

Szabó Á. Töhötöm

„Adós, fizess!” Kettős mozgás, közösség és piac: a moralitás és a gazdaság kapcsolata a pénz és a hitelezés fényében

Előhang...

I.

Egy¹ jómódú roma nő² házában ülünk egy szeptemberi napon, valamikor a 2010-es évek első felében. A hölgy – aki a roma közösség egyik kulcsszereplője – több bolt tulajdonosa, pontosabban a családi hálózatban, fiával, lányával több boltot is működtetnek a faluban, helyi és környékbeli eseményeken kürtöskalácsot sütnek. Az asszony azonban nem csak kereskedő, hanem „hitelintézményként” funkcionál, sőt helyi politikusként is szerepet vállal a közösség életében. A szegény³ romák közül többen említették, hogy a faluban működik a fizetrendszer. Ezt a társadalomtudományok informális hitelnek (Chelcea 2002) nevezik:

1 A tanulmány ötletét egy három évvel ezelőtt a *Régió* című folyóiratban megjelent cikk adta, amellyel egy fordításokat közlő blokkot vezettem be (lásd Szabó 2015: 106–121). A szövegben bemutatott témáról sokat beszélgettünk a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Intézetének mester szakos hallgatóival a *Stratégia és mentalitás a gazdasági életben* című kurzus keretében – ezek a beszélgetések természetesen hatottak a szerzőre. Külön köszönet a hallgatók írta, kurzushoz kapcsolódó vizsgadolgozatokban felvetett ötletekért, amelyek forrásait az adott helyen a tanulmány pontosan jelöli. Az írás ugyanakkor háttérként két erdélyi településen folytatott kutatás eredményeit is hasznosítja. Az egyik falut romák és magyarok, a másikat romák, magyarok és románok lakják, és mindkettőben jellemző az informális hitel és az uszorára emlékeztető pénzügyi tevékenységek jelenléte. Ugyanakkor fontosnak tartom megjegyezni, hogy jelen szöveg nem a két településen tapasztaltak elemzése, tehát nem esettanulmány, és a terepmunkából beemelt részletek inkább csak kiindulópontjai vagy illusztrációi az eszmefuttatásoknak.

2 Az etnikai hovatartozás jelen esetben azért fontos, mert hozzájárul egy vélelmezett etnikai, bizalmi hálózat létrejöttéhez és fennmaradásához, amelyben a felek nagy részének a romasága ugyanakkor a szegénységüket is jelöli, ez pedig a hálózat működése szempontjából rendkívül releváns információ. Ebben az értelemben (illetve lásd még az előző lábjegyzetet) a szöveg elsősorban nem a romakutatások sorába illeszthető, hanem a gazdasági antropológia pénzzel kapcsolatos elemzési hagyományát követi.

3 Jómódú és szegény: a két jelző leginkább az anyagi erőforrásokhoz – és bizonyos értelemben a társadalmi és politikai tőkéhez – való hozzájutás lehetőségét, illetve korlátozottságát jelzi helyi kontextusban mind az auto-, mind a heteroidentifikációban.

a vásárlónak a boltban kiválasztott árut nem kell kifizetnie, hanem ott felírják, és ha pénzt kap, akkor törleszti az adósságot. Többféle forrásból származhat a törlesztésre szánt pénz, de nagyon sokszor például a szociális támogatást, a gyerekeséglyt használják fel erre a célra, akár úgy is, hogy a hitelező nevére közjegyzői felhatalmazást állítanak ki, aki ezzel a segélyt már érkezése pillanatában közvetlenül el tudja költeni. A roma nő nevére is szólnak ilyen felhatalmazások, mondják a falubeli emberek, és az egészét morális kontextusba helyezik, amelynek keretében erőteljesen elítélik ezt a fajta hitelezési tevékenységet. De ez csak egyik arca a történetnek.

Az asszony ugyanis nyomatékosan moralizáló diskurzusba helyezi a hitelezést, és amit mások uzsoratevékenységnek állítanak be, arról ő a *testvéri segítség* terminusaival⁴ beszél. Mindezt tovább erősíti az is, hogy a pünkösdzizmus (és kisebb mértékben más neoprotestáns vallások) hangsúlyosan jelen van(nak) a közösség életében:

Persze, adtam [hitelbe]. Mit csinálj? De hozták a pénzt. Van öt-hat gyereke, hogyné adná. Hát, nagyon szegények. Van hat-hét gyerek, mi az a gyerekeségly? Mit csináljunk, ilyen az élet. Szegények..., szegény emberek, nincs, ahol dolgozzanak. Ha lenne, mind mennének. (...) Megértetem én is őket, megértettek ők is engem. (...)

A testvéri segítség pedig belehelyeződik egy egészen konkrét politikai kontextusba is:

Végső soron én adok nekik egy darab kenyeret. Mert adok, mert szegények. És akkor? Megvannak az embereim. És a lányom is azt mondja: szavazzatok [a hitel fejében] az apám pártjára. És a fiam is, az apám pártjára, vagy az anyám pártjára. Megvannak [az embereink].

II.

Ugyanannak a 2010-es évek első felében végzett terepmunkának a keretében szintén egy helyben fontos közösségi vezetővel beszélgetek egy másik faluban. Kiterjedt rokonsági hálózat tagja, a négy fiát összefogó családi vállalkozás feje, a helyi roma közösség egyik informális vezetője, munkáltató, helyi képviselő. És nem mellékesen hitelintézményként is funkcionál:

Van, van ilyen is, hogy háromszáz milliómmal⁵ tartozik. (...) több mint háromszáz millió... Nagy pénz... De nem..., ha már hívom, azok már nem jönnek, akik tartoznak. Az egy része kiment Magyarországra, azok nem jönnek haza. De hát mit csináljunk. Úgy is volt, meg voltak szorulva, adtam 500 eurót egy [szomszédos településen élők]-inak (...) s a rendőrségre kerültem, próbáltam rajtuk keresztül fölhajtani, s azt mondták, hogy törvény erre nincs. Ott van nála 500 euró (...) Na, jött ez a [név] itt, [név]-nak, a vasutasnak a felesége, adjam föl a gyermekpénzt, s ad ennyit-annyit. Mondom, nekem ne adj semmit, mennyi gyermekpénzt kapsz. S azt mondja, hogy 350 lej. Mondom, tessék. Odaadtam. De aztán vedd ki, nem kell a *buletin*⁶ se, vedd ki, hogy én nem járkáljak, mert nincs nekem ahhoz időm. (...) Eltelt az idő, jött a gyermekpénz, még bejött, hogy még a másik hónapra is adjam föl, de most elég neki 300 lej, 50 lej legyen

4 A testvéri segítség helyi, vallásos beágyazottságú meghatározása: „Segítjük egymást, mint a testvérek. Abból, amink van. Mondjuk, van egy kenyérem és kettőbe vágom. Nem engedem, hogy a társaim éhen haljanak. Ezt jelenti a testvériség” (férfi, 51 éves, 2011).

5 Régi román lejben. Új román lejben 3000 RON, nagyjából 700 euró a beszélgetés idején.

6 Személyi igazolvány, románul: *buletin de identitate*, az erdélyi magyar köznyelvben *buletinként* használatos.

az enyém. S akkor hozta a *buletin*jit... behozta a *buletin*jit, s mikor mentem föl, a választásával⁷ kivette a pénzt. Na, ott van, hétmillió⁸ lejem ott van nála. (nevet) (...) s akkor kértem, s akkor a *buletin*je, s akkor elmentem volt kirándulni a hegyekbe (...), s akkor telefonált [név] a helybéli rendőr, hogy a *buletin* hol van, adjam vissza [név]-nek, mert menjen a kórházba s kell a *buletin*. Hát, mondom, otthon van a *buletin*, de én most itt vagyok, én nem mehetek haza. Na, letette a telefont, s jelentette a [közeli kisváros]-i rendőrségre, s telefonált a... [név] rendőrparancsnok, hogy jöjjenek haza azonnal, mert a *buletin* kell, mert a kórházba kell menjen a fehérnép. S engem meg kell büntessenek. (...) Muszáj volt hazajöjjenek s a *buletin*t odaadjam. Na, ott kellett... félbe kellett hagynom a kirándulást. (...) azt mondja, ők se vehetik el s nem tarthassák maguknál a *buletin*t, én hogy vettem el. Mondom, ők adták ide, nem forcálva [nem erőszakkal] vettem el... ők adták ide. (...) Maradtam a hétmillióval [hétmilliók kárral]. (...) S ilyen sok van.

