

JAMES C. SCOTT:

„FORRADALOM A FORRADALOMBAN”

(A tanulmány teljes terjedelemben a *Theory and Society* 1979/1–2 számában (7. köt.) jelent meg „*Revolution in the Revolution: Peasants and Commissars*” címen, 97–135.)

I. Bevezetés

Amikor egy bonyolult és nagyszabású történelmi mozgalmat nemzeti vagy kommunista forradalomnak nevezünk, ezáltal belenyugszunk az azonnali elemzésnek és a historiográfiának egy formájába, amelynek implikációit ritkán értékeljük. Gyors úton felvázoljuk a mozgalmat motiváló ideológiát és implicite bizonyos egységet tulajdonítunk neki az eszmék szintjén, bizonyos koherenciát pedig a szervezettség szintjén. Amennyiben a hagyományos tudományosságot elsősorban az ilyen mozgalmaknak az elitje érdekelte és azok az eszmék, amelyeket az képvisel, felhozható néhány érv az ilyen besorolások mellett. Ha azonban a forradalom folyamatával, vagy azoknak az eszméknek az összességével és sokféleségével foglalkozunk, amelyeket a forradalom megtestesít, ezek a besorolások többet rejtenek el a valóságból, mint amennyit feltárnak belőlük.

Egyáltalában nem világos, hogy a hatalmas népmozgalmakban résztvevők mindegyike, vagy akár a nagy többség egyetért-e azokkal az eszmékkel, amelyek kiemelkedő vezetőiket motiválják. Valójában jó okunk van azt hinni, hogy a legtöbb olyan népfelkelésben, ahol együtt lép fel a radikális intelligencia és a parasztság, találhatunk egyfelől olyan eszméket, amelyek indokolhatják a „nemzeti” vagy a „kommunista” besorolást, másfelől viszont megtalálhatjuk a népi lázadásnak a rendre és az igazságra vonatkozó nagyon is eltérő nézeteit; mely utóbbi azzal fenyeget, hogy a felkelést saját, szűkebb céljaira használja fel. Ezt a „forradalmat a forradalomban” a radikális elit jellegzetesen kalandorságnak, elhajlásnak vagy anarchiának minősíti. Persze igen gyakran éppen ez a radikális értelmiség az, amely megkísérli a parasztok által kezdeményezett felkelést kihasználni a saját érdekében, és olyan célok felé irányítani, amelyeket a felkelés paraszti támogatói nem ismernek, sőt esetleg elleneznek.

E tanulmány célja, hogy felvázolja ennek a „forradalom a forradalom-

ban” jelenségnek néhány alapvető vonását, és körvonalazza e vonások eredetét a paraszti társadalom struktúrájában, kultúrájában és történelmében. Az ilyenféle újraértékelő, népi historiográfia, amit ez az elemzés előmozdítani kíván, számos ok miatt fontosnak tűnik. Először is azzal kecsegtet, hogy feltárja mind a forradalmi szereplők széles rétege által megélt történelmet (amelyet a francia történészek *mentalités populaires*-nek neveztek el), s mindazokat az értékeket, amelyek őket motiválták.¹ Igazságot szolgáltatni a radikális mozgalmaknak ez nemcsak azt követeli meg, hogy a radikális elit eszméit és tevékenységét elemezzük, hanem azt is, hogy feltárjuk azokat a népi törekvéseket, amelyek a radikális elit életképességét biztosították.

Másodszor: az ún. „köznépi” felkelők értékrendjének tanulmányozása sokmindenre megtaníthat bennünket; igen figyelemre méltóak azok a folyamatok, amelyek során a felkelők megszabadulni akarnak vezetőik állandó ellenőrzésétől, és saját céljaik után indulnak. Az a társadalom, amelyből a felkelés kiindul, meghatározza a felkelők belső rétegzettségét, feszültségeit és ellentmondásait. Ez képezi azután a mozgalom belső politikájának dinamikus és gyakran tragikus alapját. S jöllehet, a radikális elitnek és a felkelő parasztságnak lehet közös ellensége, eltérő indítékaik, törekvéseik és gondolkodási stílusuk a legjobb esetben is problematikussá teszik együttműködésüket. S végül (harmadszor) annak a népi értékrendnek a tanulmányozása, amely a felkelés során megnyilvánul, gyakran megadja azon politikai küzdelmek megértésének a kulcsát, amelyek a forradalom utáni rendszert jellemzik. Az új elit, az állam örököseként egyrészt kielégítheti követői igényeinek egy részét, másrészt viszont érdekeltté válik a jog és a rend megszilárdításában, az adókban, az összeírásokban és az új kiváltságokban. Ugyanaz a népi értékrend, amely egykor hatalomra juttatta, most fenyegetheti további uralmát.

II. A jelentés világa

Aligha okozhat meglepetést, hogy a forradalmi értelmiséget követő parasztság a szóban forgó célokról elkülönült és sajátos elképzelést alkot. Az eszméknek vagy intézményeknek egyik csoporttól a másikhoz történő átterülése maga után vonja az ezek jelentésében bekövetkező eltolódást, s ebben az értelemben a diszparitás csupán egy általánosabb folyamat speciális esete. (...)

Mindenesetre világosan látnunk kell, hogy még a forradalmi mozgalomban is lényegesen eltérhet egymástól a nép és az értelmiség elképzelése. A forradalmárok tervének esetleg kevés, vagy alig valami köze van ahhoz, hogy az emberek miért láznak fel. Mint ahogy John Dunn fanyarul megállapítja: „Az emberek tömegei tudják, milyen az élet, s bármennyire kellemtelen lehet is az, nem szívesen adják fel azt a keservesen szerzett biztonságot, amelyet elértek, az értelmiség vágyainak finomra szabott eleganciája kedvéért.”²

Nem maradt figyelmen kívül, hogy ezek a diszkontinuitások ugyanúgy sújtják a szocialista értelmiség és a munkásosztály közötti kapcsolatot. Az ilyen ellentmondásoknak talán legfinomabb és legszimpatikusabb bemutatása George Orwell tanulmánya³ a gazdasági depresszió mélypontján levő angol munkásosztályról. Annak ellenére, hogy a középosztálybeli baloldaliak és a munkások véleménye megegyezett a szocializmus és a közös ellenség azonosítását illetően, csak nagynehezen fértek meg egymással. A baloldali értelmiségieket elválasztotta a munkásoktól a nagy kulturális különbség a ruházzkodásban, a nyelvben, étkezési szokásokban, szórakozásban, a foglalkozásban, a művelődésben, sőt még a fizikai magatartásban is. Részben ez a kulturális szakadék készítette arra a munkásokat, hogy szkepticizmussal és bizalmatlanul tekintsenek azokra a középosztálybeli szocialistákra vagy kommunistákra, akik vállalkoztak a megszervezésükre. Ezt a kulturális különbséget egyben ideológiai különbségnek is lehetne nevezni, ahogyan Orwell az alábbi figyelemre méltó mondatokban megmagyarázta:

„Ezért meg kell említenünk, hogy a munkásember mindaddig, amíg igazi munkásember marad, addig ritkán, vagy sohasem lesz szocialista a szó teljes, logikai értelmében,... a szocializmusról alkotott felfogása egészen eltérő a könyveken nevelkedett, felsőbb osztályhoz tartozó szocialistáétól. Az átlag munkásember számára, akit szombat esténként bármely kocsmában fel lehet fedezni, a szocializmus többnyire jobb béreket és rövidebb munkaidőt jelent, továbbá, hogy senki ne uralkodjék felette. A forradalmibb típus számára, aki részt vesz az éhségmenetekben, és akit a kizsákmányolók fekete listára tettek, a szocializmus szó egyfajta támadó „kiáltás” az elnyomó erő és a jövőbeni erőszak bizonytalan fenyegetése ellen... Én azonban még nem találkoztam olyan bányással, acélmunkással, szövőmunkással, dokkmunkással, napszámmossal vagy bármiféle dolgozóval, aki ideológiailag képzett volt.”⁴

A kommunizmus és római katolicizmus közötti analógiák egyike az, hogy mindig csak a műveltek teljesen ortodoxok.

Részben azzal a kognitív védekező mechanizmussal találkozunk itt, amely az alsóbb osztályokat gyakran abban az irányba serkenti, hogy elszigeteljék magukat az elit erkölcsi utasításától. Richard Hoggart találóan ír a munkásosztály „óvakodásáról, hogy rászedjék őket”, belső bizalmatlanságáról mindenféle értelmiségi elképzeléssel szemben, ami éppúgy áll a baloldali értelmiség szimbolikus produktumaira, mint azokra, amelyek a hatalomtól származnak.⁵ Úgy vélem, hogy szembe kell néznünk a reális érdekek természetes és hasznos különbözőségével, amely elválasztja a művelt ellenelitet, amely bizonytalan helyet rendelkezik a társadalmi struktúrában, és az alsóbb osztályt, amelynek helye ebben a struktúrában konkrétan elképzelésekhez vezet, melyek a bérekre, a munkára, az élelmiszerre és apróbb dolgokra összpontosulnak.

Ha ilyen éles különbséget találunk a fejlett ipari nemzeteknél a szocialista elit és a munkásosztály elképzelései és gyakorlata között, következésképpen még élesebb egyenlőtlenségeket fedezhetünk fel a harmadik világban a radikális értelmiség és leendő paraszti klientúrája között. A nemzeti médiumok homogenizáló hatásának, a társadalmi mobilitás magas arányának és a központi piacoknak a hiányában a parasztság itt megőriz egy olyan kulturális és szociális autonómiát, amely ellenszegül az elit normatív világába történő könnyű beolvasztásnak – legyen az az elit konzervatív vagy radikális.

Azon túl, hogy ezt a diszparitást egyszerűen észleljük, úgy vélem, lehetőség van arra is, hogy a társadalmi jelleg alapján valamiféle rendszert figyeljünk meg a radikális elit elméletében és gyakorlatában, másfelől „népi” követőikében. Az előbbi, ti. a radikális elit, szélesebben értelmezve a nagy, differenciálódott városokból származik, amit a formális szerveződés, a jog és a szerződés jellemez, tagjai általában a közép- és alsóbb osztálybeliek, írástudók. Az utóbbiak, ti. a népi párthívek, szintén szélesebben értelmezve, kicsi, viszonylag egységes falvakban élnek, ahol életüket főleg a helyi szokások határozzák meg; általában alsóbb osztálybeli önfenntartásra orientált termelők, kultúrájukat nagyrészt az orális hagyomány jellemzi. Amennyiben ezek a fő jellemvonások érvényesek, arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a kívülről érkező ideológiák átalakulhatnak olyan módon, hogy azok visszatükrözzék a „népi” párthívek társadalmi jellegzetességeit.

