



**Kultúra és Közösség**  
**művelődéstudományi folyóirat**

III. folyam XII. évfolyam 2008. II. szám Ára 800 Ft



Lapunk szerkesztősége  
az MTA Szociológiai Kutatóintézetének  
Kultúrakutató Műhelyében működik

Főszerkesztő: Tibori Tímea  
Főszerkesztő-helyettes: Németh István

A szerkesztőbizottság tagjai:  
A. Gergely András, Kraiciné dr. Szokoly Mária,  
Laki Ildikó, T. Kiss Tamás

Szerkesztőségünk címe:  
MTA Szociológiai Kutatóintézet  
1014 Budapest, Úri utca 49. Tel./fax: 224 0790

Felelős kiadó: Németh István

A kiadó címe:  
Új Mandátum Lap- és Könyvkiadó  
1149 Budapest, Fráter György tér 11.

Olvasószerkesztő: Knoch László  
Fotó: Laki Ildikó  
Nyomás, kötés: Kánai nyomda  
Felelős vezető: Kánai József

A 2008. évi négy szám 3200 Ft-os előfizetési díjáról szóló átutalásukat az alábbi bankszámla számon  
kérjük teljesíteni: 10103173-40536023-00000003

Lapunk megjelenését  
az Oktatási és Kulturális Minisztérium  
és a Nemzeti Kulturális Alap

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap

támogatta.

ISSN 0133-2597

# Tartalom

---

## SORSOK – HÁTRÁNYOK – OLDÓDÁSOK

---

Binder Mátvás: Egy beás cigány közösség etnikai és nemzeti identitásáról	5
Dobó Eszter: Az elveszett Paradicsom nyomában	17
Horváth Kata– Deme János: Vándorszínház cigány terepen	23

## FELNŐTTOKTATÁS, KUTATÁS

---

Prónai Csaba: Kulturális antropológia és cigánykutatás	43
Takács Judit: Magyar LMBT-tematikájú társadalomtudományos kutatási irányok	50
Czirják Árpád: Maszkulinitás-ideálok vizsgálata	57
Mihály Emőke: Elemzési kísérlet a kolozsvári lakosok fogyasztói szokásairól	66

## BUDAPEST

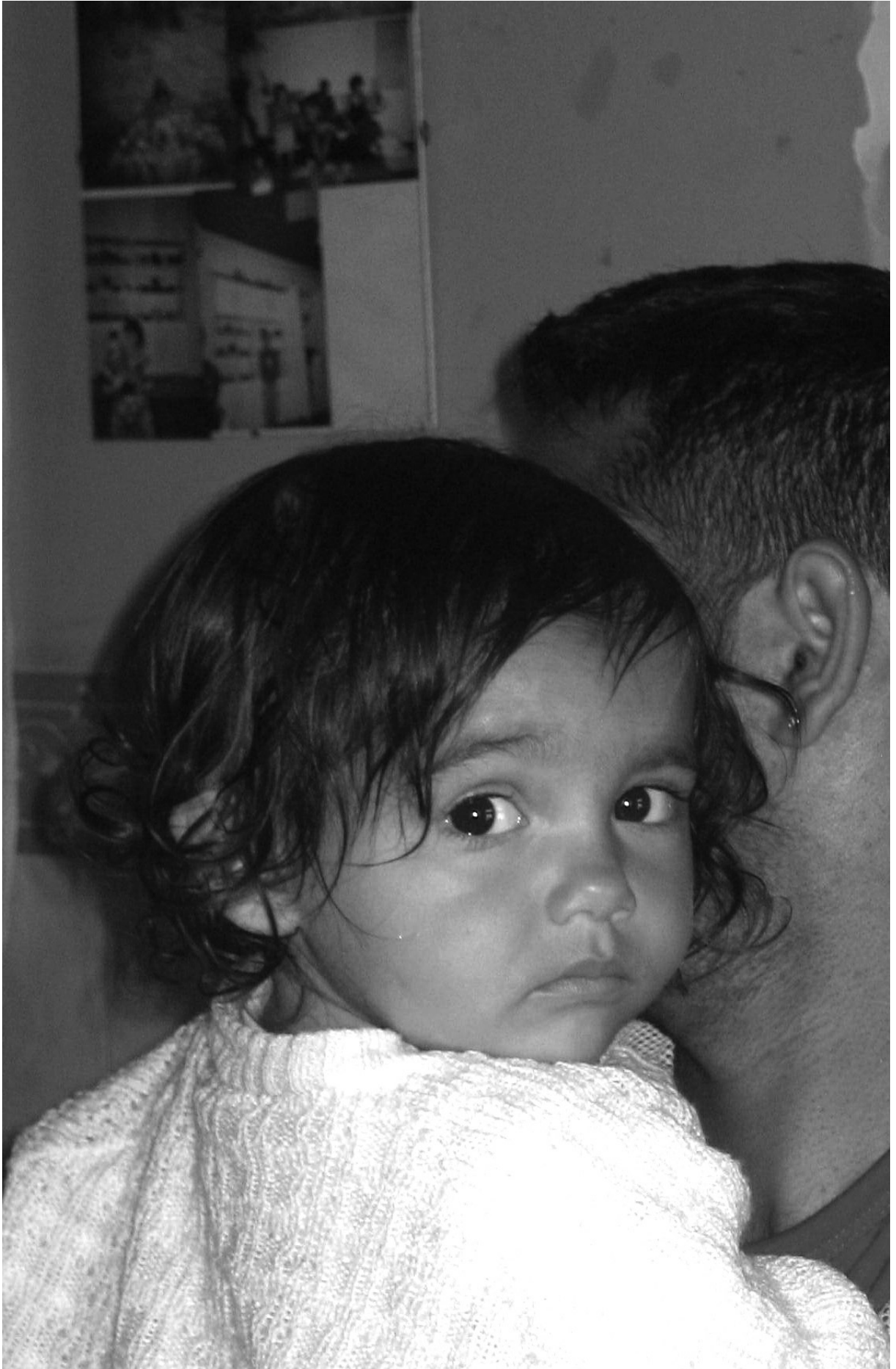
---

Deák Petra: Sziget: város a városban	79
--------------------------------------	----

## SZEMLE

---

Oláh Tibor: A szakralitás arcai	83
Szerzőink	88



# Sorsok – hátrányok – oldódások

„*Apa k'ulij nu sza kiviridestyé!*  
– *A víz az olajjal nem keveredik!*”  
„(...) *mi egy alvó mag voltunk eddig.*  
*Felébredtünk, ha most úgy vesszük*  
– *szimbolikusan. Felébredt ez a nép!*”

## I. Bevezetés

Dolgozatomban egy kulturális antropológiai terepmunka tapasztalatait próbálom összegezni. Kutatásom<sup>1</sup> célja az volt, hogy a „roma nemzeti kon-

## II. Etnikai és nemzeti

Az etnikai és a nemzeti identitás definiálása erőmet meghaladó feladat lenne, ezért a releváns szakirodalom néhány – ismert és elismert – megállapítására támaszkodom.

