-én, amikor a macedóniai események újabb rettenetes fordulatot vettek, némileg ingerülten kérdeztem tőle, mi lesz most, hány embernek kell még meghalnia, hogy végre használhassák a zászlójukat és legyen két alkotmánybírójuk? Agim rendíthetetlen nyugalommal annyit felelt: „Csak nem gondolod, hogy ha el akartuk volna foglalni Szkopjét, nem tettük volna meg egy hónappal ezelőtt? Ki állíthatott volna meg bennünket, amikor Aracsinóvóig jutottunk? De kinek kell ez? Most beszéltem az otthoniakkal: tíz nap múlva vége az egésznek.” Este átnentem a szomszédos Budvába, és elmesélem a történetet ott nyaraló macedón barátaimnak. Teljesen pánikban voltak, szinte reszkettek, rólam meg azt hitték, napszúrás kaptam. A beszélgetésünket követő napok eseményei nem támasztották alá, amit Agim mondott, augusztus 5-én azonban a két macedóniai albánpárt és a Nemzeti Felszabadítási Hadsereg lefektette az Ohridi Keretmegállapodás elveit, majd 13-án aláírták a dokumentumot.

A történet számos tanulsággal szolgál. A első, és legszembetűnőbb az, hogy 1991 óta, vagyis a macedón nemzetállami ambíciókat meghirdető alkotmány elfogadása óta egy olyan „identitáspolitikai” diskurzust sikerült bevezetni, mellyel a kisebbségi társadalom túlnyomó többsége azonosulni tudott. Amikor 1995-ben a macedóniai albánokról és az albániai macedónokról végeztem kutatást az Ohridi tó körül, az ott élő albánok már ismerték ezt a diskurzust, de nem lelkesedtek érte. A koszovói válság óta ez ott is megváltozott, azaz sikerült homogén álláspontot bevezetni Macedónia minden albánok lakta vidékén. A másik tanulság az, hogy a 2001 első felében lezajlott zavargások és a polgárháború egy cseppet sem voltak spontánok és kezelhetetlenek, mint akkoriban gondolták. A híradások a legkülönbözőbb harcoló alakulatokról, öntörvényű gerillavezérekéről és kusza célokról számoltak be – a jogaikért harcoló idealistákról, az elszakadásért küzdő szeparatistákról, a zavarosban halászó bűnbándákról –, de egységes irányítást senki nem feltételezett az események mögött. Ha az országtól néhány száz kilométerre élő laikus pontosan tudta, mikor érnek véget az erőszakos cselekmények, és mi volt a stratégia az egyes manőverek mögött (amely – valami miatt – feleslegesnek tekintette Szkopje elfoglalását), akkor a „káoszelmélet” nagyon is téves. Ha ez így van, márpedig ezt a „belső megfigyelő” elbeszélését túlmenően a későbbi események (példá-

ul az, hogy az erőszak egy csapásra megszűnt az egyezmény aláírása után) ezt elég valószínűvé teszi, akkor felmerül a kérdés, ki mobilizálta ennyire egységesen az albánokat. Az etnikai politikai pártok, azaz a demokratikusan választott képviselők nem tudták leállítani a harcokat, feltehetően azért, mert nem volt hozzá kellő befolyásuk és tekintélyük (arra a verzióra jobb nem is gondolni, mit jelentene, ha tudták volna, de nem tették). A következtetés nem lehet más, mint hogy a hivatalosan választott vezetők csak szimulálják a képviseleti demokráciát az állam és a nemzetközi közösség felé, a valóságban az eseményeket egy másik, ezzel párhuzamos hálózat tartotta ellenőrzés alatt. Ez a feltételezett hálózat, nevezzük így, sikeresen artikulálta a macedóniai albánok jogos igényeit, közösséget teremtett egy egységes diskurzus bevezetésével, elképesztő professzionalizmussal mozgósította ezt a közösséget az emancipáció ígéretével, majd – miután kimerítette az egyéb ismert eszközöket – erőszakkal kényszerítette ki ígéretei valóra váltását. Némi cinizmussal azt is lehetne mondani, hogy mi ez, ha nem a nemzeteszmé megvalósításának tökéletes forгатókönyve: úgy, ahogyan azt a modernitás korában elképzelték, csak kondenzált formában és high-tech felszereléssel.