Szem előtt kell tehát tartanunk azt a tényt, hogy a parasztság – eltérően a munkásosztálytól, amelyet a kapitalizmus kialakulása hív életre – régi osztály, amelynek közösségi formái, hiedelmei és története évszázadokon, ha nem évezredekken keresztül alakultak ki. Ennek a ténynek következ-

ménye nyomatékkaal esik latba. Noha a parasztoth objektíve (*an sich*) alkot-hatnak osztályt, általában sokkal valószínűbb, hogy ők magukat inkább törzshnek, rokonsághnak, közösségnek, etnikumnak vagy vallási egységnek gondolják, mint osztálynak. Az osztály- vagy nemzeti lojalitásra apelláló felhívások, még ha nem is mindig kerülnek konfliktusba ezekkel vagy más kötődésekkel, akkor is nagyon valószínű, hogy ezek az elsődleges azonosu-lások közvetítik őket. Továbbá, elevenen él a parasztság körében a földes-urak és az állami hivatalnokok megkövetelte járadékokkal, adókkal és a ro-bottal szemben tanúsított ellenállás hagyománya. Az osztályharcnak ezt a régi formáját főleg a passzív ellenállás jellemzi, amely a gabona elrejtésében, a kibúvásban és a színlelésben nyilvánul meg, amiről a parasztság joggal nevezetes.⁶ Bár jegyezzük meg, hogy sokszor ez a passzív ellenállás átmehet a nyílt felkelésbe is. Mint azt Marc Bloch Franciaországról írva megjegyzi: „A történész számára, akinek az a feladata, hogy csak megfigyelje és meg-magyarazza a jelenségek közötti összefüggéseket, az agrárfelkelés annyira természetes a hűbéri rendszerben, mint a sztrájkok a kifejlődött kapitaliz-musban.”⁷ Az ilyen agrárfelkelések Nyugat-Európában és máshol, gyakran merítik inspirációikat az egyenlőségnek és az igazsághnak a vallásos millena-rizmusban foglalt forradalmi elképzeléseiből. Ily módon bármely radikális elit, mely azt reméli, hogy mobilizálni tudja a parasztságot, nem *tabula rasa*-val találja magát szemben, hanem a korábbi azonosulások gazdag tradíció-jával, korábbi szervezett harcok történetével, és a politikai-vallási eszmék sorozatával, amelyek mindegyike hat a létrehozandó szintézisre.

Egy korábbi munkámban⁸ azt javasoltam, hogy használható modell lehet arra, ahogyan a politikai eszmék átalakulnak, amikor átszívárognak a parasztság körébe, ahogyan a „nagy tradíció” vallási doktrínáit a névlegesen ugyanehhez a hithez ragaszkodó parasztság szelektíven értelmezi és újrafo-galmazza. A nacionalizmus és kommunizmus népi variánsai így hasonló vi-szonyban állnak az elit nacionalizmusával és kommunizmusával, mint a népi vallás az egyházi autoritás doktrínáival. A lokalizálás, a szinkretizálás és re-interpretáció majdnem hasonló folyamata következik be a helyi érdekek, történelem és hiedelmek jegyében.

A későbbiekben megpróbálom valószínűsíteni, hogy azok a problémák, amelyek Luthernél Münzerrel és az anabaptistákkal, vagy amelyek Crom-wellnél a levellerekkel és a diggerekkel és az ún. „ötödik monarchistákkal” szemben felmerültek, sokban hasonlítottak azokra a problémákra, amelyek-kel a képzett nacionalisták és kommunisták szembe kell hogy nézzenek, amikor megkísérlik, hogy tanításukat átadják a parasztsághnak. Mindenesetre

világos kell hogy legyen, hogy amíg az elit és a parasztok megegyezhetnek egy közös vallási és politikai azonosulást illetően, névleges egységük is rejt-heti az éles ellentéteket saját hitük jelentésének, tartalmának és gyakorlatá-nak vonatkozásában.

III. A duális társadalom, a duális forradalom: néhány rövid példa

Bármely forradalmi tervben (akár vallási, nemzeti vagy szocialista terv), amely összekapcsolja a radikális elitet és a parasztokat, úgy vélem, felfedezhető az, amit én a „kis tradíció” felkelésének neveznék, amelynek eszméi, struktúrája és gyakorlata eltér a művelt vezetőség (irányítók) eszméitől stb. Ez az eltérés részben a „központ és a periféria” közötti elkerül-hetetlen perspektíva-különbség speciális esete – ami megtalálható még a nagy bürokratikus szervezetek és az ipari társadalom helyi egységei közötti kapcsolatban is. Hasonló logika fellelhető a forradalomban is. A második világháború idején például a vietminh pártvezetőség elhatározta, hogy az új helyzet megköveteli olyan Nemzeti Front létrehozását, amelyben helyet kapnának a hazafias érzelmű földesurak is. Ez a határozat maga után vonta ideiglenesen a földesurak is. Ez a határozat maga után vonta ideiglenesen a földesúrelleenes „a föld azé, aki megműveli” jelszónak a mellőzését, helyet-tesítve ezt a földbérleti díj csökkentésére való felhívással.⁹ A parasztságnak, amely számára a földesúr, a kizsákmányoló jelenléte központi kérdés volt, s amely számára a nacionalizmus a helyi felszámolást jelentette, ez a politi-kai visszafordulás nehezen volt érthető, hát még megemészthető. Valójában úgy tűnik, hogy a helyi ellenállás miatt minden arra irányuló erőfeszítés, hogy az előzőleg lefoglalt földeket visszaadják, és kárpótolják a földesura-kat, teljesen hiábavaló erőfeszítés volt. Azok, akik nemzeti politikával fog-lalkoznak, még a forradalomban is valószínűleg eltérően látják a dolgokat azoktól, akiknek az érdekei helyiek, vagy partikulárisak.

De az ellentétek jóval túlmennek a centrum- és a periféria problémá-ján. A harmadik világ nagy részében a gyarmatosítás elősegítette egy olyan duális társadalom kialakulását, amelyben a városi, kifelé tekintő (konzerva-tív vagy radikális) elit teljesen *el van választva* az őt eltartó parasztság széles tömegeitől. A duális társadalom társadalmi valósága nagy valószínűséggel kettősséghez vezet azokban a forradalmi mozgalmakban is, amelyek meg-kísérlik a parasztsággal való együttműködést. Az eszmék szintjén ez a meg-élhetésért, a földért és az autonómiáért való helyi követelésekben tükröződ-

het vissza, szemben az elitnek a nemzeti kormányra vagy a szocialista tervgazdálkodásra vonatkozó követeléseivel. A szervezés szintjén pedig ez a klasszikus paraszti harci formákban: a banditizmusban, a titkos társaságokban és a millenáris mozgalmakban tükröződhet vissza, ellentétben az elit azon törekvésével, hogy egy szekuláris, centralizált, szervezett pártbürokráciát hozzon létre. A taktika szintjén pedig ez a kettősség a földesurak, az uzorások és a hivatalnokok elleni támadások közvetlen igazságszolgáltatásának paraszti vágyában nyer kifejezést, szemben az elitnek azzal a kísérletével, hogy egy olyan hosszú lejáratú stratégiát dolgozzon ki, amely egy győztes koalíciót kovácsol össze a nemzeti szinten.

Hasonlóan ahhoz, ahogyan az antropológusok a vallási hiedelmek és gyakorlat rétegeit feltárták, nagy a valószínűsége annak, hogy mi is feltárhadjuk a forradalmi hit és gyakorlat rétegeit. Ez azokban a mozgalmakban válik a legszembetűnőbbé, amelyekben az értelmiségi vezetőségnek csak egy vékony rétege van meg, és amelyekben a parasztmozgalom többé-kevésbé a saját önálló útján halad. De még sok olyan átfogó forradalom is, mint a francia, a mexikói és az orosz, amelyeket talán a legjobban elemeztek ezidáig, két mozgalomnak, egy városinak és egy falusinak szinte egyidejű fellépésével jellemezhető, amelyek mindegyike nagy mértékben a saját önálló útján halad. A kínai vagy a vietnami forradalom esetében az integrációnak egy jóval magasabb fokával van dolgunk, részben annak a ténynek tulajdoníthatóan, hogy mindkét nemzetnél a forradalmi párt életbenmaradása hosszú ideig a parasztság közvetlen követeléseinek függvénye volt.¹⁰ De még ezekben a példákban is a pártelit elképzelése és paraszti követőinek elképzelése közötti feszültségek, továbbá csak periodikus válságok, amelyeket ezek a feszültségek idéztek elő, megengedik nekünk, hogy hasonló ellentétek sokaságát figyeljük meg. (...)

IV. A „kis tradíció” a forradalomban

Most tegyünk konkrét kísérletet arra, hogy összevessük a „forradalom a forradalomban” szembetűnő témáit. Jóllehet a parasztfelkelésben megtestesült formák és értékek aligha állandóak és időtlenek, az is világos, hogy még azok a leginkább integrált forradalmi mozgalmak is, amelyek valóban közel hozzák egymáshoz a radikális értelmiséget és a parasztságot, ritkán szorítják ki a paraszti tiltakozás régebbi és helyi formáit. Így a Kínai Kommunista Pártnak a Yenan-korszakban meg kellett küzdenie a banditizmussal, a

a titkos társaságokkal, a millenárius tendenciákkal, a „balos túlzásokkal”, a család és a falu helyi fogalmaival és az opportunizmussal, amelyek mindegyike visszatükrözte a pártvezetőség és annak paraszti bázisa közötti feszültségeket.¹¹ Mindenesetre az a viszonylag magas arány, ahogyan ezeket a tendenciákat egyrészt módosították, másrészt pedig beillesztették a pártpolitikába, Mao Ce-tung és más pártvezetők rögtönözni kész zsenialitását dicséri. A legtöbb más forradalmi mozgalomban az ilyen alkalmazkodás meglehetősen ritka és tökéletlen volt.

Figyelembe kell vennünk, hogy a radikális értelmiség, legalább is kezdetben, kulturálisan legalább olyan messze, ha nem messzebbre van a parasztságtól, mint az az uralkodó elit, amelynek a helyére szeretne lépni. Ami pedig a strukturális viszonyt illeti, helyük a forradalom „hierarchiájában” olyan nemzeti és szigorúan ideológiai perspektívát testesít meg, amely szembenáll a parasztság helyhez kötött konkrét célkitűzéseivel, s ennek megfelelően módszeres érdekkülönbség jöhet létre köztük. Az eredmény valószínűleg a célkitűzések egyfajta egymásra rétegződése lesz: néhány közülük majdnem kizárólag a radikális elitet érinti, néhány megoszlik és néhány pedig majdnem egészen a parasztságra vonatkozik. Így, Írországbán a 19. század első évtizedeiben a nacionalista elit a katolikus emancipáció mellett szállt síkra, amely lehetővé tette volna a katolikus elit számára, hogy állást kapjon, hogy megszüntessék az uniót Angliával és hogy parlamenti reformot hajtsanak végre. A katolikus parasztság számára egyik célkitűzés sem volt nagy jelentőségű. Az olyan célok, mint a kötelező tized megszüntetése és kisebb mértékben a választójog kiszélesítése teremtette meg a nacionalista elit és a parasztság közötti potenciális koalíció alapját. Mindazonáltal számos olyan probléma, mint a földbérrek csökkentése, az élelmiszersegély és a bérlet biztonsága, ami e korszakban közelebről érintette a parasztságot, elkerülte leendő vezetőik figyelmét. A célok szintjén megfigyelhető szétartás azután visszatükröződött a cselekvés szintjén is. Amíg a nacionalista elit petíciókkal ostromolta a parlamentet, reformista röpiratokat terjesztett, sőt a hatalom megdöntését is tervbe vette, addig a parasztság elhajtotta a földesurak jószágállományát, megtámadta az ingatlan-ügynököket és földbér-bojkottokat szervezett.

1. Lokalizmus és közvetlen érdekeltségek

Annak a folyamatnak a nagy része, amelyet én a „forradalom a forradalomban” névvel illettem, a forradalmi köznép tisztán helyi és közvetlen érdekeltségeinek a kifejeződése. Lehet, hogy a parasztok egy falusi osztályt képeznek, de valószínűleg mindenekelőtt a faluközösség tagjainak tartják magukat. Ez a közösség a státus, az információ és az aktivitás helyi rendszerét jelenti, ami megkülönböztethető a nemzeti küzdőtértől, a politikai érzések itt sajátos és gyakran helyi irányt kapnak; a faluközösség az erkölcsi elkötelezettség lokális egysége.