Fredrik Barth az etnikai identitást a társadalmi szerveződés velejárójának tekinti (Barth, 1996:4), hasonlóan Erikshoz, aki szerint „az etnikai hovatartozás a társadalmi kapcsolatok által jön létre” (Eriksh, 2005:148).

Binder Mátyás

## Egy beás cigány közösség etnikai és nemzeti identitásáról

5  
K É K

cepció” főbb csomópontjai mentén haladva árnyalt képet kapjak egy magyarországi cigány közösség identitásának etnikai és nemzeti vonatkozású elemeiről. Együttal az „elképzelt”<sup>2</sup> roma nemzeti közösséget is igyekeztem „alulnézetből, egy „konkrét” közösség reflexióin keresztül megismerni. Hiszen, mint Hobsbawm írja, „a nemzetek kettős jelenségek, mivel alapvetően felülről teremtődnek, de nem érthetők meg, ha nem vizsgáljuk őket alulról is.” (Hobsbawm, 1997:18)

Mielőtt a terepmunka eredményeit ismertetném, szükséges kitérnem néhány elméleti megállapításra azzal kapcsolatban, hogy milyen alapon beszélünk etnikai és nemzeti identitásról, roma nemzetről, beás cigányokról.<sup>3</sup> A terjedelmi korlátok miatt igen vázlatos leszek, sok utalással és hivatkozással kiegészítve.

Mivel az „etnicitás a kulturális különbségek társadalmi szerveződése” (Barth, 1996:5), ebből fakadóan a csoportközi viszonyokban megjelenő etnikai identitás „tartalmazza mind a leszármazási hagyományt, mind a sorsközösség emléktanyáját, emellett magába foglalhat értékítéleteket és előítéleteket, mind a saját népről, mind más népekről” (Sárkány, 2000:97).

A nemzettel kapcsolatban rengeteg megközelítés létezik, a legtöbb kutató azonban abban egyetért, hogy „a nemzet modern jelenség, a társadalmi szerveződés kifejezetten modern formája, melynek létrejöttéhez az állami bürokrácia, a kapitalizmus, a szekularizáció és a demokrácia jellegzetesen „modern” feltételei szükségesek” (Smith, 2004:40).

Clifford Geertz szerint a nemzet egy emberi (történeti, kulturális, szociális,

pszichológiai) konstrukciónak a természeti tényre változtatása – összesítés, homogenizálás és esszencializálás útján (Geertz, 1998:26). Geertz-cel együtt mások is úgy gondolják, hogy a nemzet létrehozásához, az „önte-rementéshez” (vö. Losonc, 2002:117) nem csak bizonyos modern feltételek, hanem „akarat” is kell.

Némi egyszerűsítéssel ezt az „akaratot” nacionalizmusnak,<sup>4</sup> illetve érthetőbb, 19. századi kifejezéssel elve, „nemzeti elvnek” (Hobsbawm, 1993:20) nevezhetjük. A nacionalizmus és az etnicitás kapcsolatát vizsgálva érthetjük meg az etnikai és nemzeti

## 6 K É K

identitás közti különbségek lényegét. Barth szerint a nacionalizmus eszméi „gyakran körmönfont módon ráépülnek az etnicitásból fakadó identitások némelyikére” (Barth, 1996:14). A nacionalizmus szereti, ha az etnikai identitással azonosítják, hiszen ez utóbbi „rendelkezik azzal a történelmi 'kutyabőrrel', amit a nacionalizmus az esetek nagy részében olyan nyilvánvalóan nélkülöz” (Hobsbawm, 1993:21).

Összefoglalva: a nacionalizmus (nemzeti elv) – politikai program, az „etnikai elv” viszont nem programadó, és még kevésbé politikai fogalom (Hobsbawm, 1993:20–21). Ebből fakad, hogy a nemzetnek és a nemzeti identitásnak, összetett intézményrendszer révén van egyfajta „expanzív” jellege, míg az etnikai identitás – véleményem szerint – „nem terjeszkedő”.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

### III. A roma nemzetépítés mozgatórugói, politikai és kulturális szakaszai

Minden globalizációs és az európai integrációs tendencia ellenére a mai társadalmak, államok még mindig nemzeti alapon szerveződnek, a nacionalizmus nagyon is modern jelenség. Benedict Anderson szavaival élve: „a nemzeti mivolt (*nation-ness*) korunk politikai életének legegységesebb legitim értéke” (Anderson, 2006:18). Craig Calhoun meglátása szerint a nemzet és az egyszerű etnikai csoport között az a különbség, hogy az előbbi esetében elismerik az autonóm államhoz, vagy legalábbis az államon belüli bizonyos fajta autonómiához való jogot (Calhoun, 2004:358). Ebben a kontextusban érthetőnek tűnik, hogy mikor a cigányok felismerték, hogy „eticitásuk segítségével” könnyebben juthatnak hozzá alapvető emberi jogaikhoz (vö. Mayall, 2004:189), érdekérvényesítő képességük növelése érdekében egyfajta „saját nemzeti koncepció” kidolgozása tűnt életképes alternatívának (Fosztó, 2003:102).

A roma történelem és kultúra két nemzetközileg elismert szakértője, Nicolae Gheorghe és Thomas Acton egyik közös tanulmányukban utalnak a roma nemzeti integráció speciális nehézségeire: „A cigány csoportok sokféle történelme és kultúrája igen megnehezíti a roma kultúra formalizálását és kodifikálását, ami viszont szükséges ahhoz, hogy tanítható és terjeszthessék, illetve azonos alapra helyezhessék más csoportok vagy etnikai kisebbségek kultúrájával, netán bevett nemzeti kultúrákkal” (Gheorghe–Acton, 1996).

A roma nemzeti mozgalom gyökerei a 20. század első felében a kelet-európai országokban jelentkeztek különféle etnikai alapú önszerveződések formájában. Ezek a kezdeményezések –

kulturális, politikai szervezetek, klubok, folyóiratok – még nem léptek ki az adott állami keretektől, de mint „hivatkozási alap” gyakorta felbukkannak a napjainkban folyó roma „nemzeti” diskurzusokban (lásd ehhez Hancock, 1991; Fosztó, 2002, 2003; Binder, 2007).

A második világháborút, és a roma holokausztot<sup>5</sup> (porrajmos) követően a kelet-európai államszocialista rendszerekben tiltották az uralkodó ideológiától eltérő politikai, kulturális szerveződések, így a nemzetközi roma mozgalom kifejlődése nyugat-európai országokban indult meg. Ezekről a folyamatokról főleg Jean-Pierre Liégeois (Liégeois, 2002) és Angus Fraser (Fraser, 2002) könyvei adnak megfelelő áttekintést. (A kelet-európai fejleményekhez lásd: Bárány, 2003; Binder, 2006; Klímová, 2002).

Itt most csak a nemzetközi roma mozgalom történetének legismertebb eseményére utalnék, nevezetesen az 1971-es, londoni „első cigány világkongresszusra” (Romani nyelven: Komiteto Lumniako Romano). A résztvevők elutasították a cigány, gypsy, gitan szavak használatát, és helyette a roma (romani) elnevezést fogadták el. Ennek megfelelően létrejött a Nemzetközi Roma Bizottság, majd meggyeztek egy roma nemzeti himnusz és egy nemzeti zászló használatában (Liégeois, 2002:191).