Ezt a feltehetően eléggé összetett párhuzamos intézményrendszert azonban felesleges lenne démonizálni, vagy bármiféle katasztrófa- és nemzethalál-forгатókönyveket keríteni köré, mint azt a macedóniai többségi sajtó rendszeresen teszi, hiszen a kompromisszum, melyből az agyondicsért alkotmánymódosítás született, és mellyel sikerült elkerülni a föderalizálást, racionális és jól behatárolható politikai agendát sejtet. A nagyobbik problémát inkább abban látom, hogy amennyiben az eleve kettészakadt társadalom egyik része ennyire egységes és ennyire könnyen mobilizálható, maga a mobilizáló erő viszont nem transzparens, azaz nem a képviseleti demokrácia konvencionális intézményeiben ölt testet, az eleve lehetetlenné teheti a bizalmi és szolidaritási viszonyok kialakulását. Barbara Misztalnak teljesen igaza van abban, hogy „az emberek csakis az intézmények keretein belül tanulhatják meg tiszteletben tartani egymást és tanulhatnak meg együtt dolgozni.”³² A társadalmon belüli bizalmon és minimális szolidaritáson alapuló együttműködés nélkül teljesen utópisztikus lenne bármiféle multikulturalizmusról, vagy – szerintem helyénvalóbb fogalmakkal – eltérő társadalmi és jogi normák együttlétezéséről beszélni.

Jacob Levy is egy folyamat első feleként határozza meg a „félelem multikulturalizmusa” elv alapján elfogadott törvényi szabályozást. Alighanem arról van szó, hogy ezzel az első fázissal a politikai filozófia (multikulturális el-

³² Misztal, i.m. 268.

mélet) gyakorlati lehetőségei ki is merültek. A folyamat következő szakasza a bizalom intézményeinek elfogadtatása és bevezetése lenne, erre azonban még annyi kész modell vagy recept sincs, mint a multikulturalizmusra. Misztal három pontban fogalmazza meg a bizalom „policy” vonatkozásait: „Először is olyan szolidaritásgerjesztő stratégiára van szükség, mely a gazdasági szükségletek kielégítésére hivatkozik; másodsor egy bizalomgerjesztő stratégiára, mely a bizalmat kulturálisan adottnak tekinti a társadalom és az egyén vonatkozásában; végül harmadszor a bizalom megteremtését olyan stratégiával valósítja meg, mely összeköti a bizalmat a politikai struktúrák meglétével, mint például a gyülekezési- és szólásszabadsággal, a sajtó és vallásszabadsággal.”³³ Bármilyen rokonszenves is az elméleti szociológus javaslata, a hétköznapi gyakorlat nyelvére nehéz átfogalmazni, mert semmilyen útmutatást nem ad a külső szabályok „belsővé tételére” vonatkozóan. Egyfelől a macedón közösségnek kell elfogadnia az addig uralkodó nemzetállami diskurzussal szembenálló „félelem multikulturalizmusát”, másfelől az albán közösségnek kell elhinnie, hogy ezt a macedónok nem csak a látszat és békesség kedvéért fogadták el, azaz a többség politikai vezetői nem fogják elszabotálni a szép alkotmányos ígéreteket.