...és bevezetés

A két fenti példa önmagában is érdekesen mutatja be a mindennapok szintjén a hitelezést. De nyilván nem csak azért írtam le őket, hogy felhívjam a figyelmet a mindennapi élet bonyolultságára. Hanem azért, mert a példák az emberi kultúra és gazdaság lényegéhez tartozó működési mechanizmusokat illusztrálják. Azokat a gyakorlatokat és elveket, amelyek már a kezdetektől fogva a kulturális, és ezen belül a gazdasági antropológia⁹ érdeklődésének a homlokterében álltak. A gazdasági antropológiában a csere fogalma kitüntetett szereppel bír, és nem is (csak) abban az értelemben, ahogy azt Adam Smith (1991 [1776]: 29) megfogalmazta, miszerint az ember természetes velejárója, hogy üzletel (ez egyébként a gazdasági antropológia egyik, talán máig tartó vitájának a kiindulópontja), hanem abban az értelemben, ahogy ezt Claude Lévi-Strauss (1969: 480) a társadalom alapvető működési elveként beállította: „A cserének [...] önmagában van társadalmi értéke”. „[E]mbernek lenni egyenlő az adósságban éléssel; elvetted az adósságot, elvetted az emberiséget” – mondja erről Gustav Peebles (2012: 429).

Ez a szöveg ebben a kontextusban kérdez rá a mai gazdaság (társadalom és kultúra) két lényeges tényezőjére: a pénzre és a hitelre (és ezek háttereként a piaci csere), illetve ezek működési elveire, méghozzá a gazdasági antropológia irányából. A mélyen emberi viszonyt¹⁰ most egyetlen, a pénzkölcsönzés jelentéskörébe tartozó szakkifejezéssel illusztrálom: ez pedig a tartozás fogalma – hiszen ’tartozunk valakinek’, személynek vagy intézménynek, de a magyar nyelvben a ’tartozik’ ige más szókapcsolatban is él: ’tartozik valakihez’.¹¹

7 Választási igazolvány: minden személyi adatot tartalmazó, a személyi igazolványhoz hasonló igazolvány.

8 Új lejben 700 RON, nagyjából 150 euró a beszélgetés idején.

9 A gazdasági antropológia az antropológia azon szakterülete, ami a gazdasági gyakorlatokat mint történetileg meghatározott gondolkodás- és szervezeti formákat társadalmi kontextusukban, térbeli és időbeli összehasonlításban vizsgálja (Applbaum 2015 [2001]: 12).

10 A pénzzel kapcsolatos gyakorlatok kulturálisan és történeti értelemben nagyon változatosak (Sneath 2006: 12). A nagyfokú kulturális változatosság ellenére az emberi életre vonatkozó rövid és hosszú távú, a társadalmi és kozmikus rendre vonatkozó rendszerek egymásra vetítése mégis azonosságokat mutat (Parry és Bloch 1989: 2).

11 Adósnak lenni, nyilván, nem csak pénzben lehet. „Tartozom neki azzal, hogy...” – mondjuk olyan esetekben, ha valakivel szemben személyes, nem pénzjellegű tartozásunk van. A rabszolgaság kivételével az emberekkel történő tartozás, például a nők cseréje, rokonsági kapcsolatokat hoz létre, erősít meg (noha David Graeber olvasva azt látjuk, hogy még a rabszolgaság is – adósrabszolgaság formájában – személyes kapcsolatokról nő ki, lásd Graeber [2012: 421–426]).

A tanulmány célja felhívni a figyelmet arra, hogy ezeket a mélyen emberi viszonyokat, mint amilyen a 'tartozás' is, meg lehet magyarázni a gazdasági antropológia fogalmaival, sőt az ilyen irányú megközelítés alkalmas arra is, hogy a gazdasági aktorok felelősségét – lokális és globális szinten is – összekapcsolja (lásd Szabó 2015). A szövegben tehát a pénzzel és a pénzbeli hitellel foglalkozom, illetve azon aspektusaikkal, amelyekben keresztül bemutatható a vonatkozó ellentétek és összefonódások megjelenésének mikéntje. A szöveg a reciprocitás, a kölcsön és a kölcsönösség, a kötelezettség, a (tágon értelmezett) hitel, az adósság problémájára kérdez rá az önszabályozó piac és a regularizáció, az áru és az ajándék, a közösség és a piac kettősségén keresztül.

A pénzkölcsönzés jelentéskörébe tartozik a hitelező és adós fogalma is. A hitelhez és az adóssághoz hasonlóan, mint ahogy azt Marcel Mauss és Gustav Peebles alapján Chris Gregory (2015: 176) megjegyzi, a hitelező és adós, legalábbis az időben sokszor elnyúló tranzakció erejéig, elválaszthatatlanul egymáshoz tartozik, s ha a tartozás rendezése nélkül szakítják meg ezt a köteléket, a társadalom megbélyegzi őket: a hitelezőt bolondnak, az adóst bűnösnek fogja titulálni. Azt pedig már Pierre Bourdieu (1978) ismerte fel, hogy az ajándék és a kereskedelem között szigorú értelemben az a különbség, hogy míg az előbbi esetében a tranzakció időben eltolódik, a kereskedelemben az időbeli azonosság ténye áll fenn, és épp az előbbiben tapasztalható időbeli eltolódás fedi el a tranzakció gazdasági lényegét. Ez az intézményesen szervezett és biztosított nem tudás, aminek az újratermelését mélyen emberi, szimbolikus, a presztízs és becsület jelentéskörébe tartozó kapcsolatok biztosítják (Bourdieu 1978).

Kettősségek, ellentétek és összefonódások a gazdaságban – és a gazdasági antropológiában

Egyre inkább úgy tűnik, hogy a moralitás és a gazdaság két teljesen különböző terület, miközben a mindennapi élet szintjén (is) megfogalmazódik az az elvárás, hogy a gazdasági folyamatoknak legyen morális hátterük, vagy legalábbis valamiféle társadalmi szabályozottságuk. A gazdasági antropológia és a gazdaságtörténet bizonyos értelemben pedig egy folyamatos kísérletnek is tekinthető a moralitás és a gazdaság közti ingamozgások (vö. Dale 2012) megragadására és értelmezésére.

Kettős mozgás

A piac kialakulását kísérő kettős mozgásra Polányi Károly hívta fel a figyelmet, aki *A nagy átalakulás* című, először 1944-ben megjelent könyvében többször is visszatér ehhez a témához (Polányi 2004 [1946]). Ugyanő mutatott rá a föld, a munkaerő és a pénz fiktív árujellegrére és helyezte ezt be a kettős mozgás fogalmi keretébe (Polányi 2004 [1946]). A piaci társadalmak kialakulása ebben a szemléletben az áruk mozgásának nagyfokú megnövekedésével jár együtt. A piac behálózza az egész Földet, elér minden társadalomba, és áruvá alakítja át az összes terméket – ennek a külső kontroll nélküli állapota a szabadpiac, Polányi terminusával az önszabályozó piac. Ugyanakkor a piac liberalizációjának ellensúlyozására folyamatosan jelen van egyfajta, az államok felől érkező szabályozási szándék, és különösen a fiktív áruk, tehát a föld, a munkaerő és a pénz, esetében a protekcionizmus. Tágabban értelmezve ez a regularizáció. Ha a polányista szemléletet követve a piaci rendszerek kialakulásában az angliai bekerítéseket, a posztóipart kiszolgáló nagybirtok létrejöttét a kisbérlőknek a földjükéről

történi elűzésével elérő akciókat egyfajta kiindulópontként kezeljük, rögtön melléjük rendeljük a bekerítések hatását ellensúlyozni próbáló kormányzati intézkedéseket is (Polányi 2004 [1946]: 62–64; Szabó 2017: 241; Thompson 1963: 217–218).¹²

Ugyanakkor nehéz megmondani, hogy liberalizáció–regularizáció kettős jelenléte mekkora optimizmusra adhat okot: Polányi értelmezésében a gazdaság kiagyazódása a társadalmi keretektől és a szabadpiac dominánssá válása katasztrofális következményekkel járt (Polányi 2004 [1946]). Ezzel egybecseng David Graeber¹³ azon meglátása, hogy a személytelen piacok és a személytelen pénzek megjelenése együtt jár az erőszak megnövekedésével (Graeber 2011: 14, 2012a, 2012b). Úgy látszik azonban, hogy a kiagyazódást és a személytelenedést általában ellensúlyozza valami, amit társadalmi kontrollnak nevezhetünk. Ez a társadalmi kontroll mindazonáltal sokszor az állam felől érkezik, s noha az állam a legtöbb esetben valamiféle legitimitást is megteremt, az állami intézkedéseknek az általánosabb moralitása mégiscsak kérdéses. Vagy legalábbis kettős: például a földreformoknak mindig vannak haszonélvezői és károsultjai, mint ahogy a pénzügyi reformoknak is. A munkaerőpiaci pozíciójukban megerősítettek (például faji-etnikai és/vagy bevándorláspolitikai okokból) másként gondolnak a protekcionizmusra, mint azok, akiket éppen kiszorítottak erről a piacról. Akárhogy is legyen, a kettős mozgás ma is jelen van (Dale 2012), s noha épp a (pénz) piacoknak áll az érdekében, hogy minél személytelenebb, a moralitástól és a kulturális háttértől független döntéseket hozzunk, ezeket nagyon sokszor mégiscsak morális-kulturális alapokon hozzuk meg – erre még később visszatérünk.