A roma nemzeté válási törekvések egyik fő alap gondolata az „újraegyesülés” (*reunification*). Mint Ian Hancock, roma származású amerikai nyelvészprofesszor írja: „A roma nacionalisták többségének közös gondolata: egy nép voltunk, mikor Európába érkeztünk, és újra egy néppé kell válnunk” (Hancock, 1991:256).

A nemzetek kialakulásának folyamatában világszerte fontos szerepe volt a nemzeti kultúra megteremtésének. Nincs ez másként a cigányság esetében sem, hiszen az „a nemzeté válás receptje szerint megalkotja mitológiai rendszerét, kitalálja genealógiáját, megmondja származásának helyét és

idejét” (Szuhaý, 1995:333). A romák a nemzetté válás kelet-európai „receptjét”, vagyis egyfajta etno-kulturális modellt (vö. Niederhauser, 1977) vesznek alapul saját nemzetük legitímációs bázisának kialakításához.<sup>6</sup>

A roma (kulturális) nemzetépités folyamatában sokszor a politikai tevékenységet is megelőzik a nemzeti kultúra megteremtésére irányuló törekvések. Ebben a folyamatban a hangsúly a közös nyelven és a közös történeti tudaton van, de közvetítő szerepük miatt a nemzeti művészetek, irodalom, képzőművészet, zene, tánc stb. is fontos funkcióval bírnak. (E témakörhöz lásd például: Binder, 2006; Fosztó, 2002; Gheorghe–Acton, 1996; Kovalcsik–Réger, 1995; Szuhaý, 1995.)

#### IV. A beások

Mielőtt terepmunkám eredményeit bemutatnám, érdemes egy rövid kitérőt tenni a beás cigányok nyelvi, kulturális és társadalmi jellemzői felé. Erdős Kamill írta róluk 1959-ben: „A teknős cigányok cigányul egy szót sem tudnak, hanem az úgynevezett „erdélyi” (bánáti) román dialektust beszélnek. Magukat beáð-nak nevezik (...). Ők, magukról elismerik, hogy cigányok. Ősi kultúrájuk a román kultúrkörhöz kapcsolódik. [Eredeti foglalkozásuk: teknő-, fatál-, fakanálkészítés volt.]” (Erdős, 1989:50).

Az anyanyelvként román dialektusokat beszélő magyarországi cigányok csoportja több etnikai alcsoportra tagolható: az árgyelánokra, muncsánokra és ticsánokra. „A többséget a muncsánok által árgyelánnak (erdélyinek) nevezett, de bánáti román dialektusokat beszélő, magát és nyelvét beásnak mondó csoport alkotja. (Önmagukat *băjăşnak* nevezik, akik beásul [*bajsecê*] beszélnek.) Az elnevezés valószínűleg a román *baies*, bányász jelentésű tájszóval van összefüggésben, s korábbi aranymosó foglalkozásukra utal” (Szalai, 1997:107). Beszélgetőtársaim magukat mindig beásnak,

beás cigánynak mondták, és néha magyarozatként hoztátették: „*tudod, a „teknővájó cigány”.*

A szakirodalom általában a magyarországi cigányság egyik etnikai csoportjaként említi a román anyanyelvű cigányokat. Egy etnikumon belül megőrződhet egy korábbi más etnikumhoz tartozás vagy önálló etnikus lét emléke. Az etnikai csoportok esetében kultúrájuk egy bizonyos elemkomplexum, nevezetesen a saját származáshagyomány tekintetében eltér az etnikum többi részének kultúrájától (Sárkány, 2000:98).

Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy ha beások anyanyelve és származáshagyománya eltér a többi cigány csoporttól, akkor mi alapján definiáljuk őket – és ők magukat – cigánynak (vagy romának)? Az antropológia válasza szerint a különböző cigány etnikai csoportokat nem az összetartozás tudata köti össze, hanem „egyfajta mechanizmus, mely együttesen hozza létre azt a sajátosságot, amit mi cigánynak, cigány identitásnak nevezünk. (...) Ez egy olyan mechanizmus, amely a nem-cigány jegyek elfogadásán és újrahasonosításán alapszik (...). Ennek az életstílusnak az alapja az a sajátos kapcsolat, amelyet minden egyes csoport az őt körülvevő nem-cigány kultúrával kialakít: bizonyos elemeket átvesz az „érintkezés” során, ugyanakkor szüntelenül fenntartja az egyértelmű elhatárolódását tőle” (Prónai, 2005:179–180). Meghatározó jelentősége van tehát a nem-cigány többségi társadalomnak, mégpedig igen sok vonatkozásban.<sup>7</sup>

#### V. Beások, cigányok, nemzet

A bevezető után most rátérnék a konkrét témára, melyben egy beás cigány közösség a „roma nemzettel” kapcsolatos attitűdjeit igyekszem megismerni, ezáltal próbálva meg árnyalt

képet kapni identitásuk etnikai és nemzeti elemeiről. Próbálok a főbb csomópontok (szimbólumok, történeti tudat, anyanyelv, család) mentén haladva bemutatni a beásokat és gondolataikat.

#### V. 1. Nemzeti szimbólumok: himnusz és zászló

Mivel a nemzet legfontosabb szimbólumai közé tartozik a zászló és a himnusz, a roma nemzet is rendelkezik ilyen attribútumokkal. Beszélgetéseim során arra voltam kíváncsi, hogy az

7

K É K

emberek milyen viszonyt alakítottak ki ezekkel a szimbólumokkal, milyen szerepet játszanak az életükben. E kérdés mentén érdekes dolgok jöhetnek a felszínre, mivel a romák két himnuszt tartanak számon: „A cigány himnusz, ami eddig cigány himnusz volt, az volt az elfogadott és az ismert, az énekelt, a „Zöld az erdő, zöld a hegy is”.<sup>8</sup> Tavaly változtatták meg, ha jól emlékszem, az uniós csatlakozás után változtatták meg a himnuszt, és tették elfogadottá a »Gélem, gélem«-et” – mondta Julika.<sup>9</sup>

A következőkben megpróbálok összegyűjteni a két himnuszra vonatkozó „tudásanyagot”. Kezdem a „beás himnusz” történetével, amit a legrészletesebben Laci<sup>10</sup> mondott el nekem: „...voltak a cigányoknak mindig kedves dalaik. És ez a könyörgés egy hosszú ideig elfeledett, de kedves dal volt, amiből aztán a Bari Karcsi csinált egy verset. Ennek a könyörgésnek a szövegére, amit Orsós Jakab itt gyűjtött Zalában.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

Maga a beás szöveg arról szól, hogy Isten azért vert bennünket, mert Krisztust mi szegeztük föl, s ennek van valóban egy monda alapja, a cigányok, mint a fáraó népe a középkorban hóhéri feladatokat is elláttak, szegkovácsként segítettek az ilyen feladatoknál. Ez egy széles körben ismert monda.<sup>11</sup>

*A beások úgy értették, hogy a himnusz az olyan dal, amiben kell, hogy legyen Isten. A dalt elkezdte énekelni a Kalyi Jag a 80-as években, első lemezükre föl is vették ezt, Zalai könyörgés címmel. Így elterjedt, és elkezdett himnusszá vál-*

magyar többséggel szemben érzett cigány kisebbségi érzés, ami érzékenyen reagál bármilyen negatív sztereotípiára, ez esetben a „lopás” felbukknására.