Hogy ez a gyakorlatban hogy nézhet ki, azt nagyon nehéz megmondani. Nyilván szükség lesz tömeges felvilágosításra, az oktatási programok újraírására és bevezetésére, olyan regionális korporatista gazdasági tervezetek kidolgozására, melyek mindkét etnikai közösséget érdekeltté teszik a végrehajtásban, a civil társadalom erősítésére, közös szakmai és kulturális szervezetek létrehozására, de ezek csakis akkor lehetnek sikeresek, ha a valóság és a létező igények alapos ismeretén alapulnak. A „helyi tudás”, melynek fontosságát Misztal is hangsúlyozza,³⁴ csakis a terepen, az egyes közösségekkel és emberekkel folytatott közvetlen kommunikációból szerezhető meg. A tereptevékenység pedig – a tudományág módszertani meghatározottságából következően – a kulturális és/vagy szociálintropológia illetékességébe tartozik. A befejező néhány bekezdésben tehát arról szeretnék beszélni, hogy alá tud-e ereszkedni a Geertz-i joviális-sztorizgató antropológus morális felsőbbrendűségének csúcsairól, és tehet-e valamit azért, hogy az ő – egyszerre belső és külső pozícióból végzett – megfigyelései hozzájáruljanak az alaptörvény által körvonalazott intézmények bizalomerősítő szerepéhez.

³³ Uo. 219.

³⁴ Uo. 267.

Az antropológus, a politikai filozófussal ellentétben nem elvont eszméket dolgoz át „hétköznapi fogyasztásra”, hanem az emberek és közösségek hétköznapi interakcióinak megfigyelése után keresi azokat a következtetéseket, melyek az emberi nem egészére érvényesek lehetnek. Tömören fogalmazva: az egyik életidegen, a másik öncélú. Nem is csoda, hogy a két tudomány következetesen elbeszél egymás mellett, amint Herzfeld is megjegyzi: „A kultúra antropológiai értelmezésének óriási hányada irreleváns [a politikai filozófusok] politikai célkitűzései szempontjából, bizonyos elemei pedig (például a tágan értelmezett relativista hozzáállás) hasznukra válna, illetve viszont: az antropológusokat megihlelhetné a multikulturalizmus, hogy többet gondolkodjanak az olyan témákon, mint a helyzetbe hozás és az esélykiegyenlítés.”³⁵

Az új macedón alkotmány erős hangsúlyt fektet a hatalmi decentralizációra, a helyi önkormányzatok finanszírozására és működtetésének módjaira. Érzésem szerint ez az a pont, ahol az antropológiai tudás a maga részletekre és különbségekre való érzékenységével becsatlakozhat az intézményformálás folyamatába. Az albán közösség „homogenizált” politikai diskurzusa ellenére helyi szinten mindmáig feleleveníthető a változatosság. Amit Geertz Boszniával kapcsolatban megjegyyez, az legalább annyira igaz Macedóniára is: „Az »összetartozás kötelékei« egyszerűen nem egyetlen irányba futnak, és nem is gabalyodnak össze – ha csak nem véletlenszerűen – egy közös megegyezéssel meghatározott cél elérése érdekében. Amint a boszniai helyzet egyik elkeseredett megfigyelője megjegyzte: az embernek völgyről völgyre, politikusról politikusra be kell járnia a helyet, ha jutni akar valamire.”³⁶ Vannak olyan közösségek, ahol a szokásjoggal (népszerűbb nevén a vérbosszú-törvényekkel), máshol a vallási radikalizmussal és a nők diszkriminációjával, megint máshol az elvándorlással és a gazdasági csődhelyzettel kell szembeülnie a helyi hatalomnak, hogy csak azokat említsem, melyeket saját terepmunkáim során tapasztaltam. Ezek – elméletben – mind kezelhető problémák, de más-más hozzáállást és megközelítést igényelnek. A bizalom akkor alakul ki, ha a létrejövő új intézmények közvetlenül reagálnak a helyi gondokra, a helyi közösségek pedig érzékelik, hogy ezeken az önkormányzatokon keresztül az állam intézményeihez is kapcsolódnak, amelyek a szakértelmet biztosítják a helyi problémák megoldására (újra Misztal idézve: a „szakértő” ilyen esetekben „értelmező közvetítő” szerepét játszhatja³⁷). Az antropológusok egyik kulcsfeladata lehet annak feltérképezése, mennyire kerül átfedésbe a „párhuza-

³⁵ Herzfeld, Michael: *Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society*; UNESCO & Blackwell Publishing, 2002. 146.

³⁶ Geertz 1994, i.m. 5.