A moralitás komplexitását az előhangban ismertetett két példa jól illusztrálja. Világos, hogy a háztartásgazdaság vagy családi morális gazdaság szintjén – amelyet a Chris Gregory (2015: 158) alkotta *domestic moral economy* kifejezés alapján a továbbiakban DME-ként jelölök – jelen van valamilyen moralitás. Az is egyértelmű, hogy gazdasági döntéseinket gyakran a háztartások keretében hozzuk (Ortiz 2005). De talán emellett is lehet érvelni, hogy ezeknek a moralitásoknak nem csak a kisközösségek közvetítőinek, mediátorainak, uzsorásainak, politikusaiknak és klienseinek a körében van penetrációs erejük, hanem a gazdaság egyéb szféráiban, a DME-n kívül is. Azt gondolom tehát, hogy az állami, hatalmi beavatkozásokon túl – ami a regularizációnak és/vagy a protekcionizmusnak megkerülhetetlen szintje – a gazdaság egyfajta belső kulturális tehetetlenséggel rendelkezik; ám a benne lévő aktorok tudatosan dolgozhatnak azért, hogy fékezze a tisztán piaci mechanizmusokat. A kulturális beagyazódásnak és társadalmi szabályozásnak ez egyfajta letről szerveződő, a társadalmat hajszálárszerűen behálózó változata. A kettősségeknek pedig ez is egy fontos forrása.

Ugyanakkor a döntéseink mögött meghúzódó moralitásokban is kettősség mutatkozik: úgy tűnik, a piacoknak és ezen belül a pénzpiacoknak, például a hitelek piacának is kialakul egyfajta kultúrája vagy morális bázisa,¹⁴ ami értelemszerűen visszahat arra, ahogyan ezeken

12 A polányista hagyomány a gazdasági antropológiában mind a mai napig megkerülhetetlen. Egyrészt azért, mert a korábbi hagyománnyal szemben, miszerint az önszabályozó piacok gazdasági modelljei univerzálisak, Polányi Károly a gazdasági modellek társadalmi-kulturális beagyazottsága mellett érvelt. Másrészt azért, mert Polányi értelmezésében makroperspektívából tekintve a liberalizáció–regularizáció kettős mozgása közötti folyamatos feszültségek vezettek a világháborúkat kiváltó válságokhoz.

13 David Graeber kortárs amerikai antropológus és aktivista. Munkássága a kulturális antropológiában – többek mellett – az értékelmélet és a pénz antropológiája területén jelentős.

14 A hitelt igénylő és visszautasított, majd a *Hitelt megíró Széchenyi István* is morális álláspontból fogalmaz (vö. Halmos 2014). A piac és az individuum felemelkedése a 18. század körül kétségtelenül egyfajta morális győzelem is volt a feudalizmus kötöttségeivel szemben. Ebben az értelemben az individualizmus nem a moralitás megszüntetése, hanem egy új moralitás dominánssá válása, amit az önszabályozó piac – és később a racionális döntésemélet – szinte kizárólagossá tett.

a piacokon viselkedünk. A piac – ebben az értelemben – saját magára van hatással, kicsit ahhoz hasonló módon, ahogy a közgazdaságtan révén népszerűsített versengő individuum is egyszerre leképeződése (*model of*) és mintája (*model for*) a gazdasági aktorok viselkedésének. Egyáltalán nem biztos, hogy teljesen veszélytelen, ha ez a kompetitív attitűd morális erőre emelkedik és látszólag ki is elégíti a moralitás iránti igényünket. Hiszen ebben az esetben valaminek a hiányáról feltételezzük, hogy pótolja azt a valamit – a kettőnek az összege pedig zéró (Gregory 2015), egy olyan liminális állapot¹⁵ (Szakolczai 2015), aminek a létezésére nem is figyelünk fel.

A pénz kettős eredete

Mindannyiunk számára ismerős a pénz kialakulásának azon története, miszerint az egyes gazdasági termelők a szimmetrikus, egyenlő feleket feltételező cseretevékenységeik során ráébredtek valamiféle általános csereeszköz létrehozásának a szükségességére. Ez alapján a különböző termékeket előállító emberek az egymás közötti csere megkönnyítése érdekében felismerték, hogy mindig jó, ha maguknál hordanak egy olyan tárgyat, amit a közösségen belül mindenki ismer és általános csereeszközként nagy valószínűséggel elfogad. Adam Smith híres példája (és talán az előbbi verzió eredete is hozzá köthető) a mészáros, a sörfőző és a kenyérsütő kapcsolatáról ezt a fajta elképzelést támasztja alá, mint ahogy a munkásé is, aki szeggekkel érkezik a pékségbe vagy a sörkimérésbe (Smith 1991 [1776]: 42). Ezt a változatot nevezi Graeber (2012a: 412) a csere mítoszának (*myth of barter*), hiszen „világos, hogy a pénzt nem azért találták fel, hogy áthidalja a szomszédok közötti csere kellemetlenségeit – mivel a szomszédoknak nem volt okuk arra, hogy csereügyletekbe bonyolódjanak” (Graeber 2011: 73).

Ezek az elképzelt szomszédok a munkamegosztásnak azon a fokán, amiről Adam Smith beszél, már rendelkeztek valamiféle pénzzel (ezek természetére mindjárt visszatérek), vagy nem is feltétlen volt szükségük ilyen csereeszközre, mert csak korlátozottan vettek részt csereeszközt igénylő elosztási folyamatokban. Minden bizonnyal az önellátás elve is csak egy mítosz, és talán közelebb áll a valósághoz az az elképzelés, miszerint kisebb-nagyobb emberi csoportok többé-kevésbé önellátóan vagy az élelmiszer-elosztással és az emberek cirkulációjával reciprok módon gazdálkodtak, mint az a képzet, amely szerint folyamatosan piaccsere-szerű kapcsolatban lettek volna egymással. A „primitív pénzek” nem is feltétlen az egyes csoportokon belül mozogtak, hanem az egyes csoportok határán, a más csoportokkal – például európaiakkal, kereskedő csoportokkal, kisebbségekkel – való érintkezés során: például prémért puskát lehetett venni. Vagy szeszes italt. Mindenképp olyan termékeket, amiket az adott csoport nem tudott előállítani. Vagy, amennyiben ezek a pénzek az egyes csoportokon belül mozogtak, csak helyettesítették az embert, ezért nevezi ezeket David Graeber (2012a: 412) társadalmi fizetőeszközöknek (*social currency*). Ha két csoport között emberek (nők) cseréjére került sor, az esetlegesen a nőkért fizetett pénzt azt jelentette, hogy az adott csoport valójában nem tudta felkínálni a kapott nő igazi ellenértékét: egy másik nőt.¹⁶

15 A közösségi és egyéni társadalmi átmeneteknek a társadalmonkivüliséget jelző állapota, amely egyszerre hordozza a felszabadulás és a feszültség lehetőségeit, és amelyben a következő struktúra megformálódik (vö. Szakolczai 2015: 5–6).

16 Philippe Rospabéra és a tivek – nyugat-afrikai, nigériai népcsoport (lásd például: Bohannon 1959) – gyakorlataira hivatkozva lásd Graeber (2012a: 414). Továbbá úgy általában: a pénz soha nem lehet az emberi élet ellenértéke (Graeber 2012a: 413), csak akkor, amikor a csere személytelenné és erőszakossá válik, például az adószolgáltatásban és a rabszolgakereskedelemben (Graeber 2012a: 423).

Ráadásul, a pénz nem csak csereeszköz, és talán elsősorban nem az, hiszen csereeszköz – mint ahogy arra a történelem rámutat – adott helyzetben sok minden lehet: bőr, prém, kagyló, rézrúd, gyöngyök (Braudel 2004 [1967]: 451–455; Graeber 1996). Ezek azonban mégsem pénzek – ezért (is) kérdéses a mai napig az antropológiában a megnevezésük (Graeber 2012a: 411–412). Mert noha ezek a csereeszközök a pénz egyik eredeti, alapvető funkcióját maradéktalanul betöltik – ti. a vagyont, a gazdaságot jól láthatóan megjelenítik¹⁷ (Graeber 1996) – értékmérőként, és így általános fizetőeszközként vagy az érték „tárolóiként” csak korlátozottan használhatók.

A pénz – mint csere- és fizetőeszköz, mint értékmérő és értéktároló – kialakulásának azonban van egy másik története is, melyben erőteljesen jelen van a hatalmi mozzanat, ami nem független az adósság kérdésétől sem. A magyar nyelv nagyon is beszédes, hiszen az ’adós’ szavunk is magában hordozza ezt a hatalmi helyzetet, mivel az ’adó’ szavunk -s képzős formája is az állam vagy a valamilyen felsőbb hatalom iránti tartozást rögzíti. Ezt a tartozást – és a valakihez való tartozást – a feudális viszonyok kontextusában is érdemes végiggondolni. Továbbá az ’adósság’ szavunk sem az ’adós’ továbbképzése, hanem az ’adó’ főnév -ság, -ség képzős formája (TESZ 1967: 97–98). Vagyis az adósság eredeti értelmében nem azt jelenti, hogy adósa vagyok bárkinek, hanem hogy adós vagyok egy felsőbb hatalomnak. Ugyanez a román nyelvben is visszaigazolható: az ’adósság’ jelentésű ’datorie’ szó ’kötelességet’ is jelent, például a hazával szembeni kötelességet¹⁸ – ez pedig a hitel kérdését befolyásolja (ezt később tárgyalom). Az összefüggés – igaz, most másik irányból – az adót, illetveket jelentő ’impozit’ szóban is világosan benne van, hisz ennek az eredeténél a latin ’imponere’ szó áll, aminek a jelentése ’rárakás’.¹⁹

Valószínű, hogy a vagyon és az adósság – aminek mértéke kitűnően számszerűsíthető a pénzzel – tehát abba a keretbe ágyazódik, amelynek kialakulását és fennállását az államok megjelenése és működése nagymértékben befolyásolja:

az igazi kérdés nem az, hogy valamiféle fizetőeszköz miként nőtt ki a csere nehézségeiből, hanem az, hogy a társadalmi kötelezettségek hogyan váltak kvantifikálhatóvá, vagyis adóssággként számon tarthatóvá, és hogyan volt kiterjeszhető ugyanez a logika az anyagi javakra (Graeber 2012a: 413).