Egy fiatal, zenész ismerősöm számára a „hymnus”, mint kategória egyértelműen a magyar államhoz kötődik: „Jelent-e nekem annyit a cigány himnusz, mint neked a magyar himnusz? Egy dolog biztos, amikor én a Zöld az erdőt megtanultam, egy szimpla számként kezeltem. (...) Lehet, hogy ez szomorú, de nekem a cigány himnusz nem jelent semmit. Egy dal. Én úgy kezelem (...) csak tudom, hogy azért illik tudni a fiatalságnak, és beléjük verem hogy tanulják meg, mert ezt tudnotok kell. Kolompár<sup>13</sup> ember éneklő hivatalosan a beás himnuszt, a Kalyi Jag. És ráadásul szerencsétlen módon, mert nyelvíleg nem is helyes, véleményem szerint. Nincs értelme annak, amit mond. Tényleg, ha a magyar himnuszt meghallgatom, beleborzongok. A cigány himnuszt, [ti. a beást] ha meghallgatom, akkor nem borzongok bele” (András).<sup>14</sup>

A „Gelem, gelem”-ről, a „hivatalos” roma himnusztól már tömörebb vélemények fogalmazódtak meg: „A cigány himnusz nekem a beás himnusz, a másik talán még annyit sem jelent, hiszen nem is ismerem. (...) és nem szeretném, hogy ilyen emberek himnuszt nekem is kelljen énekelni” (András). „Azt már én nem értem, azt nem is ismerem” (Ibolyka). „Nem tudom, miről szól, megmondom őszintén, annyira nem érdekelt. (...) Szeretem, mert én nem a himnuszt látom benne, hanem a dalt” (Julika). „Az én saját véleményem szerint, a dolgot a gyakorlat dönti el. A beás himnuszt mindenki ismeri, a másikat senki, tehát ezt fogják énekelni” (Laci).

Azt hiszem a példákkal sikerült érzékeltetni, hogy a beások számára a „saját” himnusz a cigány himnusz, a Gelem, gelem-et legfeljebb, mint egy szép dalt tudják elfogadni, ha egyáltalán ismerik. Julika elmondta, hogy

„ünnepségsorozatokon a beás himnusz ugyanúgy elhangzott, mint a magyar. Itt nálunk is, és mindenhol. Most már a Gélem, gélem is. Így a kettő együtt”. Majd azt is hozzátette előfordult, hogy a két cigány csoport „bojkottálta” egymás műsorait, és „persze mindig a kolompárok kezdték...”.

Az eddigiekből kitűnik, hogy bár a beás eredetű „Zöld az erdő” a cigány himnusz számukra, a mindennapok gyakorlatában nem himnusként jelenik meg, hanem mint egy kedves dal. Amikor hivatalosan is himnusként jelenik meg (pl. egy ünnepségen), akkor azonnal „határképző” funkciót kap, hiszen szimbolikusan megjeleníti a „beásságot” a többséggel (magyar himnusz), és a másik cigánysággal, a kolompárokkal szemben (Gelem, gelem).

Végezetül még annyit, hogy adatközlőim közül egyedül Laci hajlott valamiféle együttműködésre a „hymnus-kérdés” terén: „Olyan lesz, mint a szózat esete a himnusszal, tehát hiába van himnusz magában, szózat nélkül nem szokott igazi ünnepség lenni. Így lesz a cigány közösségnek is két szent dala. Annak ellenére, hogy nyilván az országos cigánypolitikában az van, hogy akkor lesz emancipált a cigányság, ha van egy zászló és egy himnusz”.

A zászló jelentéstartalmait Laci alaposan és mélyen kifejtette nekem, talán nem haszontalan néhány részletet idézni belőle: „Amikor a kék-zöld zászló kerékkel előkerült, akkor azt minden cigány közösség a magáénak tudta vallani, mert ugyanis ott azért van egy olyan szimbólum, ugye a kék ég és a zöld föld, ami teljesen jól lefordítható volt. A zászló az egységesebb jelképrendszer [mint a himnusz – B.M.] Egy normális, átlagos beás ember azt kocsikereknek látja. Az való igaz, hogy kilenc küllője van, és az a kilenc a szerencse istennőjének, Baxtnak a száma. Ez Örményországban alakult ki, ugye „T-aves baxtalo!” [oláh cigány nyelven – B.M.] „Legyetek szerencsések!” Ez innen van. Az viszont általános ismeret, hogy a cigányok a kereket a szerencsének, a sorsnak

8

K É K

ni, mint mondom azért, mert kevés beás dal van, amiben az Isten szerepel”.

Julika elmondása szerint: „A dallama fogott meg bennünket, mi nem úgy énekeltek, mint egy himnuszt, hanem mint egy kedves dalt. [Hogyan lett himnusz? – B.M.] Fogalmam sincs, 12 éve, mióta ÖCO van, kellett egyet választani”.

Volt, aki ambivalens érzelmeket fogalmazott meg a „saját” himnuszával szemben (Ibolyka):<sup>12</sup> „Értékelem a himnuszt. Szó szerint, amit elmond... Van benne némi igazság, csak megvádolták az embert. Már ott megvádolják a cigányokat, mert azt mondja: ellopták a Jézusnak a szegét. De miért? Miért mond ilyet? Nem mondhat ilyet egy himnusz! A magyar himnusz mit mond? Isten áldja meg a magyart. Mivel? Jókedvvel. De azt nem mondja, hogy a magyar ellopta neki mondjuk a koszorúját”. Ibolyka gondolatmenetében megjelent egy harmadik tényező is, a „magyar”. Egyrészt a magyar himnusz, mint egy „jobb” himnusz, másrészt a



## Sorsok – hátrányok – oldódások

is tekintik, tehát a szerencse forgandóságát is jelöli”.

A zászlót minden interjúalanyom ismerte, a kocsikereket a már jó ideje letelepült, vagy félig letelepült életmódot folytató beások is hajdani vándorlásuk jelképének tekintették. „Napkerék. Olyan gömbölyű, mint a nap, a cigányok ezért mondják ezt napkeréknek. A vándorlást jelképezi. A vándorlást jelzi, a kocsi kerekét” (Julcsi). „A vándorlásunkat jelképezi, azt az életmódot, amit folytattunk, egyesek folytatnak még mindig. Nyilván ez helyes, ezzel egyetértek. (...) Jó, azt a jelképet elfogadtuk, az volt a múltunk, befejeződött, megálltunk, letelepedtünk. Innentől fogva..., én nem hangsúlyoznám a zászlókat, engem úgy különösen nem érint meg a zászló” (András). „Ez egy egységes dolog. Ebben egyetértünk az oláh cigányok vagy kolompárok, romungrók, muzsik cigányok és beás cigányok egységesen kezeljük a zászló kérdését. Ez a kerék a vándorlás egyfajta szimbóluma, ez az állandó forgás, és a romákban ez a lendület ez mindig bennünk volt” (Karcsi).<sup>15</sup>

Ibolyka pragmatikus szempontból közelített a kérdéshez: „Őszintén mondjam? Láttam már, de értékelni nem tudom. Mi nem olyan közösségben élünk, ahol hasznát tudnánk venni ennek a szimbólumnak. Mit csináljak vele? Sehol nem jogosít fel semmire. Nincs jelentősége. Mert ha fel tudom használni, hogy a családomnak segítsék, hogy igenis én cigány vagyok, hogy nekem van jogom elmenni egy bármilyen feljebbvaló szervhez, hogy igenis én cigány vagyok és segítsék. Nem lehet felhasználni... (...) Lehet, hogy ha indulnánk egy sportvetélkedőn, akkor elvinném, mert szégyellni nem szégyellem azt, hogy cigány vagyok. Van és kész. Ennyi”.