Mint hogy az osztály-élmény nem elvont kategóriák szerint, hanem inkább a mindennapi társadalmi élet alapján alakul ki, az osztályszolidaritás tényleges hatóköre a parasztság körében többnyire földrajzi szempontból behatárolt. Ha az osztály fogalma konkrét jelentést kap, akkor ez a jelentés nagy valószínűséggel helyi jellegű. A paraszti társadalom illetően bezárkózottsága a parasztokat hátrányos helyzetbe juttathatja más osztályokkal szemben a földrajzi integráció tekintetében. A 19. századi Angliáról pl. el lehetne mondani, hogy a mezőgazdaságban dolgozó alsó osztály lokális társadalmat alkotott, a dzsentri vármegyei társadalmat, az arisztokrácia pedig, a maga londoni téli házaival — nemzeti társadalmat.¹² Az ismeretség, a házasság és az utazás modelljei eltérő szociális horizontot nyitottak e csoportok számára. A parasztok természetesen nem kötődnek teljesen a faluhoz. Sokminden szól amellett, hogy a parasztok többségének társadalmi horizontja nem annyira a falu, hanem a közeli piaccal rendelkező város és annak hátterországa az, amit Skinner standard (alap) piaci körzetnek nevezett.¹³ Az árucseré körforgása, a kiskereskedők és a szatócsok állandó ingázása, valamint a ritusok közössége, Skinner szerint, ezt a kis gazdasági régiót teszik a parasztság kultúra-hordozó egységévé. A földbirtokos dzsentri ezzel szemben a közvetlen piaci körzet felett, néhány standard piaci körzetet magába foglaló régiók szerint integrálódik. Akár a falut, akár a standard piaci körzetet tekintjük a paraszti társadalom alapegységének, nyilvánvaló, hogy a parasztok saját érdekeiket általában helyi érdekként fogják fel, s nem nemzeti vagy tartományi érdekként, és hogy a forradalomnak mindig meg kell küzdenie a társadalmi horizontok és szolidaritások sokirányúságával.

Ennek a paraszti lokalizmusnak komoly következményei vannak mind a forradalmi, mind a nem forradalmi mozgalmak számára. Ez a lokalizmus nagy valószínűséggel éles morális kettősséghez vezet a „helyiek” és a „kívülről jött idegenek” között. A hagyományos paraszti erőszak Nyugat-Európá-

ban, mint arra Bloch is rámutat, mindig is arra törekedett, hogy helyi jogoknak, kiváltságoknak szerezzen érvényt, megőrizzen vagy visszaállítson olyan alapvető jogokat, amelyek beágyazódtak a helyi társadalmi szerződésbe.¹⁴ Az „idegenek” földvásárlása éppen ezért ütközött ellenállásba, mert tőlük, mint kívülállóktól nem lehetett elvárni, hogy engedelmeskedjenek a lokális kötelezettségeknek. Ez az erkölcsi kettősség az, ami kifejezésre jut gabonaínség idején a helyi gabona-export megakadályozásának hagyományos gyakorlatában, amikor a parasztok nem érezték felelősséget az idegenek élelmezése iránt. A helyiek és az idegenek közötti morális különbségtétel ironikus hatásait példázza Gourou leírása egy észak-vietnami faluról, ahol csak az éhezés egyenlő felosztása akadályozta meg az éhínség idején, hogy bárki is elpusztuljon.¹⁵ Az éhezés azonban korántsem oszlott meg egyenlően a falvak között. Hasonlóképpen a jótékony támogatás az esetek többségében falun belüli ügy. A módosabb falusiakra társadalmi nyomás nehezedik, hogy kisegítsék szegény szomszédaikat és rokonaikat, továbbá, hogy nagylelkűen adakozzanak a helyi vallási funkciók javára, ugyanakkor senki sem tudná azt elképzelni, hogy egy másik faluból való idegen segítse ki őt.

Amennyiben az igazságosságnak az a víziója, amely a paraszti forradalmárok szeme előtt lebeg, mindenekelőtt a helyi igazságosság víziója, akkor ez könnyen szembekerülhet más falvakból származó parasztok érdekeivel. Zapata falujának parasztjai például szabályos ütközeteket vívtak azokkal a szegényparasztokkal, akik azért jöttek, hogy művelés alá vonják azt a területet, amit ők saját földjüknek tekintettek. A mexikói forradalom idején mindvégig fő céljuk maradt, hogy visszaszerezzék elveszett falusi földjeiket. Zapata csapatai helyileg tevékenykedtek, a helyi ügyeket támogatták és viszonylag közömbösek voltak a nemzeti problémák iránt, kivéve akkor, ha azok befolyásolták a helyi küzdelem sorsát. Hogyha követeléseik gyorsan és csodálatos módon teljesültek volna, nagyonis kétséges, hogy a Moreloson kívüli munkások és parasztok jólétéért továbbra is mindent kockáztattak volna. A spanyolországi falusi anarchista kollektívák a polgárháború idején ugyanerről a szellemről tanúskodnak. Bármilyen meggyőzőnek hatottak is helyi vívmányaik („... a szegények számára az egész olyan volt, mint az álom”), rendkívül nehéz volt őket meggyőzni arról, hogy segítsenek más falvaknak; vagy akár csak arról, hogy élelemmel és pénzzel lássák el a fronton harcolókat.¹⁶ Az irányadó elképzelés az autonóm, igazságos pueblo (falu) volt és ez azt eredményezte, hogy a gazdag falvaknak gazdag közösségük, a szegény puebloknak pedig szegény kollektívájuk volt.

A legszűkebben értelmezve is azzal jár ez a lokalizmus, hogy amikor

az alsóbb rétegek irányába haladunk a forradalom társadalmi struktúrájában, akkor nem annyira a centralizált mozgalom helyi elágazásaival találkozunk, hanem inkább az önálló mozgalmak sorozatával, amelyek legalább olyan mértékben követik a helyi szükségleteket, mint a központi irányítást. A különböző falvak felkelőinek lehetnek hasonló vagy különböző céljaik, mindenesetre ezek a célok elsősorban a helyi kontextusra vonatkoznak. Majdnem ugyanazt lehet elmondani a forradalomról belül kibontakozó parasztforradalomról, mint amit Cobbírt a francia forradalom *sans-culottes* mozgalmáról: „A kommunalizmust” (önkormányzati közigazgatási rendszert) általában a népmozgalom egyik legjelentősebb vonásának tartják, és ha ezt az anarchizmus hangsúlyos jelenléteként értelmezzük, akkor természetesen sok igazság van benne. De figyeljünk arra, hogy léteznek-e törekvésnek más, rejtett értelmezési lehetőségei is – gyakran a „kommunalizmus” nem egyéb, mint a regionalizmus vagy a municipalizmus újjáéledése egy tiszteletré méltóbb, látszólag forradalmi formában.”¹⁷

A mexikói forradalom idején a zapatista seregek szervezeti formáikkal sikerrel fordították a maguk javára ezt a jelenséget. Womack szerint a helyi forradalmi hadsereg „nem egyéb, mint állami törvényhatósági joggal felruházott községek fegyveres szövetsége”, amelyben a falu vezetői egyúttal a helyi forradalmi vezetők is voltak és amelyben az együttműködés inkább a kölcsönösségtől függött, mint a parancsnokságtól.¹⁸ Morelosban ez a szervezeti modell régi és elismert volt, és sokszor legalább annyira szükséges, mint hagyományos. Ha a forradalmi elit ragaszkodik annak a parasztságnak az aktív részvételéhez, amelynek megvan az a jól kialakult képessége, hogy az élelmiszert elrejtse, megtévesszen és a parancsnoknak ne engedelmeskedjen, ami legalább olyan hatékony lehet a forradalommal szemben, mint amennyire hatékony volt a hagyományos állammal szemben, akkor a forradalmi elitnek valamiféle megegyezésre kell jutnia a helyi forradalommal.

Persze problémát jelent az, hogy a helyi forradalmárok nagyobb lelkesedéssel harcolnak otthonukhoz közel, mint attól távol.¹⁹ Míg Carranza seregei egész Mexikót végigharcolták és Villa lumpenproletár bandái eredeti bázisuktól messze elkalandoztak, a morelosi hadsereg igen vonakodott attól, hogy az otthontól távolra merészkedjen. A *sans-culottes*-ok között a szupraregionális együttműködés problémája még súlyosabb volt: „A *sans-culottizmus* határai legtöbbször egybeestek az illető kommuna határaival és rendkívül nehéz volt a szekció-tagok erőit összehangolni még akár két szomszédos városban is.”²⁰ A paraszti lokalizmus által előidézett katonai problémák gyakran egy olyan kettévált forradalmi hadsereg kialakulásához vezet-

nek, amely egyfelől a volt parasztokból, katonákból, diákokból és gyökértelen lumpen elemekből összetett mobil nemzeti sereget, másfelől a paraszti felkelők képezte provinciális és falusi egységeket foglalja magába.

A radikális elit tagjai, minthogy idegennek tekintik őket, gyakran találhatják szembe magukat kezdetben a helyiek szkepticizmusával és gyanakvásával, örülhetnek, ha nem nyílt ellenséget látnak bennük. A közösség morális alapegységén kívül esnek, és így – mint minden idegent – őket is előítélettel és önös érdekeik kritériumainak megfelelően kezelik. Azok a kezdeti kapcsolatok, amelyek a vélemények és értékek különböző univerzumát képviselő radikális elit és parasztság között kialakulnak, nagyonis hasonlíthatnak azokra a kapcsolatokra, amelyek a harmadik világ falusi választásait jellemzik. Mint ahogy azt Bailey Indiáról megjegyzi: „Ezek a választási kötelek instrumentális jellegűek; a falusiak saját céljaik megvalósítására használják fel őket a faluban és az elit is saját céljai elérésére az elit küzdőterén ... az elit küzdőtere és a falu küzdőtere, életmódot jelent a főszereplők számára; a választókerület csupán eszköz ezen életmódok megőrzésére.”²¹

Mindez könnyen a „robot-politika” valamiféle forradalmi formájához vezethet. A parasztság egy kutatója éppen ezt a helyi opportunizmust tette a parasztmozgalomról alkotott elméletének alapjául, azt állítva, hogy a parasztok eleinte mindig csak a szervezeti csatlakozással elérhető anyagi előnyökre fogékonyak.²² Ez persze nem az egyetlen tényező, mint azt alább látni fogjuk, mégis fontos igazság, aminek a konzervatív és radikális elit egyaránt tudatában van. Mint azt az Indonéz Kommunista Párt vezetője tanácsolta: „Az első lépés, amit a parasztok körében tennünk kell, az, hogy segítsük őket a mindennapi szükségleteikért, részköveteléseik eléréséért folytatott harcban.”²³

A közvetlen és helyi igényekhez való alkalmazkodás egyik veszélye abban rejlik, hogy ezek a közvetlen igények keresztezhetik a forradalmi elit céljait. A Zapata vezetésével harcoló falusiak, eltérően a városi, anarchista társaiktól, nem követelték azoknak az ültetvényeknek felszámolását, amelyek körülvették saját földjeiket. Ehelyett olyan agrárreformban reménykedtek, amely visszaállítaná falusi közös földjeiket, de amely szerint az ültetvények szintén megmaradnának.²⁴ A Fülöp-szigeteki Huk-forradalom ennek a feszültségnek egy klasszikusabb esete volt. Amíg a Huk-vezetőség abban reménykedett, hogy megalapozza a szocialista államot és megtöri a Fülöp-szigetek gazdaságát kezében tartó amerikaiakat, addig a parasztság, mint ez kiderült, az otthonához közelebb eső célok elérésére törekedett. Még a földkérdésben is, amelyet a paraszti érdekeket figyelembe véve fogal-

maztak meg, jelentős volt a nézetkülönbség, amit Jesus Lava, a párt képviselője a következőképpen magyarázott meg: „... a pártnépszerűsítette a »Földet a földnélkülieknek« jelszavát. De ez nem a parasztok elégedetlenségéből fakadt. Akadt ugyan néhány paraszt akkor – sőt még manapság is – aki hajlandó volt fegyverrel harcolni a földért. A többség azonban valójában csak a termésből akart jobban részesülni.”²⁵

Egy hatásos, előzetes reform minden esetben demobilizálhatta volna a parasztságot olyan intézkedésekkel, amelyek a forradalmi célokon messze alulmaradnak.