Kora középkori walesi jogi kódexek például éppen azért sorolták fel a háztartásokban található tipikus tárgyak pénzbeli értékét – noha nemigen léteztek olyan piacok, ahol ezeket el lehetett volna adni –, hogy megkönnyítsék az esetleges büntetések kifizetését. Az angol ’tax’ (adó) szó egyébként eredetileg felértékelést vagy konkrétan megérintést jelent: lelki szemünk előtt ott van a hideg tekintetű végrehajtó, aki tárgyainkat tapogatja és értéküket egy papírosra jegyzi. Sőt, ha még messzebbre megyünk a korai magaskultúrák idejébe, akkor azt látjuk, hogy az ókori Mezopotámiában a pénz a tartozások rendezésére szolgált (tehát elszá-

17 A Magyar Nyelv Történeti Etimológiai szótára (standard rövidítésben TESZ) szláv eredetű (a szláv nyelvekbe a németből került át: márka századrésze ’Pfennig’) pénz szavunk jelentésénél megemlíti azt is, hogy ’ékszerként viselt pénzdarab’ (TESZ 1976: 156).

18 Datorie: a Román Nyelv Értelmező Szótára (Dicționarul Explicativ al Limbii Române), online változat: dexonline.ro (letöltés: 2018. február 13.).

19 Érdemes lenne továbbá azon is eltöprengeni, hogy honnan erednek az államnak a jogosultságai, akár a weberi hatalomtípusok értelmében is (Weber 1992 [1922]), illetve hogy ennek milyen percepciói vannak kelet-európai kontextusban, ahol – például Romániában – a szocialista állam a néppel egyenlőként tüntette fel és – paradox módon – a nép elé is helyezte magát (Kideckel 2006).

molási egység volt); noha úgy tűnik, nem volt szó a társadalom irányába vagy az istenségnek fizetendő primordiális tartozásról (Graeber 2012b: 24–26).

Bárhogy is alakult ki a pénz, abban mára egyszerre van jelen az állam és a piac (Hart 1986, 2001, 2005): a fej az előbbit, az írás az utóbbit jeleníti meg. A különböző pénznemek – az érmék és bankjegyek is – kulturális üzeneteket tartalmaznak. A pénz, annak ellenére, hogy hajlamosak vagyunk azt feltételezni, hogy személytelen és kulturálisan semleges, mégis sokféle jelentéssel rendelkezik. Ráadásul az sem feltétlen igaz, hogy az általánosan használható pénz mint fizetőeszköz felfedezését követően a modern társadalmak teljesen kivezették volna a sajátos vagy lokális felhasználású pénzeket. Ezek, például az egyes kereskedők által kibocsátott pénzek – amelyek ugyan számíthattak általános elismerésre, de ténylegesen legtöbbször csak helyben használták őket (Graeber 2011) –, recens kontextusban is sok területről ismertek (High 2012). Ilyenek a zsetonok, voucherek, cafeteria rendszerek változatos formái, a pénzügyi és állami válságokra lokális válaszként adott kuponok (Humphrey 2002; Zelizer 2011: 90.) és a helyi pénzek – a sor még folytatható. Ezeknek a társadalmi különbség megteremtése és az állammal szembeni ellenállás közötti széles skálán belül nagyon sok kulturális jelentése lehet.

De maga az „igazi”, modern pénz is igen változatos jelentéstartalommal bír. Annak ellenére, hogy egyszerűen piaci eszköznek tűnik, mégis adott társadalmi kontextus függvényében (honnan származik, ki kezeli, mi a célja) sokféle lehet a jelentése (Zelizer 2011). Az angol *money* kifejezés például magában hordozza az emlékeztést is, hiszen a szó eredete a római Juno Moneta, az emlékeztetés istennője tiszteletére emelt templomhoz köthető, ahol egykor pénzverde is működött (Graeber 2012; Hart 2001). A pénz tehát egyszerre társadalmi eszköz, társadalmi emlékeztető és a hatalmi technika eszköze. Az egyes nemzeti pénztípusok ezt világosan tükrözik, hiszen a nemzeti emlékeztető, nemzeti panteon fontos helyeit jelenítik meg – és az sem mellékes, hogy mindig az adott kibocsátó intézményeknek, azok vezetőinek a nevét rögzítik. Ezzel pedig egyfajta morális üzenetet is közvetítenek (gondoljunk csak a eurón látható hidakra vagy a dollár jelmondatára: *In God We Trust* – Istenben bízunk). Amennyiben folytatni szeretnénk a kettősségek és összefonódások sorát, akkor a pénz azon fontos tulajdonságáról sem feledkezhetünk meg, hogy képes a moralitást személytelen aritmetikává változtatni (Graeber 2011: 14).

Hitel, erőszak, liminalitás

Meg kell-e fizetni a hitelt? – kérdezi könyve bevezetőjében David Graeber (2011: 1–3) egy beszélgetéshez kapcsolódóan, amelyet egy szegénység ellen küzdő csoportokat jogi tanácsokkal támogató alapítvány munkatársával folytatott. A válasz látszólag pofonegyszerű (szándékosan használom ezt a jelzőt, hisz a kölcsönök behajtásakor a fizikai vagy áttételes erőszak alkalmazása igen sokszor megjelenik): a felvett kölcsönt valakinek vissza is kell fizetnie. A kérdés azonban viták egész sorát nyithatja meg a felelőtlenül kiszervezett kölcsönöktől a kamatos kamatok alig követhető algoritmusáig és a kettőt ötvöző, másodrendű hitelek bonyolult szövevényéig.

Romániában az 1980-as években az emberek a saját bőrükön – vagy hasukon – tanulták meg a nyugati bankszektorba ömlő (olaj)pénzek könnyelmű kelet-európai kiszervezésének keserű leckéjét (Verdery 1996a). Noha ez globális összefüggésben a szocializmus összeomlásának egyik tényezője volt (Gille 2014), a bármi áron visszafizetendő kölcsön örök lecke

maradt. Ráadásul azt is tudjuk, hogy a hitelt nem minden helyzetben fizetik vissza. Az adósok börtönbe zárása és az adóparadicsomokba való menekülés például olyan társadalmi gyakorlatok, amelyek akár felül is írhatják a hitelt, a tartozást (Peebles 2012). Vagy itt van például a szocialista állam különböző intézményei között felhalmozott hitel kérdése, amelyet az állam nemegyszer elengedett. Ennek kortárs esete volt, amikor a 2008-as válság során a tönk szélére került pénzüzeteket az állam (és/vagy a központi bank) segítette ki. De ide tartozik – még ha csak részleges rendezésről is beszélünk – a valutaalapú hitelek állami szabályozása is. Bármelyik példát is nézzük, a háttérben erőteljesen morális töltetű diskurzusok húzódnak meg.

De akkor vajon mi számít igazságos, méltányos, morális kamatnak? Ezt akár abban az összefüggésben is kérdezhetnénk, hogy mindenki számára ismert: a történelemben többször és több kultúrában a kamatszedés tiltott (ennek ellenére előszeretettel gyakorolt) tevékenység volt. Noha az adósság nem egyszerűen morális tartozás, a hitel kihelyezésének és a kamat megállapításának mégiscsak van valamiféle morális vonatkozása. Például olyan valakinek hitelezni, akinek az esetében eleve egy biztosítékra (az adott személy házára, gyermekére, ő magára, vagy a szöveg elején leírt példában a segélyre) építjük a tartozás visszafizetését, mert tudjuk, hogy azt anélkül nem tudja rendezni, morálisan legalább annyira megkérdőjelezhető, mint pénzügyekben járatlan embereknek magas és rejtett kamatokra pénzt adni, majd a végrehajtóval fenyegetni őket.