³⁷ Misztal, i.m. 267.

mos intézményrendszer” a helyi hatóságokkal, azaz mennyire vonható be az árnyékhatalom a politikailag legitimbe.

Ezeket a lehetőségeket csupán példaként hoztam fel, de ez mind olyan terület, melyen antropológusok évek óta dolgoznak. A fiatalabb antropológus-nemzedék több tagja (például Keith Brown Macedóniában, Stef Jansen Boszniában, Stephanie Schwandner-Sievers Észak-Albániában és Koszovóban) olyan terepmunkát végzett, mely épp az ilyen lokális problémák intézményes megoldását szolgálta. A párhuzamos intézmények és az ebből fakadó „kettős gondolkodás” és „kettős viselkedési sztenderd” az antropológiában szinte közhelynek számítanak,³⁸ a fent említett, montenegrói „terepmunkám” csak apró adalék a problémához. Antonina Zhelyiazkova és interdiszciplináris csoportja 2002 márciusában egy ötnapos (!) macedóniai terepmunka után pontosabb képet adott az Ohridi Keretmegállapodás utáni társadalmi diskurzusokról, mint bármelyik politikai vagy szociológiai elemző, pedig csak véletlenszerűen kiválasztott emberekkel beszéltek az ország különböző vidékein, a tanulmány végén hat pontban felsorolt következtetések közül legalább három akár konkrét cselekvési tervekhez is támpontokat adhatna.³⁹

Mindezzel csak illusztrálni akartam, hogy az antropológia a gyakorlatban egyre jobban közelít az alkalmazott tudományok felé, és az antropológusoknak már egyre kevesebb averziójuk van a „társadalomátalakító projektekkel” szemben, mint pár évtizeddel ezelőtt. Mert ki is tudhatná náluk jobban, hogy kultúrák vegytiszta formában nem léteznek, csak a társadalmi formák közötti állandó kölcsönhatásról és ennek dinamikájáról beszélhetünk, olyan alakzatokról, melyeket az egyes közösségek „kitermelnek” maguknak annak reményében, hogy általuk nagyobb biztonságban érzik magukat a külvilág fenyegetéseivel szemben. A párhuzamos intézményrendszer épp egy ilyen alakzat, mely nem értékelhető a jó és gonosz etikai kategóriáival. Létezik, s akkor válik majd feleslegessé, ha az intézmények iránti bizalom eléri azt a szintet, hogy a közösség, mely „kitermelte” és fenntartotta a párhuzamos hálózatot,

³⁸ Csak egy a tucatnyi példa közül: Mattijs van de Port *Háborúk, cigányok és a vadon egyéb kellei* című könyvében ír erről részletesen. Terepmunkája során arra a kérdésre kereste a választ, hogyan lehetséges, hogy a teljesen konvencionális európai értékrendet valló szerb városi lakosság egy része, mulatozás ürügyén, egy szemvillanás alatt extatikusan tomboló, magából kivetkőzött szörnnyé képes vedleni. A könyv nem áll túlzottan erős elméleti alapokon, de a vigadalom extázisa és a tömegesen elkövetett háborús bűnök közötti párhuzam elég meggyőzően igazolja az egyik – a hivatalosan vallott humanista – értékrend tömeges „interiorizálatlanságát”. (Port, Mattijs van de: *Wars, Gypsies and Other Instances of the Wild*. University Press Amsterdam, 1998.)

³⁹ Zseljazkova, i.m. 117–119.

maga kényszeríti bele a felszín alatti intézményeket a legálisakba. Az antropológus empirikus helyi tudása és „belső nézőpontja” sokat tehet azért, hogy ez a folyamat ne húzódjon el évtizedekig, és ne okozzon sérülést százezreknek. Egy érzékeny, helyi problémákra helyben reagáló intézményrendszer, egy plurális és decentralizált állam, mely elfogadhatja a többséggel a kisebbség eltérő értékrendjét, még lehet, hogy nem tökéletesen multikulturális, de kiegyensúlyozott és élhető. S ez már nagy előrelépés lenne a jelenhez képest.