A helyi követelésekhez való teljes alkalmazkodás másik veszélye abban rejlik, hogy a forradalmi párt betagoódik a helyi konzervatív társadalmi struktúrába. Ez a történelem folyamán főleg akkor következett be, amikor a paraszti bázisra támaszkodó radikális pártok a választási politikában való részvételre szánták el magukat. Tarrow²⁶ kimutatta, hogy Dél-Itáliában az Olasz Kommunista Párt miképpen került hatalomba, hogyan tagolódott bele a baloldaliság jegyében újra kialakult helyi személyi ismeretségi rendszerbe. Vezetőik között aránytalanul sokan a privilegizált rétegből kerültek ki és a parasztok gyakran legalább annyira a felkínált anyagi előnyökért (termelőszövetkezetek, helyi támogatás, kölcsönkedvezmények) támogatták a pártot, mint például baloldali antiklerikalizmusa miatt. Amint azt az Olasz Kommunista Párt egy szakszervezeti képviselője jellemezte, „Az Olasz Kommunista Párt délen a klientélak pártja. Abban az értelemben, hogy képviselői úgy próbálnak hatalomhoz jutni, hogy érvényt szereznek követőik érdekeinek a helyi szinten és a már meglévő rendszer keretei között. A párt Délen maga is része lett a társadalmi elmaradottságnak.”²⁷

Indonéziában, az 1965. évi mézárclást megelőzően, a kommunista párt (P.K.I.) hasonló folyamaton ment keresztül. Az Indonéz Kommunista Párt, amikor arra törekedett, hogy választóinak létszámát növelje, helyi struktúrájában egyre jobban tükrözte a tekintélynek azokat a hierarchikus modelljeit, amelyeket ideológiája éppen hogy eltörölni kívánt. A párt közeledése a parasztsághoz mindenekelőtt a pártfogói viszony, a rokonság és a hagyományos tiszteletadás csatornáin keresztül történt.²⁸ 1955-re, amikor túlsúlyba kerültek a parasztok az Indonéz Kommunista Párt tagságában, a pártvezetők már arról panaszkodtak, hogy a helyi tehetős elemek akadályozzák a pártpolitikát.²⁹ Az Indonéz Kommunista Párt felbomlása 1965-ben nem csupán az ellene bevetett erők, a hadsereg és az iszlám mozgalmak következtében történt, része volt benne az osztályharcot akadályozó olyan tényezőknek is, amelyek éppen saját struktúrája révén jöttek létre. Így tehát

az olyan helyzetekben, ahol a radikális párt képes a parasztság sok konkrét és közvetlen követelését elfogadni, ez végül is lehet, hogy nem a forradalomhoz vezet, hanem inkább a fennálló rend kissé humánusabb változatához.

A paraszti lokalizmus evidenciáját, a paraszti „tradeunionizmus” veszélyeit a forradalom sok teoretikusa úgy értelmezte, mint a lenini párt-struktúra mellett szóló érvet, amelynek vezetői ellent tudnak állni az ilyen tendenciáknak. Bár szólhatnak más érvek is a lenini pártszervezet mellett, ami ezt az indokot illeti, ez meglehetősen ingatag. Először is azért, mert azon az erősen vitatható feltevésen alapul, hogy a helyi és közvetlen érdekek szükségképpen konzervatívak. Ezzel szemben világos, hogy e mérsékelt célok gyakran egészen jól összeegyeztethetőek a forradalmi cselekvéssel és hogy a legszűkebb érdekekért is sokszor intenzív mozgalmakkal és erőszakkal kell küzdeni. A Fülöp-szigetek Huk-mozgalmában a parasztok csak alacsonyabb bérleti díjakat és biztos földbérletet akarthattak. Mindez korántsem akadályozta őket abban, sőt éppenhogy arra ösztönözte őket, hogy olyan forradalmat kezdeményezzenek, amit a kommunista párt csak egy évvel később kezdett támogatni, miután a forradalom már jelentős kezdeti sikereket ért el. Elég megalapozottnak tűnik, hogy a paraszti forradalmi akciók tipikusan védekező jellegűek és általában mérsékelt célkitűzéssel indulnak — bár, tegyük hozzá, az adók és a bérleti díjak ugyanakkor élet-halál kérdést jelentenek a parasztság számára.

Másodszor, a paraszti felkelők céljai, amelyek inkább a tetteikből, mint a pártprogramokból és a kiáltványokból olvashatók ki, legalább anynyi esetben „radikálisabbak” a vezetőikénél, mint nem. Nghe-Tinh parasztsága, hasonlóan az angol polgári forradalom levellereihez, sok tekintetben feltűnően radikálisabb volt, mint az élükön álló radikális értelmiség. A leninista párt ilyen helyzetekben arra kell hogy törekedjen, hogy visszafogja a parasztság forradalmi igényeit, minthogy felkeltse azokat — vagy pontosabban, hogy biztosítsa azt, hogy a kirobbantott forradalom olyan legyen, mint amilyet az elit akar, és nem olyan forradalom, mint amit a parasztság a saját szakállára harcolna végig.

Végül pedig világos, hogy a falusiak forradalomról alkotott nézetét minden szülőkörösége, lokalizmusa ellenére bele kell foglalni a forradalmi tervbe, ha ez a terv egyáltalán a falusi tömegbázisra kíván szert tenni. Csakis a parasztság életproblémáiból fakadó követelésekből és szükségletekből kiindulva keletkezhet olyan szenvedélyes elkötelezettség, amelyet megkövetel minden nagyarányú forradalom. Morelos földművesei nem kockáztattak volna mindent Carranza mérsékelt programjáért vagy Villa észak-mexi-

kői ültetvényi munkásainak követelése miatt. Hosszú ideig elhúzódó és szívós harcuk a helyi célkitűzéseket szolgálta. Mint arra Womack rámutat: „Ebben a rendíthetetlen provincializmusban rejtett a mozgalom ereje és gyengéje.”³⁰ Ez ugyanúgy áll a korai munkásosztályra, mint a parasztságra. Thompson élénk színekkel írta le, hogy a kézművesfalvakban a 19. századi angol munkásosztály mozgalma onnan kapta koherenciáját és életerejét, hogy „... az egész közösség ugyanazoknak a foglalkozási és társadalmi feszültségeknek a hatása alatt volt.”³¹ Csak a közösségi vélemény *szankciója* garantálta a mozgalom fennmaradását és harcosságát. S jóllehet a helyi érzelmek és értekek követése könnyen előidézheti, sőt: kihívhatja a „forradalom a forradalomban” feszültségeit, az alternatív kockázat – az elszigetelt, bár elvileg következetes radikális értelmiség puccsizmusra vagy meddő vitára kényszerülése – sokkal súlyosabbnak tűnik.

2. Szeparatizmus és zárt gazdaság

Bármit képzeljen is magáról a forradalmi elit, majdnem mindig elválaszthatatlanul kötődik a nemzeti államhoz, mint politikai egységhez, a kormányzás nemzeti struktúrájához és a gazdaság nemzeti keretben történő fejlesztéséhez.³² Így útja könnyen elválhat a forradalmon belüli forradalomtól, amely mindenekelőtt a helyi közösség integritása, a helyi szokásoknak megfelelő vezetés és a zárt helyi gazdaság mellett száll síkra.

Kezdetben nem minden paraszti mozgalom szeparatista jellegű. Nagy részük, úgy tűnik, inkább a parasztság és az elit kapcsolatának újrendezésére törekszik, s gyakran a *status quo ante* helyzetet kívánja vissza, ami a földbéreket, az adókat, a robotot és a többi kötelezettséget illeti. Ahol azonban ezekkel a mozgalmakkal szembeszállnak, ahol erős a helyi közösségi hagyomány vagy ahol beavatkozás történik a meglehetősen autonóm parasztság életébe, az általunk lokalizmusnak nevezett jelenség a szeparatizmus vagy szecesszió határozottabb formáját öltheti. Ilyen szeparatista tendenciák figyelhetők meg a vietnami Nghe-Tinhben megalakult falusi köztársaságokban, a levellerek ragaszkodásában a helyi létfenntartási jogokhoz és némiképp Saya San falusi követőinek az adók iránti ellenállásában.

A szeparatista felkelés a periferikus parasztság hagyományos ellenállásának talán legáltalánosabb formája, amivel szembeszáll az életébe beavatkozó központosító királlyal vagy nemzeti állammal.³³ Történelmileg az ilyen felkelések jelentkezését gyakran hozták kapcsolatba a nyugat-euró-

pai abszolutista államok kialakulásával, a harmadik világban pedig a gyarmati kormányzás kifejlődésével. Ilyenkor, minthogy hiányzik bármiféle erősebb történelmi vagy jelképes kapcsolódás a politikai központhoz, a helyi közösség természetes reakciója nem a forradalom, hanem inkább egyfajta védekező törekvés az elszakadásra.³⁴ Ha hosszabb történelmi időszakban vesszük szemügyre ezt a modellt, akkor ezeket a szeparatista törekvéseket mindössze annak a paraszti kitérő magatartásnak, engedetlenségnek, képmutatásnak a legaktívabb és legextrémebb formájaként jellemezhetnénk, ami mindig is meghatározta a parasztság viszonyát az átfogóbb hatalmi rendszerekhez (...)

A kivonulás eszméje gyakran felbukkan azokban a vallási felkelésekben, amelyek egy önkormányzatú utópikus közösség megteremtésére törekednek. A táboríták és az anabaptisták Európában, a brazil Antonio de C onselheiro, a Fülöp-szigeteken fellépő sekták, mind kísérletet tettek arra, hogy az állam befolyási területén kívül hozzanak létre új közösségeket. Ezek a közösségek felfoghatók úgy, mint a mobil parasztság elnyomás előli „hegyekbe menekülésének” szervezettebb változatai. A visszavonulás mindkét esetben helyi szecessziós mozgalomhoz vezet. Amíg a más véleményen lévő városi elit, amely a centrum „nagy tradíciójához” kapcsolódik, azért lázad fel, hogy újjászervezze az államot, addig a parasztság a periféria „kis tradíciójához” kapcsolódva legtöbbször azért lázad fel, hogy kitérjen az állam elől vagy lerombolja azt.

Én úgy vélem, hogy ebben az értelemben kellene értelmeznünk a paraszti lázadás anarchista oldalát. Amikor az angol parasztok 1381-ben Wat Tyler vezetésével elégették azokat a földesúri lajstromokat, amelyekre az uraikat megillető kötelezettségek voltak felírva, amikor legyilkolták az adószedőket, a bírákat és hivatalnokokat, ezzel nemcsak az adók iránti ellenérzéseiket élték ki, hanem kinyilvánították a vágyukat aziránt is, hogy leszámoljanak az állami apparátussal.³⁵ Az adólajstromok elégetése a Nghe-Thinh-i és a Saya San vezette felkelések során arra történő kísérlet, hogy megsemmisítsék azt, ami a legjellemzőbb a modern államra – az adólajstromokat. A parasztfelkeléseket általában a helyi politikai és gazdasági autonómia utópista víziója hatja át – vagy, negatívan fogalmazva, egy adók és állam nélküli világ képe...

A parasztok politikai autonómia iránti vágyának gazdasági komponense gyakran a zárt gazdaság követelésének formáját öltötte. Ahol a föld és a munka áruvá vált, mint történelmileg Európában és újabban a harmadik világban, ez magával hozta az egyenlőtlenség új formáit, egy újféle piaci

bizonytalanságot, a kisbirtokosok és a közösségi földek kisajátítását, a falusi proletariátus megnövekedését. A parasztok gyakran reagálnak úgy a kapitalista mezőgazdaságban megtestesülő fenyegető erőkre, hogy a prekapitalista rend visszaállítására törekzenek.