Megelőző történelmi korok példáit vizsgálva azt látjuk, hogy vagy magát a kamatszedést tiltották, vagy maximalizálták a kamatokat és az uzsorát²⁰ nem engedélyezték (Gregory 2015 [2012]; Le Goff 1997), vagy időnként társadalmi rítusok keretében az uralkodók közbenjárásával eltörölték a tartozásokat (Graeber 2012b: 27), ezzel pedig elejét vehették a társadalmi feszültségnek. S noha az uzsora ma is tiltott, a hitelek tényleges költségeit, főleg a DME-k szintjén, igen nehéz kiszámolni: egy könyvelői képesítéssel is rendelkező antropológus például egy egész napot töltött azzal, hogy egy csendes-óceáni háztartás fedezetlen, és ebből következően is sok banki költséggel terhelt hitele esetében kiszámolja a tényleges kamatot, ami összesen 37,8 százalékot tett ki. Olyan tartozásról is beszámolt, ahol a kamat végeredményben 48 százalék volt (Gregory 2015 [2012]: 181).

Talán az sem véletlen, hogy miközben kultúrák közti kontextusban a hitel pozitív (mint ami felszabadít) és az adósság negatív (mint ami leköt) jelentéstartalommal bíró fogalmak (Gregory 2015 [2012]; Peebles 2012), addig a hitelező és az adós figurájához ilyen típusú értékelések már nem minden esetben tapadnak (Gregory 2015 [2012]). Sőt: a hitelezők sokszor a gonoszság végső megtestesítőiként jelennek meg. A hitelreklámok képi és verbális nyelvezete tükrözi ezeket vagy reagál ezekre az aspektusokra: a hitelintézmény képviselője szimpatikus személyes tanácsadó, aki az adott helyzetre tudja a megoldást, a hitel kedvezményezettje pedig soha nem adós, hanem a jövőt tervező dinamikus személy. A hitel morálisan felülértékeltnek tűnhet, de a hitelezők sok esetben maguk is morális kontextusban tüntetik fel a tevékenységüket.

A pénzbeli adósság nem egyszerűen valamilyen morális tartozás, hanem konkrét, számszerűsíthető restancia, amit a pénz tesz lehetővé, és megint csak: az erőszak és a kvantifikáció szorosan összekapcsolódnak (Graeber 2011: 14). A személytelen viszonyok olyas-

20 A fogalom maga is kétarcú, hisz a latin *'usare'*, vagyis *'használni'* szóból ered. Ugyanakkor a szerb–horvát nyelv közvetítésével a magyarba az úgörgögből átkerült *'kamat'* szó jelentése eredetileg *'nehéz munka, kimerültség; keresmény'* (TESZ 1970: 334). Románul viszont egyszerűen a *'kamat'* szó jelenik meg az uzsorásban: *'cămătar'*.

miket is megengednek, amik társadalmilag egyébként elítélhetők lennének. A személyesség és/vagy az arra irányuló törekvés a DME-k szintjén, a közöttük levő kapcsolatokban ma is jellemző – de ezt ki kívánjuk tágítani más területekre is. A piacnak viszont érdeke, hogy személytelen legyen, hisz az erőszak – legyen az bármennyire is leplezett, intézményes keretekbe burkolt és a jog rideg nyelvezetén megfogalmazott – másként nehezen kaphatna helyet. Akit a bank kilakoltat és tartozásáért cserébe elárverezi a házát, biztos értené, hogy itt miről is van szó.

Nincs jobb út az erőszakra épülő kapcsolatok igazolására és ezeknek a viszonyoknak a morális színben való feltüntetésére, mint az adósság nyelvén történő újrafogalmazásuk – mindenképp azért, mert rögtön úgy tűnik, hogy az áldozat csinál valamit rosszul (Graeber 2011: 5).

Az erőszak ebben a kontextusban nem csak az, hogy hajnali órában verőlegények jelennek meg az adósok ajtajában, hanem az, hogy a hitelintézmények minden más, akár rejtett hatalmi technikával az erőszak alkalmazásának a lehetőségét tartják fenn az adóssal szemben, aki ezt sokszor legitimnek is tekinti.

Az adósok mintha nem tudnának arról – és világos, hogy nem is tudnak, hisz nem engedik őket tudni róla –, hogy Joseph Heller *Zárójárásának* Lew Rabinowitzával a bankban akkor kezdtek tisztelettel bánni, amikor pénzt kapott hitelre, s nem akkor, amikor takarékosan befizette pénzét. A hitel – innen is látható –: bizalom, és ezt a szó etimológiája is aláhúzza. Ez a kifejezés is mély kulturális tartalmakkal telített, hiszen a 'hit', 'bizalom' szavakat is magában hordozza (TESZ 1970: 121). Noha első pillantásra valóban az adós van kiszolgáltatva a hitelezőnek, ez csak addig igaz, amíg a hitelből adósság nem lesz (Gregory 2015 [2012]). Ugyanis innentől a hitelező futhat a pénze után és a kiszolgáltatottság iránya is megváltozik. Nem véletlen talán, hogy a hitelező intézmények olyan aprólékosan bástyázzák körül ezt a tranzakciót azért, hogy ezeket a viszonyokat megfordítsák, vagy legalábbis elleplezzék, és úgy tüntessék fel – hathatós törvényi támogatással is –, mintha még mindig a hitelkérelmező lenne nekik kiszolgáltatva. Fontos tanulság lehet ez pont ma, amikor a közhangulat és a bürokratikus viszonyok az adósok kiszolgáltatottságát hangsúlyozzák.

Hitelezők és adósok ráadásul elválaszthatatlanul összekapcsolódnak: nem csak azért, mert a DME-k informális hitelei esetében például a hitelt nyújtó ember magánál tartja az adós személyi igazolványát, vagy mert a hitelintézmény megkonstruálja a hitelkérelmező biográfiáját, ellenőrizendő, hogy az képes lesz-e megfelelni a szabályoknak – azaz jó adós-e. Azért is összetartoznak, mert a liminális állapotában²¹ vannak: a hitelező kihelyez valamit, ami az övé (noha az sokszor épp egy másik hitelezőtől származik), az adós pedig magánál tart valamit, ami nem az övé.²² Miközben a felszínen úgy tűnik, hogy mindkettejük érdeke a *societas*, azaz a struktúra állapotába való visszatérés, a hitelezőnek éppenséggel az felel meg, hogy fenntartsa a struktúranélküliség állapotát (vö. Turner 2002 [1969]) és azt állítsa erről az állapotról, hogy az maga a struktúra. Ez pedig az észrevétlen liminalitás esete, amelyre már korábban is utaltam (Szakolczai 2015). A liminalitás figurája pedig a *trickster*, az alakváltoztató csaló, akiről senki nem tudja pontosan, hogy kicsoda (Horváth és Thomassen 2008). Normális időben kinevetjük őt, mert bohócnak tűnik, de a krízis, a liminalitás idején hajla-

21 Talán az sem mellékes, hogy például a középkor kultúrájába ágyazott pénzügyi rendszerekben a hitelkihelyezést és a kamatszédést – és/vagy az ezzel foglalkozó csoportokat – önmagában liminálisnak tartották.

22 A magyar 'kölcson' szó ezt hűen adja vissza, hisz rávilágít az adott állapot reciprok jellegére, kölcsönösségére.

mosak vagyunk hinni neki. A hitel alakot változtat, a lehetőségből, a jövőből adósság lesz. Aztán a tartozásból, a múltból újra a jövő: hitel, esély. És ott öröklik fölötte a könyvelő, a nulla egyenleg bűvöletében élő liminális személy (Gregory 2015 [2012]: 163).

A liminalitás által fenntartott látszatstruktúra eredményezi azt, hogy az erőszak úgy van legitim módon jelen a rendszerben, hogy ráadásul a moralitás érveit is a saját maga oldalára állítja. Ezek egyáltalán nem mellékes megjegyzések, hisz a pénz, a pénzpiac és annak egyik legfontosabb formája, a hitel a globális piachoz hasonlóan behálózta a világot. A fejlett országokra ez pedig különösen igaz. De még az olyan távoli vidékek esetében is érvényes, mint a rurális Mongólia, ahol a hitelek az emberek életét nagyban átalakító új rezsimet hoznak létre. Hiszen „semmi nem olyan szép, mint hitel nélkül ébredni egy reggel” – járja a mondás azon a vidéken (Sneath 2012: 466).

Ájándék és áru, csere és kereskedelem, közösség és piac

Szeptember van, a dió szezonya, tele az udvar diós zsákokkal. Rákérdezek tehát arra is, amit hallottam, hogy ők vásárolják fel a falubeli romáktól az összegyűjtött diót. Azt is hallottam, hogy... khm, nyomott áron vásárolják fel, kibont(at)ják és aztán eladják, de erre már nem kérdezek rá, csak a vásárlás tényére. A válasz nagyon kategorikus: hogy is gondolom, szó sincs róla (hogy a sok diót felvásárolták volna). A férje hazajön munkából, veszik a vödröket és mennek diót gyűjteni,²³ ezt halmozták fel az udvaron. A válasz rövid, lényegre törő, és a beszélgetőtársam folytatja az egyébként derűs, jó hangulatú beszámolóját. De alig telik el néhány perc, kiáltás hallatszik az udvarról: „Hé, (...) (a nőnek a neve), itthon vagy? Diót hoztam, megveszed?” Megállítom a hangfelvételt, a hölgy kérdő arcomra néz, nevet egy nagyot, kimegy, átveszi (ezt a szót használta, amikor visszajött) a diót, majd visszajön, és ott folytatjuk, ahol abbahagytuk. Az a magabiztosság árad belőle, ami csak a nagyon tudatos, vagyonos emberekből szokott. Nem kérdezek vissza még egyszer a dióra, hisz világos: tudja, hogy tudom, hányadán állunk.