A zászló kapcsán nem a cigány-cigány viszony volt a hangsúlyos, hiszen abban egyetértettek beszélgetőtársaim, hogy ez egy közös szimbólum. Tehát a zászló valóban reprezentálhatja az „össz-cigányságot”, hiszen tapasztalataim szerint általában mindenhol ismerik, és sokan elfogadják

egységes roma jelképnek, valószínűleg a közérthető szimbolikus tartalmának köszönhetően. Meglátásom szerint cigány–nem cigány relációban kap fontos szerepet, hiszen nem csak egyszerűen a romák szimbóluma, hanem valahol a roma etnikai mobilizációt is jelképezi.

Az etnikai mobilizáció „az a folyamat, amelynek során a csoportok az etnikai identitás valamely jellegzetessége alapján szerveződnek közös céljaik elérésére” (Bárány, 2003:73), és ezeknek „a közös tevékenységre készülő etnikai csoportoknak ki kell tudniuk fejleszteni egy magasabb szintű csoportöntudatot, amelyben az általában egyértelműnek tekintett kulturális jellegzetességek új jelentést kapnak, és amelyben ezek a jelképek az új (politikai) identitás hangsúlyos ismertetőjegyeivé válnak” (Bárány, 2003:77).

Úgy vélem a roma nemzeti zászló funkciója valóban az új politikai identitás hangsúlyozása, megjelenítése, ennek következtében elsősorban az etnikai mobilizációban részt vevők számára volt fontos szerepe (Karcsi, Julika, István<sup>16</sup>),<sup>17</sup> a cigány zenével foglalkozóknak kevésbé, a hétköznapi beás embereit pedig, akiket nem érint az etnikai mobilizáció, szinte egyáltalán nem foglalkoztatta a zászló.

Julika és a barátja, Marika (mindketten CKÖ vezetők) egymás között egy sajátos terminussal illetik cigánysággal kapcsolatos tevékenységüket: „cigánykodás”. A köznapi értelmében elég pejoratív tartalmú szó jelentését Julika a következőképpen magyarázta: „A cigánykodás ebben a mondatban az érdekképviselet, azok az emberek, akik a cigányok ügyeivel foglalkoznak, azok mind cigánykodnak”.

Meglátásom szerint tehát itt a „cigánykodás” nagyjából a roma/cigány etnikai mobilizációban részt vevő emberek tevékenységét jelöli, s a továb-

biakban ilyen értelemben használnám a terminust, átvéve ezzel a társadalmi „terep” szóhasználatát, melyre a továbbiakban többször utalok majd.

### V. 2. Történeti típusok, etosz, identitás

Ismert, hogy a kollektív identitások kontrasztív jellegűek, az egyénnek „elkerülhetetlenül meg kell határozni az alteritást, a másságot, ami nélkül nincs sem öntudat, sem önazonosság. (...) Ez minden kollektív identitás

9

K É K

többé-kevésbé rejtett kulcskérdése...” (Albert–Zempléni, 2002:168).

A beásokkal beszélgetve egyáltalán nem maradtak rejtve a kontrasztok, sőt erőteljes határvonalak rajzolódtak ki a beszélgetések során a beás és a nem beás cigányok között. Ezek a határvonalak történelmileg kialakult közösségek között húzódnak. A közösségeket az eltérő megélhetési stratégiák, a különböző nyelv, a különböző kulturális tapasztalatok és a kényszerű együttélés a roma csoportok közötti határokat elmosó többségi társadalomban, valamint ezek egymásra hatása formálta, alakította.

Az értelmezés megkönnyítése érdekében szeretném az etosz fogalmát bevezetni, melynek – céljaimnak leginkább megfelelő – definícióját Zempléniék fogalmazták meg: „Ezt az ismételt újraértelmezendő – tehát valójában pontosan meghatározhatatlan – és az élet minden területére kiterjeszhető sajátos jelleget, amit a „magyarosság”,

a „francitè” vagy a „britishness” kifejezésekkel jelölünk, a klasszikus kulturális antropológia ethos-nak nevezi” (Albert–Zempléni, 2002:170).

A beszélgetések során kirajzolódott előttem egy „beás etosz”, mely objektíven és szubjektíven<sup>18</sup> is összefüggésbe hozható az általam beás cigány történeti típusnak nevezett fogalommal. A cigány történeti típus fogalmát Havas Gábor tanulmányából (Havas, 1997) veszem át, ahol a szerző a cigány közösségi előtörténet két egymástól élesen eltérő alaptípusát írja le. Ezek közül a második típus („Újabb keletű, zaklatott letelepedési folyamat

– nyersebb kirekesztő mechanizmusok”) alapvetően a 19. század közepe óta Magyarországra érkező, vándorló vagy félig letelepedett életmódot folytató cigányokra jellemző. A magyarországi beás és oláh cigányok egyaránt ebbe az alaptípusba tartoznak, azon belül viszont saját tapasztalataim alapján két külön típusba lehet sorolni őket, hiszen adatközlőim is számos alkalommal utaltak erre a különbségre.

A beás etosz fő elemei, a nyelv, a „család”, és az egymással szorosan összefüggő, illetve egymásból következő történeti tudat és mentalitás folyamatosan erős kontrasztban állnak a „kolompár cigányokkal”. A következőkben a beások életének, gondolkodásának ezeket a területeit szeretném bemutatni.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

### V. 3. A beás nyelvről

Többségi magyar nézőpontból a beások és a lovárik egyaránt cigány nyelvet beszélnek, a két cigány etnikai csoport közötti relációban viszont ez az egyik legfontosabb határképző tényező. Beszélgetőtársaim beás identitásának meghatározó eleme beás nyelvük, közülük többen elmondták, „mi beás cigányok, az óromán nyelvet beszéljük”.