Sehol sem szembetűnőbb ez, mint a francia forradalom idején egyrészt a parasztság, másrészt pedig a forradalmi polgárság és a városi *sans culotte*-ok közötti feszültségben. Amíg a forradalmárok Párizsban és más nagy városokban szembekerültek a városi élelmezés szinte leküzdhetetlen problémájával, a megyei (départements) népmozgalom kísérletet tett arra, hogy a maga gabonakészletét megtartsa és egy zárt gazdaságot hozzon létre – egy sor olyan prekapitalista jellegű megélhetést biztosító joggal együtt, mint a gyűjtögetés és a közös legeltetés joga.³⁶ 1975-re vidéken egy új terrorhullám bontakozott ki, a városi forradalmárok ismét erőszakhoz folyamodtak a piacra szállítást megtagadó helységekkel szemben.³⁷ Ebből a szempontból a parasztság magatartása a piacok prekapitalista jellegű szabályozásának elvében gyökerezett, ahol a helyi fogyasztói szükségletek fontosabbnak minősültek az exportnál.

A paraszti radikalizmus erős antikapitalista hangvétele megfigyelhető mind a nemzeti piactól, mind pedig a pénzgazdálkodástól való elszakadási törekvésekben. A spanyol falusi anarchisták pl. eltekintve a korrupt egyház, a kapzsi földbirtokosok és az állam iránti ellenszenvüktől, a gazdasági autonómia éppen egy ilyen modelljének visszaállításán munkálkodtak. Mint azt Brenan megjegyzi: „A falusi anarchizmus egyszerűen arra törekszik, hogy visszaállítsa azokat a primitív spanyol kommunákat, amelyek a 16–17. századi Spanyolország sok részén fennálltak... Az utóbbi száz évben nem volt olyan parasztfelkelés Andalúziában, amikor a falvak nem alkottak volna kommunákat, nem osztották volna fel a földet, *nem szüntették volna meg a pénzt* és nem nyilvánították volna magukat függetlennek – szabadnak az „idegen” földesurak és rendőrség beavatkozása alól”³⁸

Amit az andalúziai anarchisták a „kommunizmus” alatt értettek, az egyrészt a pénzgazdálkodás megszüntetése volt – ezt tartották felelősnek a falusiak az új igazságtalanságokért –, másrészt pedig a régebbi közösségi létfenntartási biztosítékaiknak a helyreállítása. Amikor az anarchisták 1936-ban fellázdáltak, „megszüntették a pénzt és egy központi cserehivatalt állítottak fel a pueblókban (falvakban), amely minden terméket összegyűjtött és ismét szétosztotta azt a fejadagok szerint..., az anarchisták hatalomra jutása a pueblót nemcsak egy elméletileg zártkörű politikai csoporttá, hanem gazdaságilag is elkülönülő csoporttá tette”.³⁹ A puebló-anarchisták gazda-

sági önellátási törekvése arra figyelmeztet, hogy még az anarchizmusban is megvoltak a feszültségek a városi és a falusi mozgalom között.

Hasonló népi-anarchista elképzelés inspirálta másutt is a parasztokat. Mexikóban a nemzeti munkásszövetség, a CROM, a zárt gazdaság paraszti felfogásához vonzódott. Pedro Martinez, Oscar Lewis paraszt-informátora, aki Zapatával együtt harcolt, így idézte fel küldetésüket: „Eljutunk majd oda, hogy a pénz kimegy a használatból. Ez meghozza majd az igazságot és több igazságtalanság nem történik... A munkások és a parasztok lesznek a legfontosabb emberek. Úgy lesz majd, >Te adod ezt, és én adom azt érte cserébe!< Ezt mondták nekem 1921-ben a CROM-ban. És mi el is hittük ezt.”⁴⁰

Pedro Martinez és más parasztok Morelosban lehetőséget kaptak arra, hogy megvalósítsák ezt az elképzelést, miután a forradalom végeztével visszakapták a falusi közösségi földeket. Egy odalátogató észak-amerikai újságíró 1923-ban úgy találta, hogy a parasztok egyáltalán nem voltak elkeseredve a cukornád-gazdálkodás leromlása miatt. Azt mondták: „Ami az állam számára prosperitás volt, az számunkra nyomor. Mi most azt termesztünk, amit akarunk és saját magunk használatára...”⁴¹

3. Egalitarianizmus

A harmadik világ nagy részén jelen korunkban és Európában nem is olyan régen az osztályok közötti különbség erősen tükröződött (tükröződik) az étel- és élelmiszerfogyasztás milyenségében és minőségében. Olyan szoros ez az összefüggés az osztály és az étrend között, hogy sok társadalomban közvetlenül bizonyítható, melyik osztályhoz tartozik az illető személy, abból: mit eszik.⁴² Ha hozzátesszük ehhez azt a tényt, hogy az éhínség és az ínség problémája talán a legnyomasztóbb egzisztenciális félelem az agrártársadalomban, nem lehet meglepő, hogy az étel- és élelmiszerrel kapcsolatos képzetek az egyenlőségről alkotott paraszti fogalmak középpontjában állnak. Az egyenlőség és az újraelosztás természetesen lényeges része a forradalmi elit által propagált ideológiai elképzelésnek is. De amint látni fogjuk, nem egészen ugyanaz a dolog, amit a radikális elit és amit a parasztok az egyenlőség fogalmán értenek.

A korai Európában a vagyon és a javak elosztásából való egyenlő részesülés témája a tradicionális millenáris gondolkodásba ágyazódott. A parasztfelkelések, mint azt Bloch megjegyzi „... az evangéliumok primitív ega-

litarianizmusának hatását tükrözik, ami már jóval a reformáció előtt nagy hatást gyakorolt az alázatos lelkekre.”⁴³ Pedro Martinez forradalom-elképzelése az egyenlőség hasonló felfogását juttatja kifejezésre – az élelmiszerral, a ruházkodással és munkával kapcsolatban.

„Mindannyiunknak ugyanazt kell ennünk és ugyanúgy kell öltözködnünk... A földbirtokosoktól, akik most gazdagok, el fogják venni a földjeiket és odaadják a szegényeknek megművelésre. A gazdagok is dolgozni fognak, és mindent közösen elraktározunk.”⁴⁴

Aligha meglepő, hogy sok paraszt nemcsak mondja, de komolyan gondolja is, hogy néhány ember túlfogyasztása az oka a tömegek szegénységének. A jó társadalom eszméje itt egy alapjában statikus (jóllehet hullámozó szerencséjű és ezért halandó) létfenntartási gazdaságból nő ki, nem valamilyen új gazdaság produktuma, hanem inkább „a szűkösség igazságos elosztásáé.”⁴⁵

Ennek az egyenlőségről alkotott elképzelésnek a folyamatossága és szívóssága figyelhető meg Kínában, ahol az élelmiszer és a népesedés kapcsolata talán a leginkább közelíti meg Malthus modelljeit. Az 1830-as években Chihli, Honan és Shantung vallásos banditái elsősorban a termést fosztogatták. „Ha egyszer éhség üti fel a fejét, ők, számbeli fölényükre támaszkodva, fényes nappal együtt fosztogatnak, és e portyázásaikat az *élelmiszer egyenlősítésének* nevezik.”⁴⁶ A 19. századi nagy Tajping felkelés szintén hasonló koncepciókat tükrözött. Akárcsak Nghe-Tinhben, a parasztlázadók szabadon fosztogatták a jómódú családokat útjukon és szétszították zsákmányukat a szegényeknek. Az alábbi jelentés a 19. század eleji kvantungi felkelésről a klasszikus modellt idézi fel:

„Néhány gazdag család bőkezűségének köszönhetően kezdetben [önkéntes] hozzájárulások tették lehetővé, hogy élelmet vegyenek a [nincstelenek számára]. De amint az idő múlt, felfedezték az „Oszd meg az éhínséget” elvet; most, valahányszor a rizs drága, szokása lett a szegényeknek, hogy csoportokba verődve és házról-házra rizst koldulnak. Ha kívánságukat nem teljesítik, a rizset gyorsan, erőszakkal szerzik meg... Még a kevésbé tehetőes családok is néha nagy veszteségeket szenvednek”⁴⁷

Az egyenlőség hasonló értelmezése megfigyelhető az 1948 évi, kommunista párt vezette kínai forradalomban is. Midőn a földreform és a „leszámolás” megkezdődött abban a faluban, amelyet William Hinton leírt, a kádereket arra utasították, bár gyakran eredménytelenül, hogy fékezzék meg a szegényparasztságot abban, hogy a forradalmi egyenlőségről alkotott elképzeléseit megvalósítsa.⁴⁸ Mert itt is megindult a kincsvadászat az össze-

hordott gazdagság után. A parasztok megtámadták a gazdagok házait: feltépték a padlódeszkákat és felásták az udvarokat; kopogtatták a falakat. A földesurakat és családjaikat addig vallatták és ütötték (néha meg is gyilkolták őket), amíg azok el nem árulták mindazoknak az értékes dolgoknak a helyét, amiket elrejtettek.⁴⁹ Az egyik ilyen akció a kínai újév első napján zajlott le, ahol a forradalmi tömeg nagy élvezettel látott neki a lakmározásnak a földesúr ünnepi vacsoráján. Ennek a szimbolikus jelentősége talán azokhoz a *repas civiques*-hez hasonlítható, amikről Cobb adott leírást a francia forradalom idején:

„Így elhatároztuk, hogy mindent megeszünk, amit Ching-ho készített az új év megünneplésére — egy egész fazék gombócot faltunk fel disznóhússal, borssal és más fűszerekkel. Még apró tengeri rák is volt ott. Mindannyian azt mondtuk, »A múltban soha sem éltünk át boldog újévi ünnepet, mert ő mindig a földbér és egyéb járandóságok után kérdezősködött és mindent elhurcoltatott a házainkból. Most viszont kedvünkre eszünk! « és mindenki jól lakott és még a hideget sem vette észre”.⁵⁰

A „sérelemek törlesztését” falusi szinten hajtották végre, a falun belüli egyenlőség foglalkoztatta a parasztokat, nem pedig a falvak közötti egyenlőség. Egy helyen például, egy földesúri család két tagját agyonverték a falusiak, amikor kitudódott, hogy azok elrejtették egy rokonuk megtakarított pénzét, amit azután a rokon falujából jött forradalmi tömeg el tudott tüntetni.⁵¹

Akárcsak Nghe-Thinhben, a vagyon újrafelosztása Kínában sem állt meg a gazdag földbirtokos osztálynál. A párt figyelmeztetése ellenére, kifosztották a gazdag parasztokat és a középparasztokra is „borzasztó nyomás nehezedett alulról”, hogy az ő földjeiket és vagyonukat is elkobozzák. A szegényparasztok végső célja láthatóan a tulajdon és a jövedelem teljes egyenlővé tétele volt. Hinton a népi ethoszt ragadja meg, amikor megjegyzi, hogy: „A kommunista párt nélkül a szegényparasztok az utolsó csészéig és evőpálcáig mindent felosztottak volna a falusi házakban és az utolsó fogaskerekekig és tengelyekig a gyárakban”.⁵²

Mint ahogy Hinton a párttal érez együtt, bírálja ezeket a „balos túlzásokat”, mivel ezek elidegenítették a gazdag- és középparasztokat, mivel veszélyeztették a termelést és mivel fenyegették azt a nagy koalíciót, amelyen a párt stratégiája alapult. Eképpen Hinton véleménye egybecseng azzal a bírálattal, amit Mao-Ce-tung adott a földreform mozgalomban elkövetett hibákról: „1. Hogy tévesen sorolnak a földbirtokos vagy gazdagparaszt kategóriába sok olyan dolgozó embert, akik nem, vagy csak kissé vettek részt a

kizsákmányolásban; 2. Az erőszak válogatás nélküli alkalmazása a földesurak és a gazdag parasztcsaládok ellen, minden ingóság elkobzása és a földbirtokosok elrejtett vagyonának felkutatásával való túlzott foglalkozás; 3. Komoly beavatkozás a kereskedelembe és az iparba, részben a földesurak és gazdagparasztnak birtokában levő iparba és kereskedelembe...