A fenti szöveg (amelyet terepnaplóm alapján rekonstruáltam) főszereplője a bevezetőben is említett roma hölgy – de miért is volt fontos a beszélgetőtársamnak, hogy a sok dióról saját munkájuk eredményeként beszéljen? Hiszen a vásárlás és eladás, és úgy egyáltalán a kereskedelmi tranzakció – legalábbis a piaci társadalmakban – lényegében morálisan semleges dolog. Az esetből azonban az is megmutatkozik, hogy morálisan mégsem semleges minden kereskedelmi tranzakció, még a piaci társadalmakban sem. Számítalan antropológiai példát lehetne felsorolni arról, hogy az archaikus társadalmakban a kereskedelem korlátozott és morálisan szabályozott – ezek között talán a legismertebb a tivek esete²⁴ (Bohannan 1959). Valamilyen morális tartalmat viszont mi is kapcsolunk a tranzakcióink egy részéhez vagy az egészéhez – még ha nem is vagyunk ennek tudatában –, és ezzel valójában egy régi, akár Arisztotelészig visszavezethető hagyományt folytatunk, amelyben egyrésztől a háztartás (*oikosz*) részére végzett munka értékelődik fel, másrésztől a közöttük zajló profitorientált csere valamiféle szükségessé válik (Parry és Bloch 1989: 2).

23 Az is érdekes, hogy a szomszédos, valamikori szász fálvakba mennek, ahol a diófák – a szászok elköltözését követően – jóformán gazdátlanul maradtak. De ennek a száznak a kibontása megváltoztatná a tanulmány menetét.

24 A tivek esetében a javak három nagy kategóriára (szférára) oszlottak: az első szférában a létfenntartás eszközei, a másodikban a presztízsjavak, a harmadikban a legnagyobb társadalmi értéket kifejező javak (emberek) voltak. A szférák közötti csere morálisan korlátozott volt. Az európai pénz bevezetése eltörölte ezt a rendszert (Bohannan 1959).

A gazdasági antropológia számon tartja az ajándék és az áru szembenállását (Gregory 1982): az elsőhöz a személyességet, a másodikhoz a személytelenséget társítja. De az is ismert, hogy ez a szembehelyezkedés valójában inkább átmenetek sokaságát takarja (Apadurai 2008 [1986]), és legtöbbször csak egy analitikus eszköz, egy szempont, amivel olyan további, az antropológia professzionalizálódása óta jelen levő dichotómiákhoz igazodunk, mint a csere és a kereskedelem vagy a közösség és a piac. Ezek inkább egy skála különböző pontjai: ajándékok és áruk sokszor egymással átfedésben is vannak (High 2012).

A piaci cserének is a közösség adja meg a keretét, és minden piaci tevékenység beleágyazódik valamilyen közösségi, hallgatóságos vagy kimondott tudásba (Gudeman 2001, 2005). Ennek fényében, ha mégis ragaszkodnánk ezekhez a dichotómiákhoz, kevésbé tudnánk értelmezni a kultúra és a gazdaság összefonódásának történeti és recens példáit. Például a potlecs²⁵ gyakorlatát (High 2012), az erdélyi rituális (lakodalom, keresztelő) ajándékok – sokszor jelentős pénzajándékok – rendszerét, ennek időbeli alakulását, a pénzajándékokban rejlő feszültséget (Vasile 2015, 2017), továbbá azt az andokbeli gyakorlatot, hogy a vásárlást az eladó egy kisebb ajándékkal köszöni meg (Angé 2015 [2011]), vagy hogy Ázsiában bizonyos típusú tranzakciók valamiféle személyes szerepjátékká változnak (Sneath 2006). Ez nem feltétlen jelenti azt, hogy az emberek nem képesek különbséget tenni az egyes területek között. David Sneath meggyőzően bizonyítja, hogy Mongóliában, városiak és falusiak egyaránt, az átmenet hatásainak (például annak, hogy a korrupció szinte állandóan jelen van a mindennapi élethelyzetekben) és a pénz jelentésének megváltozása ellenére megkülönböztetik a pénz mozgását nem feltételező szívességek cseréjét és az erre sok mindenben hasonlító, de mégis különböző korrupciót (Sneath 2006).

Ráadásul a közösség és a piac nem egyszerűen összefonódik egymással vagy átfedi egymást: minden piaci rendszernek van egy olyan alapja, amelyhez a gazdasági tevékenységeket végzők viszonyítani tudják saját magukat. Ez az alap pedig gyakran valamilyen központi szimbolikában sűrűsödik, szentségben (az eredetiben: *sacra*) manifesztálódik, ami a kiindulópont erejét mutatja és folytonosságát teszi láthatóvá (Gudeman 2005: 98). Talán nem túlzunk, ha például az állandó változásban levő IT-ipar területén ezt a magot épp a fejlődéssel, az átalakulással és a kreativitással jellemezzük – látható tehát, hogy ez a jelenség nem csak a DME-k esetében létezhet. Világos azonban, hogy az alapnak és a központi szimbolikának a működése a kisközösségek és a DME-k szintjén tapintható ki leginkább. Az együttműködés, a személyesség, a *face-to-face* kapcsolatok sacrája sokszor át- és áthatja ezeket.

A helyi, falusi piacok, vásárterek mind a mai napig jól tükrözik ezeket a helyzeteket: egy ilyen piachelyszín nem egyszerűen a gazdasági cserének adja meg a keretét, hanem a kulturális találkozásoknak is (Szabó 2013: 215–227).²⁶ Az erejüket pedig épp az mutatja, hogy ezeket a globális világpiac sem tudta kiszorítani (noha valamilyen értelemben mégiscsak bekebelezte, hisz az árukinálatot és az árképzést befolyásolja), hiszen a helyi piacok ezzel párhuzamosan léteznek (Applbaum 2005).²⁷ Vagy, ehhez hasonlóan, a becstületes munka is egy központi szimbólum lehet – ami nemegyszer szembekerülhet az áru- és pénzkereskedés

25 Potlecs: az Amerika északnyugati partvidékén élő bennszülött csoportoknál megfigyelt versengő típusú csere, amelynek keretében a törzsfőnökök az ajándékok mennyiségével próbálták felülmúlni egymást (Applbaum 2001: 13).

26 Továbbá fontos forrás volt ebben a témában Lingvay Julianna és Carina Timaru szemináriumi dolgozata a máramarosszigeti és câmpeni (Bákó megye, Románia) helyi piacokról. Itt is köszönetet mondok a gondolatokért.

27 Az üzenőfelületeken, vásárlói értékeléseken keresztül még a teljesen személytelennek tűnő internetes vásárlási felületek is sokszor lehetőséget adnak az egyéni vélemények kinyilvánítására.

(hitelezés) kevésbé morálisnak gondolt területeivel. És innen már jobban érthetőek azok a döntések, amelyek a példákból is kiolvashatók.

Döntéshozatal: individuális vs. csoportos (kulturális)

Az ember (gazdasági) döntéseinek magyarázatában néhány évtizede egymásnak feszül az individualisták és a kulturalisták tábora (Chibnik 2011; Goudsblom 2005; Ortiz 2005). A már-már sebészi precizitásúnak ható, elvont elméleti modellekkel rendelkező és ekként általánosan alkalmazhatónak tekintett racionális döntésemélet (*Rational Choice Theory, RCT*), ami a fentiek miatt akadémiailag sokak számára rendkívül vonzó, kerül szembe a sokszor szedett-vedettnek ható, egy elméleti keretbe alig foglalható, de talán sokkal életszagúbb kulturális megközelítésekkel (Chibnik 2011: 2–3). Nekem most nem feladatom kibékíteni ezeket a rendszereket (mint ahogy teljes áttekintésére sem tudok vállalkozni, még a gazdasági antropológia vonatkozásában sem), de az az eddigiekből talán már kiderülhetett: az RCT érdemei elismerése mellett mégiscsak kulturalista álláspontra helyezkednék, ha megkérdezné erről valaki. Azonban azt is gondolom, hogy a kérdést folyamatosan napirenden kell tartanunk, hisz ezen keresztül a (rejtett) moralitások és (rejtett) ellentmondások dilemmája is új nézőpontba helyezhető.

Nekünk pedig nem csak azt a kérdést kell feltennünk, hogy a hitel és a pénzhasználat miért vált ekkora problémává, hiszen erre egyszerű a válasz: mert az emberek egyrészt nem eléggé tájékozottak a hitelek területén, másrészt nem rendelkeznek általános pénzügyi alapismeretekkel. A felvetésnek azonban van egy mélyebb rétege is: ha nem tájékozottak, akkor mégis miért vesznek fel hiteleket? Az RCT-modell erre rögtön az információkkal, lehetséges opciókkal, a játék véges vagy végtelen jellegével operálva adna egy magyarázatot. Kétségtelen: a hitelfelvételt legtöbb esetben megelőzi egy mérlegelés. De az is igaz, hogy a hitelbe sokszor a (pénz)piacok kergetik bele az embereket vagy intézményeket. Nem szó szerint, hisz végső soron senkire nem kényszerítenek rá hitelt. Hanem például azzal, hogy a mai fejlett, monetarizált társadalmakban a fejlődés, a növekedés vált a legfontosabb hívószavak egyikévé, és a pénzpiacok a pénzre vonatkozóan is azt a látszatot tartják fenn, hogy olyan könnyen hozzáférhető, mint bármilyen más áru.