Az anyanyelv kapcsán legtöbbször beás nyelvük funkcióvesztéséről, háttérbe szorulásáról beszéltek nekem, ellenpéldaként pedig sokszor a lovári cigány nyelvet hozták fel: „Ha jobban megnézem az én gyerekem se tud beásul, már én is töröm a beást. A lovári cigányoknál ez a kötelék sokkal erősebb. A lovári az nagy eséllyel meg is fogja tartani a nyelvét (...)” (Tibi).<sup>19</sup>

A két „cigány” nyelv „túlélési esélyei” közti különbséget általában a múltbeli megélhetési stratégiákra, a régi életmódra vezették vissza: a teknővájó, fafaragó és sokszor bérmunkát vállaló beás cigány a magyarul telepedések közelében lakott, így gyakran kellett használnia a magyar nyelvet, a megélhetéshez szükséges források előteremtéséhez pedig nem nyújtott segítséget a beás nyelv. Sokak szerint a szocialista rendszerben nem volt „idő” és „lehetőség” a nyelv átadására: „Nem volt érdeke a szüleimnek – a régi rendszerben –, hogy megtanítsa nekem a cigány nyelvet anyanyelvi szinten, félt a retorziótól”; Lehet, hogy nem is volt rá nekik idejük, hogy tanítsanak bennünket, mert dolgoztak”.

A lovári cigányok nyelvének nagyobb túlélési esélyeit azok hagyományos életmódjához kötődő feltételezett funkciójához, nevezetesen a kereskedelemben, kisebb-nagyobb ügyletek lebonyolításában használatos „tolvajnyelvhez” köthették. Ezzel a két nyelv jelenlegi helyzete, státusza közötti eltérések okait a két cigány történeti típus

jellegzetességeire vezették vissza, hiszen, mint azt többen elmondták, az óromán nyelv átvételére is a múltban került sor valamikor.

Felmerül a kérdés, ha így látják anyanyelvük helyzetét a beások, akkor jelenleg milyen szerepe van? A közösség tagjai nagyjából két területen alkalmazzák a beás nyelvet, az egyik a család közege, ahol általában az idősebb korosztállyal folytatott társalgáskor használják, a másik közeg pedig a „cigánykodás”.

„Nyilván a munkahelyemen nem használom, nincs kivel. Otthon sem igazán, bár a szüleimmel általában beás nyelven, tehát cigányul beszélünk. Szóval inkább otthon használom meg rokonokkal” (András).

„Én akkor használom, amikor tényleg olyan dolgot akarok elmondani, amit a családom nem ért meg. Nem az, hogy a gyerekeim ellen használom, hanem nem akarom, hogy azt hallják, meg tudják: mi az, hogy gond, meg szomorúság, hiány, probléma”. Ibolyka esetében figyelemre méltó és továbbgondolásra érdemes jelenségnek tartom, hogy a beás nyelvet a gonddal, problémával kapcsolatban említi. Többször mondta, hogy gyermekeit minden áron meg akarja kímélni a saját gyerekkori negatív élményeihez hasonló problémáktól, s ehhez számára ez az egyik lehetséges eszköz. Ezzel természetesen ő is abba az irányba hat, hogy a fiatalabb nemzedék már nem fogja beszélni szülei, nagyszülei anyanyelvét. Erre vonatkozó kérdésemre Ibolyka teljesen érthető magyarázattal szolgál: „...nem tudja az életben soha felhasználni”.

Az etnikai mobilizációban érintett emberek azok, akik számára a családon kívül is szerephez jut a beás nyelv. A cigány kisebbségi önkormányzatban dolgozók munkájához hozzátartozik roma napok, nemzeti-ségi napok szervezése, illetve a régióban szervezett hasonló rendezvényeken való részvétel, ahol a beás nyelv lehetőséget kap a „szereplésre”.

Például Julika az egyik – szintén CKÖ elnök – barátnőjével szokott beásul beszélgetni, mint mondta: „Igen, egyre többet gyakorolunk beásul Marika nénivel”.

Ibolyka is egy időben foglalkozott roma ügyekkel, „cigánykodott”, szavai világosan mutatják az etnikai mobilizáció hatását az identitásra, a nyelvhasználatra: „Amikor az Egyesület elnöke voltam, akkor olyan közegbe kerültem, ahol kellett a nyelv, ott ismertem meg a cigányságot, hogy honnét jöttünk...”

#### V. 4. Történeti tudat és mentalitás

A roma történelemről folytatott beszélgetések alapvetően két csomópont mentén zajlottak, szó volt egyrészt a „közös” roma történelemről (India, vándorlás stb.) és a beás cigányok „történetéről”. A roma „nemzeti” történelem kapcsán egy erőteljes törésvonal rajzolódott ki a „cigánykodó” beások és a nem „cigánykodók” között, míg a beás közösségek múltja, a beás cigány történeti típus nagyjából mindenki számára egyenlő fontossággal bírt. Ez utóbbi azért lehetett mindenkinél hangsúlyos, mert a jellegzetes beás mentalitást (beás etosz) a beás cigány történeti típusból vezették le adatközlőim.

„Mondom, hogy a mentalitás, és a két népnek a viselkedése – és én két népről beszélek – nem egyforma, teljesen különböző. A beások, azok inkább nem olyan forróvérű, temperamentumos, mint a lovári cigányok. A lovári cigányok, azok talpraesettebbek, olyan szempontból, hogy megélnek a jég hátán is, tehát mindenképp pénzt tudnak csinálni. Mondják rájuk, hogy lóvés cigány, mert ugye kereskedők voltak. (...) A beás cigány viszont nem, az inkább megfaragta a kis kanalat, a kis teknőt aprópénzért, amíg egy lovári cigány lehet, hogy eladott egy lovat három ló árán, érted!” (Tibi).

Tibihez hasonlóan a többiek is a békés, dolgos teknővájó cigány képét festették le nekem, állandóan ellentétpárba állítva az „agresszív, nagyhangú,

becstelen, tolvaj, rabló” oláh cigányokkal. Úgy tűnt nekem, hogy a „milyen egy beás ember?” kérdés megválaszolásához leginkább a „nem olyan, mint egy kolompár” formulát használták beszélgetőtársaim.

Ibolyka mondta a következőket: „A mi cigányaink elvállalják a felelősséget a tetteikért (a rendőrségen). A mi cigányaink azt jelenti, aki nem kolompár és köszörűs.<sup>20</sup> (...) a másik cigány, az már nem vállalja a felelősséget, tagad az mindent. Még fenyegetőzik is. A hatóság emberei is meggondoltan beszélnek velük, mert tudják, hogy ők megtorolják. De a mi cigányaink azok nem torolnak semmit, sőt megbánás van az arcukon, de azoknak nincs”.

A jellegzetes beás tulajdonságokat Julika is a lovárikkal szembeállítva tudta a legvilágosabban kifejezni számomra: „Nézd meg, hogy hogyan épül fel! [az Országos Cigány Önkormányzat (OCÖ) – B.M.] Hány lovári van benn és hány beás? Ők nem hagyják azt, hogy a beás cigány oda bekerüljön, mert nem. A beás cigány viszont nem az a kikönyöklő, kikardoskodó emberke, aki tüzön-vízen keresztül átgázol a másikon. Ő nem fog így könyökölni, ő neki ez a nyugodtabb élet típus; az, hogy biztonságosan lépek hármat előre, minthogy hatot fussak, mert lehet, hogy elesek”.

Mint már utaltam rá, a roma nemzeti történelem meghatározó motívumai, elsősorban az indiai őshaza, a közös származás kérdése főleg a „cigánykodókat” foglalkoztatta. „Amit én ezalatt a 8–10 év alatt a „cigánykodással” foglalkozom, én azt látom, meg hallom, meg tudom, meg azt tanították nekünk, hogy igen, Indiából származunk – szerintem is Indiából származunk” (Julika).