Mi támogatjuk a parasztnak a föld egyenlő felosztására irányuló követeléseit... hogy segítsük felkelésre bírni a széles paraszttömegeket, hogy gyorsan megszüntessék a feudális földesúri osztály földtulajdonának a rendszerét, *de nem támogatjuk az abszolút egalitárianizmust*. Bárki, aki az abszolút egalitárianizmust támogatja, annak nincs igaza... Az ilyen gondolkodás reakciós, *visszahúzó*, és szemben áll a haladással. El kell ítélni.”⁵³

Falusi perspektívából nézve azonban ugyanezek a „túlzások” a majdnem utópikus álmok tényleges megvalósítását jelentették. A kisajátított föld, pénz és vagyon értéke hozzávetőleg „ötéves átlagjövedelmet jelentett minden férfi, nő és gyerek számára a közösségben”.⁵⁴ A földnélküliek és szegény földművesek most majdnem megduplázták birtokukat átlagban 0,44 acreről 0,83-ra. „Ez azt jelentette, hogy az éhhalál küszöbéről viszonylagos biztonságba jutottak.”⁵⁵ Noha a párt véleménye szerint a kisajátítások túl messzire mentek s túl gyorsan mentek végbe, nem kétséges, hogy ezek a kisajátítások az igazságosság helyi értelmezésének a valóráváltását jelentették Long Bowban és több ezer más kínai faluban. A felfogások és érdekek ilyen összeütközése miatt a párt az „új” középparasztnak ellenállásával és ellenségeskedésével találja magát szembe, amikor később arra tesz kísérletet, hogy kártérítse azokat, akiknek vagyonát már szétosztották.

4. Millenáris gondolkozás

A fentebb tárgyalt felkelések mindegyikénél a forradalmi elképzelések paraszti recepciójában jelentős szerepet játszottak a millenáris gondolkozás korábbi rétegei.⁵⁶ Saya San követői számára a millenáris felfogás explicit volt, míg a Nghe-Tinh-i felkelőknél olyan népi elképzelést jelentett, ami általában nem talált kedvező visszhangra a forradalmi elit körében. A millenáris gondolkozás természetesen nem az összes parasztfelkelés szervesen hozzátartozó eleme, de ha feltűnik, átszínezi a mozgalom jellegét. Itt nincs hely arra, hogy megvitassuk azokat a körülményeket, amelyek között a millenáris témák erőteljesen előtérbe kerülhetnek. Elegendő azt mondani, hogy amikor kívülálló erők vagy természeti katasztrófák sújtják a parasztságot és

aláássák azokat a normális kategóriákat, amelyekkel az emberek általában értelmezik mindennapi létüket, a millenáris megoldások különösen meggyőzőnek tűnnek. Az éhínségek, a pestis, a háborúk és az idegen hódítás gyakran töltött be ilyen funkciót a történelem folyamán.

A parasztság millenáris tendenciáit általában anakronisztikus csökevényként tartották számon, amely vagy akadálya a szekuláris forradalmi hitnek, vagy a modern totalitarizmus előfutára.⁵⁷ Másrészt azonban, mint arra Hobsbawm rámutat, a millenáris mozgalmak könnyebben adaptálhatók a modern forradalomhoz, mint a tiltakozás egyéb formái, pl. a banditizmus. Az előbbi eleve alapvetően elutasítja a fennálló rendszert, felvázol egy eljövendő utópiát, és csak egy „szekularizált történelem felfogásra”, valamint egy gyakorlati programra vár, hogy megragadja a hatalmat.⁵⁸ Nem szabad azonban azt képzelnünk, hogy a millenáris mozgalmak teljesen zavarban vannak, ha sor kerül a hatalom megragadására. Lehet, hogy a Thomas Münzer vezette német parasztok vagy a Tajpingok Kínában számítottak a természetfeletti segítségre, de mindegyik mozgalom ugyanakkor imponáló hadsereget és katonai stratégiát fejlesztett ki erőforrásainak határain belül.

Sőt: kétséges, hogy bármely parasztbázisú forradalmi mozgalom mozgósítani tudta volna a vidéket, ha nem vette volna igénybe a történelmi gyökerekkel rendelkező utópikus gondolkodás szimbolikus erejét. Ezek az utópista álmok a paraszti kizsákmányolás szimbolikus tagadásának és meghaladásának klasszikus formái. A különböző nagy hagyományos vallások megváltáshitét a parasztság magáévá teszi, egy osztály szolgálatába állítja az igazság eljövendő korszakának mobilizáló mítoszában.⁵⁹ Amikor az, ami modern forradalmi ideológiának számít, eljut a parasztsághoz, akkor beleintegrálódik ezekbe a létező hiedelmekbe és értékekbe. Így a Nghe-Tinh-i parasztság a kommunizmust úgy értelmezte, mint egy igazságos és autonóm falusi társadalom újramegalakítását. Hasonlóképpen, az andalúziai parasztok az anarchizmuson a pueblonak az államtól és a földesúrtól való felszabadulását értették. Hasonlóképpen értelmezték úgy a nacionalizmust Saya San követői, mint az igazságos burmai király eljövételét és az adók eltörlését.

A paraszti radikalizmus utópikus témái tovább élnek, új vezetőkhöz és az új mozgalmakhoz kapcsolódnak. Jól példázta ezt az orosz paraszt hite a „jó cárban” vagy a „megmentő cárban”. Mint hit, ez se nem több, se nem kevesebb, mint maga a társadalmi igazságosság paraszti víziója. A földrajzi helytől és időtől függően természetesen változhatott az elképzelt utópia, hogy megfelelően a parasztság által átélt aktuális elnyomás teremtette helyzetnek. De az orosz parasztok bármely banditában vagy prófétában, aki igé-

retet tett a felszabadításukra, a „jó cárt” látták és lelkesen követték őt. A modern Kínában is világos, hogy Mao Ce-tung és más forradalmi vezetők alkalmazkodtak a népi mítoszok egész sorához, amelyek az elnyomásnak véget vető igazságos király eljövetelét hirdették.⁶⁰ Az ilyen felszabadító, utópikus hiedelmek vitalitása a parasztság körében megfigyelhető Pedro Martinez szavaiban is, aki noha látja, hogy az 1911-es forradalom nem hozta meg az igazságosságot Mexicóban, továbbra is reménykedik.

„Én azt hiszem, hogy mindazok a forradalmak, amelyeket mi a földön látunk, eleve fentről megtervezve érkeznek hozzánk. *A következő forradalom* már meg van írva... Zapata óta sokan próbálkoztak, de semmi sem történik. Minden összedőlt, mert az Isten még nem adta meg az ígét. Majd egyszer csak hirtelen kitör Mexicóban a szegények forradalma a gazdagok ellen. Nem most, azt nem hiszem, de *egyszer el fog jönni*. Nem tudom azt sem megmondani, ki lesz a vezetője, de majd egyszer eljön *Valaki*.”⁶¹

Néhány radikális megfigyelő számára a paraszti tradíció utópikus rétegei csak eszközt jelentenek a „haladóbb” forradalmi hitek kialakulásához vagy olyan „szükségyszerű” társadalmi jelképet, ami kell a forradalmi elkötelezettség létrejöttéhez.⁶² Hobsbawm azt sugallja, hogy a leninista párt a maga felsőbbrendű elképzeléseivel képes lehet ezeket a hiedelmeket jó célra manipulálni:

„A millenarizmus valójában nem csupán az archaikus múlt megkapó továbbélése, több ennél, rendkívül hasznos jelenség, amelyet a *modern* társadalmi és politikai mozgalmak *eredményesen használhatnak fel* saját befolyásuk növelésére és terjesztésére, arra, hogy az ebben hívő emberek széles tömegeiben saját tanításuk magvait hintsék el.”⁶³

A millenárisus gondolkozás azonban jóval több, mint egy olyan ideológiai rés, amelyen keresztül a forradalmi értelmiség behatolhat a parasztság gondolkodásába. Addig, ameddig a parasztság kívül marad a városi körzetek szimbolikus hegemoniáján, a millenarizmus a vidék normarendszerének tartós vonása marad. Mint azt Victor Turner és mások kimutatták, parasztság körében a millenarizmus beleágyazódik a profanáló ritusokba, a szimbolikus megfordításokba, az „átmeneti ritusokba”, a mítoszokba és a népi vallásba.⁶⁴ Mint konkrét emberi szükségletek és értékek kifejeződése, nem annyira „alsóbbrendű” ideológia, mint inkább az igazságosságnak és a helyesnek tartott dolgoknak egy alternatív eszméje. Azok a forradalmárok, akik nem veszik elég komolyan, könnyen ráfizetnek. Mint Pedro Martinez sugallja, ezek a törekvések túléltek a forradalom győzelmét és továbbra is olyan normaként

szolgálnak, amely alkalmas az új rendszer megítélésére is. Ugyanazok a paraszti hiedelmek, amelyek Maot az igazságos császár hagyományához asszimilálják és politikáját pedig az igazságosság utópikus elképzeléséhez, nemcsak legitimálják az új rendszert; ugyanilyen könnyen felhasználhatók arra is, ha a körülmények megkövetelik, hogy elvitassák tőle a legitimitást, ha nem tudta beváltani azt a forradalmi ígéretet, amit megtestesíteni látszott.

V. Véggövetkeztetések

Az a vizsgálódás, amelyet – Regis Debray elnézését kérve – a „forradalom a forradalomban” címszóval láttam el, segíthet nekünk abban, hogy a parasztfelkelés folyamatát egy új, és remélhetőleg realiztikusabb perspektívába helyezzük el. Ez mindenekelőtt azt foglalja magába, hogy a paraszti radikalizmus történeti evolúciója *inkább kiegészítésekkel, mint behelyettesítésekkel előrehaladó folyamat*. Ez azt jelenti, hogy az olyan modern fogalmak, mint a nacionalizmus és kommunizmus, amelyeket a forradalmi elit kialakulása során magáévá tett, nem szorítják ki a felkelés régebbi formáit, vagy azokat az értékeket, amelyeket megtestesítenek, hanem inkább az előbbieket egy új vezető réteggel és doktrínával egészítik ki a forradalom tetőpontján. A kölcsönhatás foka helyről helyre, időről időre váltakozó, de feltételezhető, ahogyan az alsóbb társadalmi osztályok felé haladunk vidéken, hogy megtaláljuk az olyan hiedelmek, értékek és érdekek kifejeződését, amelyek tükrözik azt, hogy a parasztság egy régi, elkülönült prekapitalista osztály. A forradalmi elemek sajátos ötvözete itt is az antropológusok által már feltárt ritusok sajátos összetettségére emlékeztet.