Ráadásul a DME-k szintjén a fejlődési verseny sokszor fogyasztási verseny is. Az még érthető, ha befektetési célra szánt hitelek felvételére bátorítanak a pénzpiacok, hiszen elvileg a befektetés megtermeli azt a többlettőkét, amiből a kamat (is) visszafizethető. De a fogyasztási célú hitelek paradoxonát épp az adja, hogy a tőkének ez a többlettermelődése még lehetőségként sem létezik. Az adósságba forduló hitel, a múlt és a jövő találkozásának zéró szinten megtestesülő liminalitása újra aláhúzza ennek a mozzanatnak a feszültségét. Ráadásul épp ez a szféra a másodrendű hitelek (*sub-prime lending*) virágzási területe, ahol nem csak azzal találkozhatunk, hogy a pénzügyi kultúra korlátozott,²⁸ és ebből fakadóan még a pénzügyi szakember számára is nehezen követhető algoritmusokkal teli (Gregory 2015 [2012]), hanem azzal is, hogy a háztartások fokozott mértékben kiszolgáltatottak.

28 A pénzügyi kultúrára és ennek beágyazottságára a romániai átmenetből hozok példát: az 1990-es évek elején működött Caritas nevű (és itt nem áll fenn a *nomen est omen* esete) romániai piramisjáték sikerét és a bukás nagyságát Katherine Verdery azzal magyarázza, hogy a szocialista szubjektumok vajmi keveset tudtak a pénz, a tőke és a kamatok működéséről (Verdery 1996b).

A kiszolgáltatottság egyrésztől egészen konkrét, és akár a lakhatáshoz való jog radikális megváltozásával is járhat; másrésztől teljes mértékben áttételes, ami viszont nem kevésbé veszélyes, mert az első, konkrét kiszolgáltatottsághoz épp ez adja meg az alapot. Az RCT-modellek a felelősséget a fogyasztás, a pénzkezelés, a hitelügyletek esetében sokszor a kizárólag racionálisan döntő gazdasági aktorra ruházzák. Ezt egy intézmény esetében még el lehet képzelni, mármint azt, hogy az RCT-modellek modellszerűségét idézve az emberek valóban mérlegelik az opciókat és lehetséges forgatókönyveket vázolnak fel, azonban a DME-k szintjén ez sokszor nehezen valósul meg. Itt nem csak arról van szó, hogy a szerződések kisbetűs részeit nem értik, noha ez is elég súlyos formája a rejtett visszaélésnek, hanem arról, hogy a lehetséges opciókról és forgatókönyvekről sem tudnak teljes képet alkotni – miközben mégis úgy gondolkodnak magukról, mint racionálisan mérlegelő aktorok. Ezt a nézetet pedig épp a piaci kapitalizmus népszerűsíti, és ebből haszonra is tesz szert. Ez a megközelítés egyrészt a racionális döntést az emberi természetből fakadónak ábrázolja, másrészt az emberi viselkedést modellezhetőnek állítja be. Ráadásul – és ezt már említettem néhányszor – a racionálisan döntő, esetleg versengő individuumot morális színezettel is ellátja. Ez pedig már nem egyszerűen egy deskriptív, hanem normatív modell: nem csak ilyenek a rendszerek és az aktorok, hanem ilyennek is kell lenniük.²⁹

Következtetések – helyett

Mindezek alapján következtetést levonni nem könnyű feladat. Az egyik fontos konklúzió az, hogy a mozgás kettős: az önszabályozó piac és a társadalmi szabályozás párhuzamosan van jelen. Ugyanakkor érdemes újra ennél mélyebbre is tekintenünk, hisz azzal érveltünk, hogy a pénz, a hitel, a kereskedelem, noha a neoliberais kapitalizmus ezeket hajlamos a társadalomtól és a kultúrától független rendszereknek lefesteni, igenis hordoz magában kulturális jelentéseket – és ezekről a struktúrák mélyén rejlő jelentésekről nem szabad megfeledkeznünk. A pénz sokféle formában létezik ma is, és nem csak egyszerűen technológiai megoldás, hanem például identitásalelem, ami akár arra is jó, hogy adott közösséget összetartson vagy a felsőbb hatalomtól elhatároljon. Vagy gondoljunk arra, hogy az uzsorakamatot szedőket több időszakban is bűnözőknek tekintették, hogy a bankár és a gengszter szavak összetételéből az angol nyelv megalkotta a *'bankster'* kifejezést (Gregory 2015 [2012]), hogy a személytelen pénz és az erőszak összefüggenek egymással, és hogy a hitelben élés egyfajta liminális állapot, többféle értelemben is.

De, ami talán ezeknél még fontosabb, a hitel és az adósság, a hitelező és az adós, az áru és az ajándék, a csere és a kereskedelem összetartoznak. Mit adnak kölcsön ezek az emberek, az előhang helyi vezetői? Első látásra mindenki egyetértene abban, hogy pénzt. De itt sokkal többről van szó, és ennek ők is tudatában vannak: a pénz hatalmat, autoritást hordoz magában, és ez összeköti őket azokkal az emberekkel, akiknek hiteleztek. Végső soron tehát ezt a kérdést is fel lehet tenni: ki tartozik kinek? És hogy miközben biztosak vagyunk abban, hogy a pénzben, a hitelben, a kereskedelemben is jelen van a moralitás, van-e egy olyan világos morális álláspont, amelyből az egyes tevékenységeket határozottan meg lehet ítélni?

²⁹ Ez a rész nagymértékben támaszkodik Balázs Oldal Ádám szemináriumi dolgozatára. Itt is köszönetet mondok a gondolatokért.

Vajon a pénz minden rossznak a forrása? – kérdezhetjük végül. Habár a válasz itt sem egyértelmű, én mégis arra hajlok, hogy egy erőteljes *nemmel* válaszoljak. Azt viszont érdemes hangsúlyozni, hogy egyrészt a pénz nagymértékben támogatja azoknak a személytelen piaci kapcsolatoknak a létrejöttét és fennmaradását, amelyek eredményeként az ember és ember közötti kapcsolatokat egyre inkább az emberek és tárgyak közötti kapcsolatok helyettesítik (Dumont 1986 [1983]: 106). Másrészt, és az előbbtől értelemszerűen nem függetlenül, a pénz lehetővé tette olyan viselkedésformák kialakulását, amelyek morálisan legalábbis felülbírálhatók. A pénz a felhalmozást személytelenné és láthatatlanná teszi – s noha ebben a kontextusban például a kriptovaluták védelmezői épp annak demokratikus jellegét emelik ki, ez a demokratikus jelleg sokszor árnyékgazdaságként értelmeződik, mint ahogy a készpénzes kifizetések is az alvilágban (Graeber 2012b: 15). A pénz összefüggésbe hozható a fogyasztás korlátoknélküliségével és az egyes, egymástól gyakran távol eső területek összevethetőségével. Talán túlzás a tiv gazdaságot abban az egyszerűsítő modellben elképzelni (Applbaum 2015 [2001]: 17–18), amiben Bohannan tette (Bohannan 1959), de mégiscsak tanulsággal szolgál a mi társadalmunknak, ahol dolgok, érzelmek, élmények válnak a pénz által összemérhetővé. Ez pedig közrejátszik abban, hogy a pénz és a *model of-* és *model for-*ként is működő versengő individuum moralitása maradjon az egyetlen moralitás.

Mindezekkel együtt: a pénz igenis emberi – és ezt nem felmentésként mondom, hanem a felelősség kihangsúlyozásaként. Akár abban az összefüggésben is, hogy kis léptékben és különböző történeti időszakokban is ugyanazok a mechanizmusok működnek, mint nagyban és kortárs körülmények között, illetve recens jelentésben. A DME pitiáner hitelezői ebben az értelemben mintha morálisabbak lennének, hisz a diskurzuson túl látják az embert. De vajon mennyiben vállalja a felelősséget az a személy, aki a tőzsdén egy adott termék árának esésére/emelkedésére vagy adott pénzügyi csomagra fogad, és ennek egyenes vagy áttételes következményeként emelkednek az árak, és, mondjuk, ellehetetlenülnek az élelmiszer-segélyezési programok, amiből kifolyólag a segélyezett népesség, köztük gyerekek is éhezni kényszerülnek?