A „cigánykodással” nem foglalkozó beás ismerőseim szkeptikusak voltak a közös indiai ősházat illetően (ha egyáltalán hallottak róla). Julika egyik testvére, Gyura pedig egyenesen a majákat (!) tartja a romák őseinek, mert egy könyvet olvasva sok hason-

lóságot (arcvonások, faragó mesterségek) vélt felfedezni a két népcsoport között.

Akik hallottak Indiáról, de nem fogadták el bizonyítottan az őshaza elméletet, azok általában a beások és a nem beás cigányok közötti nagyfokú különbségeket hangsúlyozták, ezzel is kizárva annak a lehetőségét, hogy a kolompár cigányokkal „egy kalap alá” vegyék őket. Azt pedig, hogy „India” mennyire nem releváns egy nem mobilizálódó cigány közösség számára, Julika fogalmazta meg a következőképpen: „A történelem. Ha bármelyik egyszerű cigányasszonynak kérdezed a

történetét, ők soha nem azzal fognak jönni, hogy igen Észak-Amerika, Észak-India stb., hanem azt fogja mondani Balatonmagyaródról jöttünk, vagy Galambokon laktunk. Ez lesz nekik a történelem. Más a szónak az értelme az egyszerű embernek és más a cigánykodó embernek” (Julika).

#### V. 5. Család és endogámia

„A cigány csoportközi viszonyok tökéletesen leképződnek az endogámia merev alkalmazásával. Ritkább ugyanis a cigányság etnikai csoportjai közötti házassági kapcsolat, mint bármelyik cigány és nem cigány csoport közötti házasság” (Szuhay, 1995: 333). Az egyes cigány csoportok endogám házassági szokásai az általam kutatott területen is megfigyelhetők voltak.

Julika szülei még határozottan alkalmazták az endogámiát és igyekeztek

azt betartatni a gyermekeikkel is.<sup>21</sup> Julika és nyolc testvére kapcsolataiban az élettársak, házastársak 75%-a volt beás cigány és 25%-a magyar, egyetlen nem beás cigány sem volt közöttük. Közülük is a legfiatalabb testvéreknek van/volt magyar párja, tehát érezhetően elkezdődött az endogám határok lebontása, de egyelőre csak a magyarok irányába.

A következő generációban, a kilenc testvér felnőtt gyerekeinek többségének párválasztásában már egyértelműen a magyarok dominálnak. (Oláh cigány párt továbbra sem választott senki magának.) Pálos Dóra szerint a

jelenség háttérében a „cigány tradíció” magától értetődő minőségének és a közösség nyomásának megszűnése mellett a többségi társadalom vélt vagy valós elvárásai állhatnak (Pálos, 2006).

A városban élő fiatalok között akár már teljesen megszűnhet az endogámia, többen is mondták, hogy nem a származás alapján választanának párt maguknak. Tibi 17 éves unokaöccse azt mondta, hogy akár kolompár is lehetne a párja.

Néhány – nagyon ritka – példa akadt azért beás-kolompár vegyes házasságra, az egyik épp András családjában történt: „*a testvérem is egy kolompár gyerekekhez ment férjhez, aki csak félkolompár, az apukája az beás cigány, az anyukája normális kolompár. (...) Hát ezért tudjuk talán elfogadni*”. Amikor a 26 éves Andrást kérdeztem a saját házassági terveiről, így felelt: „*Kolompárnak nem kéne lennie a feleségemnek. Akkor már inkább beás legyen*”.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

A vegyes házasságokról Karcsi elég konkrétan fogalmazott: „*Én nem tudnám azt elképzelni, hogy az én lányom egy kolompár cigányhoz hozzámenjen, mert elvágnám a nyakát. Ez komoly!*”.

Az általam megismert beás közösségről tehát megállapítható, hogy a hagyományos endogámia csak a „másik cigányokkal”, konkrétan a kolompárokkal szemben maradt fenn, míg a magyarokkal kötendő vegyes házasság semmilyen szankciót nem von maga után, sőt talán még népszerűnek is mondható, főleg a fiatalok körében.

### V. 6. A beás cigányok etnikai/nemzeti identitásának három alkotóeleméről

Az eddigiek során kiderült, hogy a beás etosz fő tartalmi elemei, a beás nyelv, a beás történeti tudat és az ebből következő „*nem olyan forróvérű*”, „nyugodt”, „dolgos” beás mentalitás folyamatosan kontrasztban állnak a „forróvérű”, „agresszív”, „lopó, csaló” kolompár cigányokkal. Az ellentétpárok által kirajzolódó határ tökéletesen lecsapódik a beások párválasztási stratégiáján, hiszen szinte kizárólagos az endogámia az oláh cigányok felé. A kollektív identitás kontrasztív jellegére már utaltam, azonban itt feltehetően többről van szó, hiszen a kolompár cigányokra vonatkozó beás sztereotípiákban (agresszív, lop, csal, hazudik stb.) nem nehéz felismerni a többségi társadalom általános cigány sztereotípiáit.

Mint Patrick Williams írja: „Ha a kutató elfeledkezik arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai egy zártnak tekintett tér-

ben és mozdulatlanak érzett időben élnének” (idézi: Prónai, 1995:67).

Feltehetően ezen a ponton nyilvánul meg leginkább az identitásformáló hatása a többségi (magyar) társadalomnak, melynek egységes sztereotípiái – és az abból fakadó distinkció nélküli diszkrimináció – kényszeríti a beásokat a „jó cigány” kép, a beás etosz kialakítására. Mint Ibolyka mondta: „*Sajnos sokszor nem különböztetik meg, hogy ők cigányok vagy rendes cigányok*”.

Ennek a beás etosznak a funkciója tehát, hogy az „össz-cigányságon” belül a „jó cigány” identitást megalapozza, amire azért van szükség, mert identitásunk egyik legfontosabb funkciója, hogy „pozitív társadalmi értékeléshez s ezzel járó pszichológiai jó érzéshez juttasson bennünket” (Pataki Ferenc idézi: Pálos 2006: 117). Ahhoz, hogy teljes képet kapjunk a beások etnikai és/vagy nemzeti identitásáról, nem szabad elfeledkeznünk a többségi társadalomról, melynek az előbb említett mellett egy másik szerepe is van. Ez pedig a „magyar” di-menzió.

„*Magyar ember vagyok*”; „*Büszke vagyok valahol a magyarságomra*”; „*Magyar cigánynak tartjuk magunkat, mert ugye az identitás meg a kötődés Magyarországra húz*”. Az ilyen és ehhez hasonló mondatok arra utalnak, hogy a magyar többségi társadalom hatása nem csak a negatív cigány sztereotípiák mentén mutatható ki a beások identitásában, hanem a 100–150 éves együttélés következtében konkrétan a magyarsághoz, illetve az országhoz kötődő tartalmakkal gazdagodott a beás cigányok identitás-spektruma. Feltehetően egy folyamatról van szó, ahol az identitás „magyar” oldalának megjelenése, megerősödése összefügghet a hagyományos cigány közösségek felbomlásával, a beás életmód, értékek, nyelv háttérbe szorulásával.