„Míg a nagy tradíció egyes elemei a helyi ünnepek részeivé váltak, úgy tűnik, hogy azok nem léptek a kis tradíció szokásainak a helyébe. Ehelyett arra látunk bizonyítékot, hogy a formák összetételét és átalakulását nem követi az így felhalmozott és átalakult elemek nemzeti szintre emelkedése, minden a helyi struktúrába illeszkedik, anélkül, hogy szembetűnően kiszorítaná a korábbi elemeket.”⁶⁵

Tehát legalább két forradalommal van dolgunk, amelyek egyidejűleg jelennek meg az integráció kisebb-nagyobb fokát mutatva. Mindkét leendő forradalom a társadalmi helyzet produktuma, és ezért kezdeményezőik – egyik oldalon a forradalmi intelligencia, a másikon pedig a parasztság – konkrét érdekeit tükrözi. Itt nyilvánvalóan nagyon leegyszerűsíttem a dolgot, amennyiben különbséget tehetünk az alsóbb osztályok kisebb rétegei,

csoportjai (pl. kisbirtokosok, bérlők, bér munkások, kistermelők—magáncélokra termelők, piacra-termelők) között, amelyek mindegyike eltérő képzeteket alakít ki a forradalmi érdekeltségekről. Így a francia forradalom „népi” változata régióról régióra, rétegről rétegre különbözik. És az a „forradalom a forradalomban”, amelyet itt egységes egészként vizsgáltunk, változik aszerint, hogy a 17. századi Angliával, a 18. századi Franciaországgal vagy a 20. századi Mexikóval foglalkozunk. E kritikai megszorítások ellenére, számos olyan jellegzetesség, ami itt szóba került, figyelemre méltóan tartós, mivel a prekapitalista és a korai kapitalista parasztság alapvető sajátosságaira alapozódik.

Evvel nem azt akarom mondani, hogy a két forradalom közötti viszonyoknak egyértelműen a konfliktus a fő jellemzője. Ellenkezőleg. Számos közös céljuk van, amelyeken *de facto* koalíciójuk alapul, – pl. szembenállás az uralkodó ellittel, a gyarmati függés gyűlölete, a föld és a vagyon újrafelosztásának követelése. Ezen a közös területen kívül azonban eltérhetnek az érdekek. Ez az eltérés lehet pusztán külön-érdek. Így a forradalmi elit számára pillanatnyi cél lehet az idegen (külföldi) cégek államosítása, és az erős állam létrehozása, amíg a parasztság számára pillanatnyi cél a földreform, a megélhetés és a helyi igazságszolgáltatás. Ebben az esetben a koalíció számára nyugodt működési lehetőség adódik, mivel a két forradalmi szektor célkitűzései nem kerülnek szükségszerűleg ellentétbe egymással. Egy másik szinten viszont fennállhat a konfliktus lehetősége, mivel a forradalmi értelmiség kollektivizált mezőgazdaságért, a parasztság pedig a maga kis birtokaiért szállhat síkra: a párt-elit egy központosított politikai rendszert szeretne, míg a parasztság ragaszkodik a helyi autonómiához; az elit megkövetelheti az adózást és a vidék iparosítását, a parasztság viszont egy adók nélküli zárt gazdaság mellett foglalt állást. Létezik tehát a közös érdekek szintje, az eltérő, de egymással nem ellentétes érdekek szintje, és végül az ütköző érdekek szintje. Az utóbbi nem feltétlenül veszélyezteti a forradalmi koalíciót, de kifejezésre jut majd a forradalmi folyamatban, mind pedig a forradalom utáni politikai életben.

Amennyiben elfogadjuk azt, hogy ezek a különbségek eltérő és reális érdekek természetes következményei, valamint úgy tekintjük őket, mint a forradalmi gyakorlat szükségszerű velejáróját, akkor kénytelenek vagyunk elfordulni a forradalom túlságosan is bevett definíciójától. Ez a meghatározás implicite vagy explicite magában foglalja azt, hogy a forradalmi párt célja: úgy irányítani, úgy szocializálni a parasztságot (vagy a proletariátust), hogy a maradiságtól, a kispolgári és kalandor (vö. *A baloldaliság a kommu-*

nizmus gyermekbetegsége) tendenciáktól, a forradalom „igazi”, „haladó” tendenciái felé forduljon. Így például Hobsbawm azt tartja üdvösnek, ha a felkelés primitívebb értékeit és formáit a párt által hirdetett modern szekuláris nézetek váltják fel. Migdal pedig olyan forradalom-modellt dolgoz ki, amely szerint a parasztoknak el kell jutni az individuális és helyi érdekektől a pártcélokkal történő azonosulásig.⁶⁶ Ha igaz is, hogy néhány forradalmi párt bizonyos fokig képes e szakadék áthidalására, közvetítő tevékenysége azonban nem jelenti a szakadék kiküszöbölését. A szakadék megmarad majdnem minden esetben, mint a forradalom permanens strukturális jellemvonása. A kis tradícióra támaszkodó politika vidéken sohasem fog megfelelni a párt elvárásainak; ez továbbra is spontánabban és ösztönösebben alakul, mint azt az összetartást kívánó párt elvárná; továbbá tükrözni fogja a tartós helyi érdekeket, amelyek a parasztságnak a társadalmi struktúrában elfoglalt helyéből fakadnak. Ebben a szövegösszefüggésben figyelemre méltó E.P. Thomposnnak az 1797. évi angol flottalázadásról írott elemzése:

„Értelmetlen dolog azt bizonyítani, hogy a tengerészek mozgalma, azért, mert a többség nem rendelkezett világos politikai elképzelésekkel, nem forradalom, hanem pusztán a tengerészek ellátásával és fizetésével kapcsolatos helyi jellegű ügy volt. Ez a népi forradalmi válságok természetének félreismerése lenne, mivel ezek éppen a többség panaszainak és egy öntudatos kisebbség által kifejezésre juttatott törekvéseknek az összefonódásából fakadnak”.⁶⁷

Barrington Moore, a nagy forradalmakról szóló tanulmányában, még élesebben fogalmaz:

„Az értelmiség, mint olyan, keveset tehet politikailag az elégedetlenkedők egy nagyobb súlyú csoportjához való csatlakozás nélkül. A mindig újat kereső lelkű elégedetlen értelmiség azért tudott politikai jelentőségénél nagyobb arányú figyelmet keltetni, mert egyrészt kutató-kereső tevékenységének nyomai írott formában fennmaradtak, másrészt pedig a történelmet írók maguk is értelmiségiek. És különösen meglepetésszerű trükk tagadni azt, hogy a forradalom paraszti elégedetlenségből fakad. Pusztán azért mert vezetőik diplomások, értelmiségiek.”⁶⁸

Ez a nézőpont azt sugallja, hogy a legtöbb parasztforradalom helyes és történelmileg pontosabb leírásában a paraszti sérelmek és törekvések, valamint a forradalmi párt tevékenységének a *kapcsolódásaira* kell koncentrálni. Ez a kapcsolat nem szükségszerűen jelenti valamennyi forradalmi erő vagy ideológiai érték integrációját. Valójában ez inkább a bármely parasztforradalomban állandóan jelenlévő divergens és egymással ütköző erők

egyensúlyállapotát jelenti. A pártpropaganda és a leninista célok jegyében a forradalmi párt – korlátozott értelemben – forradalmat „csinálhat” ugyan, de nem a saját tetszése szerint.

Azon túlmenően, hogy a forradalmi kapcsolatok e felfogása minden más módszernél eredményesebben alkalmazható a leírásban, normatív szempontból is dicsekedhet érdemekkel. Több, mint gondatlan arrogancia az a feltételezés, hogy csak a párt testesíti meg az „igazi történelmi tudatot” és az igazságról és a rendről a parasztság körében elterjedt nézetek a „röghözkötött” vagy „hamis” tudat példái. Az a forradalmi pártról alkotott koncepció, amely szerint kizárólag a párt ismeri a valóságot, nemcsak kioltja a forradalmi demokrácia igényét, hanem azt a valóságos lehetőséget sem ismeri fel, hogy a tömegek tudata nemcsak alsóbbrendű lehet, hanem egyszerűen különböző is.⁶⁹ Annak a felismerése, hogy a forradalmi parasztság értékei különböznek a pártétól, sokkal inkább alapot adhatnak az együttműködésre és a tanulásra, mint az egyirányú „tudatformálás”.⁷⁰ Erre gondolt Mao Ce-tung az 1927-es Hunan-féle felkelésről írott beszámolójában, amely nem a párt kezdeményezésére robbant ki és amely természetesen a maga útján járt. Azt kellett eldönteni, mint ahogy Mao írta:

„Élűkre álljunk és vezessük őket? Vagy kövessük és kritizáljuk őket? Vagy mint ellenfelekkel szállunk velük szembe?”⁷¹

A hatékony együttműködés, munkakapcsolat legalább annyira megköveteli a párttól, hogy a paraszti akciókban eleve meglévő követelésekhez alkalmazkodjék, mint azt, hogy elfogadtassa a parasztsággal saját értékeit. Mert nincs olyan paraszti tiltakozás, amely nem foglal magában politikai programot. Még az 1358. évi Jacques Bonhomme vezette „jacquerie” sem volt egészében véve olyan fejetlen tombolás, mint amit a „jacquerie” kifejezés és más, az elit által a parasztfelkelésekre alkalmazott megjelölések (mint pl. „zürzavar”, „csöcselék”, „lázaság”) sugallnak. Olyan konkrét sérelmeken alapult, amelyek az adózásra vonatkoztak, másrészt pedig arra, hogy a nemesség nem látta el védelmi kötelezettségét.⁷² Hasonlóképpen, azok az erőszakos tömegek, amelyek a 18. századi Angliában a piaci lázadásokat megszervezték, gazdasági program alapján cselekedtek, s magukat az „ár megszabói”-nak tekintették, egy esetben pedig „Szabályozók”-nak nevezték magukat.⁷³

Korántsem akarom a parasztság politikai tudatának az igazságosság *privilegizált* státusát tulajdonítani. A parasztfelkeléseknek természetesen velejárói az olyan emberi gyengeségek is, mint az opportunizmus, a perszonalizmus és az etnikai előítélet. Ugyanakkor a párt „tudatá”-nak sincs alapja

arra, hogy jogot formáljon a felsőbbrendű igazságstátusra az értékek vagy akár a stratégia szintjén. Figyelemre méltó, hogy milyen gyakran hozott létre forradalmi helyzetet a parasztok vagy munkások „elhamarkodott” akciója a maga korlátozott elképzeléseivel és céljaival, sokkal inkább, mint a párt stratégiája. A falusi és *sans-culotte* felkelések nélkül elképzelhetetlen lett volna, hogy a forradalmi elit megragadja a hatalmat Párizsban. Hogy a bolsevikok, bármilyen gyengék voltak is, „az utcán” találták a forradalmat, ez nagyrészt azért volt, mert a munkások és parasztok (azaz gyárban és földön dolgozók) spontán akciója juttatta oda. Annak ellenére, vagy talán éppen azért, mert a parasztság egy szűkebb területen belül működik, akcióinak lehet és *volt is* forradalmi következménye. Csak egy elhúzódozó forradalmi háború idején elfogadható a pártnak az az állítása, hogy az ő stratégiai elképzelése a magasabb rendű. És még akkor is könnyen lehet, hogy ezt a háborút mégis eredményesebben folytatják a nagy autonómiájú helyi egységek. Ami azt az érvet illeti, hogy a párt lenne a forradalom szülőatyja, ez leginkább a forradalmi állam *konzolidációjára* áll, miután már a párt a hatalmat a kezébe ragadta. Jóllehet a helyi bázisú népi felkelések képesek voltak forradalmi helyzetet teremteni, de sohasem tudtak egy forradalmi államot megszilárdítani a nem-parashti elit vezetése és segítsége nélkül. Ez viszont már ahhoz a kérdéshez vezet el bennünket, hogy hogyan oszlik meg a forradalom után a hatalom és a kezdeményezés.