Az antropológia egy időben lemondott a globális problémák vizsgálatáról: a 20. század elejétől a terepmunka és a helyi etnográfiai váltak jellemzővé, a nagy kérdések háttérbe szorultak. Az utóbbi időben azonban egyre több antropológus foglal állást a globális perspektívák használatának szükségessége mellett (vö. Graeber 2011: 19). A nagy kérdések, úgy tűnik, visszatérnek, és a mindennapi élet vizsgálata során is felsejlenek. Az *anthropology in business*-nek is vállalnia kell ezeket a globális problémákat, hacsak nem akar a marketing, a vállalati döntéshozás és a szervezeti menedzsment kulturális kengyelfutójává válni. „Adós, fizess!” – hangzik a morális töltetű felszólítás. Ha az erkölcsi tartalom jelenlétéről beszélünk, akkor viszont az összes piaci szereplő moralitására rá kell kérdeznünk.

Hivatkozott irodalom

- Angé, Olivia (2015 [2011]): Yapa. Ajándékok, cserék és összeajtszás a Déli Andokban. *Regio* 23(2): 186–211. DOI: <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v23i2.55>
- Appadurai, Arjun (2008 [1986]): Az áruk és az értékek politikája. *Replika* (63): 61–105.
- Applbaum, Kalman (2005): The Anthropology of Markets. In *A Handbook of Economic Anthropology*. James G. Carrier (szerk.). Cheltenham – Northampton: Edward Elgar, 275–289. DOI: <https://doi.org/10.4337/9781845423469.00029>

- Applbaum, Kalman (2015 [2001]): Economic Anthropology. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2. kiadás, vol. 7.). Neil J. Smelser és Paul B. Baltes (szerk.). Amsterdam – New York: Elsevier, 12–20. DOI: <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12058-6>
- Bohannon, Paul (1959): The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History* 19(4): 491–503.
- Bourdieu, Pierre (1978): A szimbolikus tőke. In Uő. *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 379–401.
- Braudel, Fernand (2004 [1967]): *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen*. Budapest: Gutta.
- Chelcea, Liviu (2002): *Informal Credit, Money and Time in the Romanian Countryside*. Paper presented at the Fourth Nordic Conference on the Anthropology of Post-Socialism. Interneten: http://www.anthrobase.com/Txt/C/Chelcea_L_01.htm (Letöltés: 2018. február 19.)
- Chibnik, Michael (2011): *Anthropology, Economics, and Choice*. Austin: University of Texas Press.
- Dale, Gareth (2012): Double Movements and Pendular Forces: Polányi Perspectives on the Neoliberal Age. *Current Sociology* 60(1): 3–27. DOI: <https://doi.org/10.1177/0011392111426645>
- Dumont, Louis (1986 [1983]): *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gille Zsuzsa (2014): Létezik-e globális posztzocialista állapot? *Fordulat* (21): 267–297.
- Goudsblom, Johan (2005): Racionális és más választások. Szélgjegyzetek a racionális választások modelljéhez. In Uő. *Időrezsimek*. Budapest: Typotex, 190–201.
- Graeber, David (1996): Beads and Money: Notes Toward a Theory of Wealth and Power. *American Ethnologist* 23(1): 4–24. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.1.02a00010>
- Graeber, David (2011): *The Debt. The First 5000 Years*. New York: Melvillehouse.
- Graeber, David (2012a): On Social Currencies and Human Economies: Some Notes on the Violence of Equivalence. *Social Anthropology* 20(4): 411–428. DOI: <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.1.02a00010>
- Graeber, David (2012b): Adósság, erőszak és személytelen piacok. Polányista meditációk. *Fordulat* (20): 10–47.
- Gregory, Chris (1982): *Gifts and Commodities*. London – New York: Academic Press.
- Gregory, Chris (2015 [2012]): Adósság és moralitás: gondolatok a gazdasági antropológia hozzájárulásairól. *Regio* 23(2): 158–185. DOI: <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v23i2.54>
- Gudeman, Stephen (2001): *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture*. Malden: Blackwell.
- Gudeman, Stephen (2005): Community and Economy: Community's Base. In *A Handbook of Economic Anthropology*. James G. Carrier (szerk.). Cheltenham – Northampton: Edward Elgar, 94–106. DOI: <https://doi.org/10.4337/9781845423469.00014>
- Halmos Károly (2014): A Hitel ökonomiájának morálja és a társadalomtörténet morálökonomiája. In *Jólét és erény. Tanulmányok Széchenyi István Hitel című művéről*. Hites Sándor (szerk.). Budapest: Reciti, 133–146.
- Hart, Keith (1986): Heads or Tails? Two Sides of the Coin. *Man* 21(4): 637–656. DOI: <https://doi.org/10.2307/2802901>
- Hart, Keith (2001): *Money in an Unequal World*. London: Textere.
- Hart, Keith (2005): Money. One Anthropologist's View. In *A Handbook of Economic Anthropology*. James G. Carrier (szerk.). Cheltenham – Northampton: Edward Elgar, 160–175. DOI: <https://doi.org/10.4337/9781845423469.00020>
- High, Holly (2012): Re-Reading the Potlatch in a Time of Crisis: Debt and the Distinctions that Matter. *Social Anthropology* 20(4): 363–379. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00218.x>
- Horvath, Agnes és Björn Thomassen (2008): Mimetic Errors in Liminal Schismogenesis: on the Political Anthropology of the Trickster. *International Political Anthropology* 1(1): 3–24.
- Humphrey, Caroline (2002): "Icebergs," Barter, and the Mafia in Provincial Russia. In Uő. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Ithaca – London: Cornell University Press, 5–20.
- Kideckel, David A. (2006): Socialismul din România ca sistem social și cultural. In Uő. *Colectivism și singurătate în satele românești*. Iași: Polirom, 55–73.
- Le Goff, Jacques (1997): Az erszény és az élet. A pénz és a pokol között: az uzorsora és az uzorás. *Café Babel* (23): 77–87.
- Lévi-Strauss, Claude (1969): *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre – Spottiswoode.
- Parry, Jonathan és Maurice Bloch (1989): Introduction. Money and the Morality of Exchange. In *Money and the Morality of Exchange*. Jonathan Parry és Maurice Bloch (szerk.). Cambridge: Cambridge University Press, 1–32.
- Peebles, Gustav (2012): Whitewashing and Leg-bailing: on the Spatiality of Debt. *Social Anthropology* 20(4): 429–443. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00221.x>
- Polányi Károly (2004 [1946]): *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Budapest: Napvilág Kiadó.
- Smith, Adam (1991 [1776]): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Norwalk: The Easton Press.

- Sneath, David (2006): Transacting and Enacting: Corruption, Obligation and the Use of Monies in Mongolia. *Ethnos: Journal of Anthropology* 71(1): 89–112. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141840600603228>
- Sneath, David (2012): The 'Age of the Market' and the Regime of Debt: the Role of Credit in the Transformation of Pastoral Mongolia. *Social Anthropology* 20(4): 458–473. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00223.x>
- Szabó Á. Töhötöm (2013): *Gazdasági adaptáció és etnicitás: gazdaság, vidékiség és integráció egy erdélyi térségben*. Kolozsvár: Nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Kriza János Néprajzi Társaság.
- Szabó Á. Töhötöm (2015): Az egyedi és az általános feszültségei: a kulturális antropológia tanulságairól a globális világban. *Regio* 23(2): 106–121. DOI: <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v23i2.52>
- Szabó Á. Töhötöm (2017): A föld társadalmi jelentései. Globális kontextusok és helyi perspektívák. In *Aranyhíd. Tanulmányok Keszeg Vilmos tiszteletére*. Jakab Albert Zsolt – Vajda András (szerk.). Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság, 237–249.
- Szokolczai Árpád (2015): Marginalitás és liminalitás. Státuszon kívüli helyzetek és átértékelésük. *Regio* 23(2): 6–29. DOI: <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v23i2.48>
- TESZ (1967): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Első kötet, A–Gy. Budapest: Akadémiai.
- TESZ (1970): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Második kötet, H–Ó. Budapest: Akadémiai.
- TESZ (1976): *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*. Harmadik kötet, Ö–Zs. Budapest: Akadémiai.
- Thompson, Edward P. (1963): *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz Ltd.
- Turner, Victor (2002 [1969]): *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: Osiris.
- Vasile, Monica (2015): The Trader's Wedding: Ritual Inflation and Money Gifts in Transylvania. In *Economy and Ritual: Studies of Postsocialist Transformations*. Stephen Gudeman és Chris M. Hann (szerk.). New York – London: Berghahn, 137–165.
- Vasile, Monica (2017): The Gift of the Godfather: Money and Reciprocity in Spiritual Kinship Relations in Transylvania. *Journal of Family History* 20(10): 1–21. DOI: <https://doi.org/10.1177/0363199017738175>
- Verdery, Katherine (1996a): What Was Socialism, and Why Did it Fall? In Uő. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press, 19–38.
- Verdery, Katherine (1996b): Faith, Hope, and Caritas in the Land of the Pyramids: Romania, 1990 to 1994. In Uő. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press, 168–203.
- Weber, Max (1992 [1922]): Az uralom típusai. In Uő. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 221–301.
- Zelizer, Viviana A. (2011): The Social Meaning of Money. In Uő. *Economic Lives: How Culture Shapes the Economy*. Princeton: Princeton University Press, 89–163.