Ha érvelni szeretnénk a parasztforradalom két szektora közötti együttműködés érdekében, ki lehetne emelni az olyan forradalmi folyamat bizonyos előnyeit, ahol a párt, kezdetben legalábbis nagyon gyenge. Ha a kínai és vietnami forradalmi elit különösen szem előtt tartotta a paraszti követeléseket, ez nem kis mértékben annak a ténynek tulajdonítható, hogy mindkét párt pusztá fennmaradása egy bizonyos ideig attól a paraszti lelkesedéstől függöt, amelyet ki tudott váltani. A tanulságok levonása, mint sok más dolog követi a hatalmat és mindkét pártnak tanulnia kellett falusi bázisától ha nem akart megsemmisülni. Így az az út, amelyen a forradalom létrejön – leninista módon a központban vagy a periférián lezajló paraszti tömegmozgalommal – hatással lesz a forradalom utáni rend jellegére. Az alkalmazkodás vagy a partneri kapcsolat a forradalmi folyamatban olyan forradalom utáni rendszernek fog kedvezni, amely legalább annyit tanul a bázisától, mint amennyit maga átad neki. A párt vezető szerepet játszik vagy elszigetelődése a forradalmi folyamatban olyan forradalom utáni rendszerhez vezet, ahol a párt mindenkire rákényszeríti a saját akarátát. Ugyanúgy, ahogy rokonszenvesebb egy olyan kulturális rendszer, amelyben a „kis tra-

díció” ugyanúgy felszívárog, mint ahogy a „nagy tradíció” leszívárog, megfelelőbb lehet egy olyan forradalmi folyamat, amelyben a paraszti értékek is áthatják az elit elképzelését, mint egy olyan, amelyben mindig az elité az utolsó szó. A marxista felfogás fogalmait illetően a forradalmi gyakorlatnak ez a képzete azt implikálja, hogy Rosa Luxemburg és Trockij nézete ellentétes Lenin nézetével, továbbá hogy a parasztságra ugyanúgy alkalmazandó mint a proletáriátusra:

„(Luxemburg és Trockij) hűen a forradalmi proletariátus hipotéziséhez, annak kiindulási pontjául a szubjektum és objektum azonosságának dialektikus gondolatát és az autentikus, nem integrált tudatú proletariátus spontán (jellegű) tendenciáját értelmezve olyan demokratikus párt érdekében léptek fel, amelynek alapja a proletárbázis, még ha annak forradalmi tudata kevésbé fejlett volt is, mint a vezető kádereké. Ez az a bázis, amelynek ellenőriznie kellene a hivatásos forradalmárokból álló pártgépezetet, akik több tapasztalattal és teljesebb politikai műveltséggel rendelkeztek, de akiknek mindig szembe kell nézniük azzal a veszéllyel, hogy bürokratákká válnak, s inkább saját érdekeiket képviselik, mint a munkásosztályét...”⁷⁴

Érdemes emlékezetbe idézni, hogy egyéb vívmányaik mellett a sikeres forradalmak majdnem mindig egy sokkal nagyobb és sokkal hegemónikusabb helyzetben lévő államapparátushoz vezetnek, mint amit megdöntöttek. Ebben az összefüggésben, a paraszti lokalizmus egalitarianizmus és autonómia elképzeléseinek a vitalitása humanizáló erőt képviselhet, sőt még a szkepticizmus, kibúvás és becsapás ősi paraszti fegyverei is kitűnő védekezésnek bizonyulnak a mindent a saját képére átalakítani kívánó állammal szemben. Legalábbis a harmadik világban a parasztok a fő támaszai és feltehetőleg a fő haszonélvezői is a forradalomnak. Az új rendszer sikere vagy kudarca attól függ, hogy ennek a hatalmas osztálynak a szükségletei és értékei közvetlenül beleágyazódnak-e a forradalmi folyamatba. Ha viszont ez nem sikerül, jó okunk van arra, hogy helyeseljünk, ha a paraszti ellenállás és „primitív felkelés” ugyanúgy megsemmisítheti a forradalmárokat, mint a reakciókat.

Jegyzetek

1. Ebben a vonatkozásban a következő néhány mű volt rám a leginkább hatással: R.C. Cobb, *The police and the People*. London 1972.; Robert Mandrou, *De la Culture populaire aux 17^e et 18^e siècle*. Paris 1964. és Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*. New York 1972.

2. John Dunn, *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*, Cambridge 1972. 4.
3. George Orwell, *The Road to Wigan Pier* (New York: Harcourt Brace, 1937.)
4. uo. 176–177.
5. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (London: Chatto and Windus, 1959.), 225.
6. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York 1965. 15.
7. Marc Bloch, *French Rural History: An Essay on its Basic Characteristics*. Berkeley 1970. 169.
8. James C. Scott, „Protest and profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition”, *Theory and Society* 1977. 1–38, 211–249.
9. Christine Pelzer White, „The Peasants and the Party in the Vietnamese Revolution”, in: Don Miller (szerk.), *Peasants and Politics: Grass Roots Reactions to Change in Asia*, Melbourne 481.
10. A kínai eset másik fő tényezője Mao hajlandósága, hogy eltérje azt, amit az ortodoxabb leninisták a pártban anarchista eretnekségnek tartottak. Lásd Edward Friedman, „Backwardness and revolution in China”, in: Friedman és Scott, *The Promise of Peasant Revolution*, New York 1980.
11. Mark Selden, *The Yenan Way in Revolutionary China*, Cambridge 1971.
12. F. M. L. Thompson, *English Landed Society in the Nineteenth Century*. London 1963. 18–20.
13. G. William Skinner, *Marketing and Social Structure in Rural China*, Monograph of the Association of Asian Studies, Tucson 1975.
14. Marc Bloch, i. m. 319–234.
15. Pierre Gourou, *The peasants of the Tonkin Delta*, New Haven 1955. 612.
16. Hugh Thomas, „Anarchist Agrarian Collectives in Spanish Civil War”, in: Raymond Carr (szerk.), *The Republic and the Civil War in Spain*, New York 1971. 239–255.
17. R. C. Cobb, *The Police and the People: French Popular Protest, 1789–1829*. London 1972. 180.
18. John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution*, New York 1969. 224–225.
19. Erről a témáról lásd még Paul Friedrich, *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Prentice Hall 1970. 110. és Robert Mandrou „Les soulèvements populaires et la société française du XVII^e siècle”, in: Isser Woloch (szerk.) *The Peasantry in the Old Regime*. New York 1970.
20. Cobb, i. m. 130.
21. F. G. Bailey, *Politics and Social Change: Orissa in 1959*. Berkeley 1963. 233–234.
22. Joel Migdal, *Peasants, Politics and Revolution*. Princeton 1974. 210.
23. Justus van der Kroef, „Peasant and Land Reform in Indonesian Communism”, *Journal of Southeast Asian History*, 4.1, 49.
24. Womack, i. m. 87.
25. Benedict J. Kerkvliet, *The Huk Revolution*. Berkeley 1977. 227.
26. Sidney G. Tarrow, *Peasant Communism in Southern Italy*, New Haven 1967.
27. Uo. 240.
28. Rex Mortimer, „Class, Social Cleavage, and Indonesian Communism”, *Indonesia* 8 (1969. október), 6. Lásd még Robert Jay, *Religion and Politics in Rural Java*. New Haven 1963. és Donald Hindley, *The Communist Party of Indonesia 1951–1963*. Berkeley 1966.

29. Rex Mortimer, „Class, Social Cleavage and Indonesian Communism” *Indonesia* 8 (1968. október), 1–27.
30. Womack, i. m. 228.
31. Thompson, i. m. 21.
32. Kivétel természetesen a nemzetek „alatti” etnikai internacionalizmus és az anarchizmus.
33. Roland Mousnier, *Peasant Uprisings in Seventeenth Century France, Russia and China*, New York 1970. 348.
34. Edwards Shils, „Center and Periphery”, in: *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polányi on his Seventieth Birthday, 11. March 1961*. Glencoe, The Free Press, 1961.
35. R. H. Hilton és H. Fagan, *The English Rising of 1381*. London 1950.
36. Lásd pl. Bloch, i. m. 224. és Alan Davies, „*The Origins of the French Peasant Revolution*”, iii. Woloch (szerk.), i. m.
37. Cobb, i. m. 252. Cobb azt is kimutatja, hogy a parasztság milyen régi történelmi emlékezettel rendelkezik az ilyen kisajátításokról. Ezt írja: „Amikor 1944 augusztusában az FFI azzal a megbízással jött Párizsból Bessinbe, hogy vaját és tejtermékeket rekviráljon, a helyi parasztok azonnal a második (II.) év embereiről kezdtek beszélni. 229.
38. Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*. New York 1943. 195–196.
39. Julian Pitt-Rivers, *The people of the Sierra*, Chicago 1961. 18.
40. Oscar Lewis, *Pedro Martinez: A Mexican Peasant and His Family*, New York 1964. 128.
41. Womack, i. m. 373–374.
42. Néhány országban, mondjuk Indiában a kitűnő minőségű fehérjék fogyasztásában osztályok közötti egyenlőtlenség talán lehetővé teszi azt, hogy a vörös vérsjtek számát osztálymutatóként használjuk.
43. Bloch, i. m. 169.
44. Lewis, i. m. 128.
45. E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York 1965.
46. Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle 1960. 447. kiemelés tőlem.
47. Uo. 445.
48. William Hinton, *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village* New York 1966
49. Uo. 135–137.
50. Uo. 138.
51. Uo. 203–204.
52. Uo. 605.
53. Uo. 486–487.
54. Uo. 146.
55. Uo. 155.
56. Michael Barkin, *Disaster and the Millenium*. New Haven 1974. passim.
57. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*. London 1957. passim.
58. Hobsbawm, i. m. 57–59.
59. Scott, 1977. i. m. II. rész.

60. Ezekkel kapcsolatos elemzést lásd Edward Friedman, „Backwardness and Revolution in China”, In: Friedman és Scott, i. m. (megjelenés alatt). Benedict Anderson az Indonéz Kommunista Pártról elemzésében kimutatja, hogy a párt ideológiája éppúgy, mint vezetői millenáris jelentőséggel ruházhatók fel. A PKI ideológiáját annak párhívei közül sokan úgy tekintették, mint valami titkos kulcsot a „hatalomhoz”, hasonló módon, mint ahogy az iszlám testvériség a titkos misztériumokba történő beavatás iránti hitet táplálta. A párt fegyelme, titoktartása és nevelési hierarchiája csak fokozta ezt a benyomást. Lásd Anderson „The idea of Power in Javanese Culture. in: Claire Holt (szerk.); *Culture and Politics in Indonesia* Ithaca 1972. 216.
61. Lewis, i. m. 457. kiemelés tőlem.
62. Hobsbawm, 1965. i. m. 6, 60.
63. Uo. 106. kiemelés tőlem.
64. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure*. Chicago 1969. passim, és Scott, i. m.
65. Hilton körülbelül ugyanezt mutatja ki a középkori parasztmozgalmakról: attól, hogy azok regionális jellegűvé szélesednek, nem vesztik el helyi és partikuláris jellegüket, hanem csupán az *érdekek új rétegeit csatolják a közvetlenebbekhez*, i. m. 64.
66. Lásd még ezzel kapcsolatban Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order*. New York 1971. és Lukács György, *Történelem és osztálytudat*, Budapest, 1972. Gramsci érdekesebb és komplexebb eset ebből a szempontból, többféle interpretációt enged meg.
67. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*. New York 1966. 168.
68. Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston 1967.
69. A „conscious” (öntudatos) szó itt nekem szerencsétlennek tűnik, amennyiben különböző öntudatokról van szó, nem pedig az öntudat meglétéről vagy hiányáról.
70. Peter Berger, akinek a könyvével én egyébként mélységesen nem értek egyet, ezt az érvelést a hamis tudat fogalmával és az „öntudatra ébresztés” elitista tervével szemben fejti ki. *Pyramids of Sacrifice*. New York 1974. 3–4.
71. Hinton, i. m. 517.
72. Rodney Hilton, *Bond Men Made Free*. London 1973. 131.
73. E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*” *Past and Present*, No. 50. 1971. 108–110.
74. Lucien Goldmann, „Reflections on History and Class Consciousness”, In: István Mészáros (szerk.); *Aspects of History and Class Consciousness*,” London 1971. 69–70.