Azt láttuk tehát, hogy a beás cigányok etnikai identitását három, egymással dinamikus kapcsolatban lévő elem alkotja: a *magyar*, a *cigány* és a

beás. Általában szituációtól függ, hogy a beás „egyen” identitásának melyik eleme kerül előtérbe.

Laci egyik mondata talán alátámaszthatja fenti állításomat: „A cigányságnak van egy magyar identitása, például amikor futballmeccs van vagy ünnepség, és a magyar himnuszt éneklik, ugyanúgy érezzük, hogy az a mienk is”.

Magyar-cigány relációban az identitás „cigány” eleme válik leginkább láthatóvá, hiszen egy cigány kisebbségi önkormányzat, egy roma fesztivál vagy éppen egy roma hírportál nem beás vagy lovári alapon jön létre, a magyar állam szabta keretek között zajló „cigánykodás” „össz-cigány” tevékenység. Ugyanakkor tudjuk azt is, hogy pont az előítéletekkel terhes magyar-cigány viszony „kényszerítheti” a beásokat a cigányságon belüli elhatárolódásra, a beás etosz, a jó cigány kép kialakítására. Ennek következtében cigány-cigány relációban az identitás beás eleme határozza meg a „pszichológiai jó érzéssel” járó önkép alapját.

### VI. Az egységes roma nemzet kérdése: a határok átjárhatósága

A roma nemzet „funkcióját” a cigány kultúrával tudományosan is foglalkozó Laci<sup>22</sup> így fogalmazta meg: „Az, hogy a cigány nemzetfogalom létrejöttön és elfogadottá váljon Magyarországon az azért szükséges, hogy ezt a kultúrát önmagában is fel tudjuk mutatni, tehát ne csak egy alávetett, szociális alapú kultúráként mutathozzon meg, hanem önállóan, szuverén kultúráként ismerjék el Európa szerte. Azt is látjuk, hogy a roma emancipációnak része ez a roma nemzetalkotás (...). Ugyanakkor Laci azt is mondta, hogy a „klasszikus” értelemben vett nemzet már nem jöhet létre, inkább valamiféle kulturális-politikai önállóság megteremtését tartotta lehetségesnek, amit „nem biztos, hogy nemzetnek kéne nevezni”.

Többi adatközlőm viszont teljesen elzárkózott a roma nemzeti egység

gondolatától. Több különböző okot (eltérő nyelv, megélhetési politikusok stb.) is említettek, de alapvetően minden ellenvetés háttérében az a beás cigány identitás állt, melynek – mint láttuk – egyik meghatározó eleme az oláh cigányoktól való éles elhatárolódás. „Nem kell nekünk egységes roma nemzet, hiszen a fajtabeli különbségek, a feszültségek soha nem tudnak teremteni egységes roma nemzetet. Ez maximum a kolompár cigány képzeletében van, és úgy akarja kezelni az egységes roma nemzetet, hogy ő van egyedül – úgy mond – diktátor szerepben, és ő irányít. Hát mifölköztök ők ne irányítsanak. Mi tudjuk irányítani az életünket, a saját sorsunkat, és ahhoz nem kellene fölülről beültetett kolompár cigányok” (Karcsi). „Ez biztos, hogy nem jó, nekünk nem jó. Azoknak az embereknek, akik többségben vannak a cigányok közül, azoknak jó, de nekem ez biztos, hogy nem jó. Magyarországon is sokkal több nem beás cigány van, mint beás” (András).

A nemzet kapcsán a „hagyományos” beás–kolompár ellentét mellett megjelent még egy motívum, a beások kisebbségen belüli kisebbségi léte, s ezzel együtt az attól való félelem, hogy egy „közös cigány” entitáson belül a kolompárok magukhoz ragadnák a vezető szerepet.

A beszélgetések során mégis előbukkant két olyan terület – melyek leginkább a beás identitás „cigány” eleméhez köthetők –, ahol a határok átjárhatónak tűntek. Ez a két terület a politika és a művészet. István, az egyik roma szervezet vezetője elmondta, hogy bár a kultúra és az identitás területén nem tartja megvalósíthatónak az egységet, a politikában egységesen kell fellépniük a cigányoknak. Ez a gondolat másoknál is felbukkant, hiszen az állami keretek szabta szerveződési lehetőségek (kisebbségi önkormányzatok, civil szervezetek) cigány, nem pedig beás vagy kolompár alapon jönnek/jöhetnek létre.

Cigány zene, roma képzőművészet; ezek a fogalmak egy egységes roma/cigány képet sejtetnek, tapasztalataim is azt mutatták, hogy ezek a területek azok, ahol a beás cigányok – más kontextusban erős – elhatárolódása alig van jelen. Vendéglátóimat nem zavarta, hogy nagy részben oláh cigányok által játszott zenéket hallgattak. A lényeg az volt, hogy „cigány zene” legyen. Bár vannak külön beás zenekarok (nagyon kevés) és oláh cigány zenekarok, meg persze a muzsikuskigányok is, de a zenészek a közönség igényeinek megfelelően

mindenféle dalokat játszanak (magyar nótát, lovári, beás nyelvű dalokat).

Tibi és zenésztársa, Tomi mindössze néhány apró különbséget említettek a lovári és a beás zene közti különbségeket firtató kérdésemre. Elmondásuk szerintük a dallamvilág, a hangszerek gyakorlatilag ugyanazok, ezért nem is lehet külön beás vagy lovári zenéről beszélni. A dalok esetében viszont fontos a nyelv, és ezzel együtt az a közeg is, ahonnan származik.

A szintén zenész András is csak árnyalatnyi különbségeket vélt felfedezni a beás és kolompár zenei világban: „A kolompár cigányoknak valahogy jobb érzékük van a lassú számokhoz, hallgatókhoz. Persze nem mondom, hogy a mi érzésvilágunk nincs benne ezekben, de ez talán bosszantó is, hogy ők alkatilag valahogy jobban éneklik. (...) Bodó, egy zalakomári beás gitár nélkül elénekelt egy számot magyarul, beleborzongtam. Akkor azt mondtam, hogy a beás cigány és a nem beás cigány képes egy olyanra,

hogy egy énekben olyat produkál, amit valahol nem hiszek el... Ilyen szempontból megint találtunk egy közös pontot a beás cigányok és a nem beás cigányok között”.

Mindezek ellenére a közös dallamvilág, a közös zenélés vagy általában a közös roma művészet egyik adatközlőm számára sem volt olyan hangsúlyos, hogy a határok lebontásában, vagy az egységes roma nemzeti gondolathoz való közeledést előmozdítsa. Ennek tükrében szeretném a beás cigány és oláh cigány közösségek közötti határok átjárhatóságáról szóló fejezetemet Julika kristálytisza gon-

alapgondolata az volt, hogy a közönség – lehetőleg különböző társadalmi státuszú – tagjainak önmagáról és a cigányságról való gondolkodását megismerjem, az egységes roma nemzet koncepciójára adott reflexióikon keresztül.

A beszélgetések, interjúk során igyekeztem megismerni a beások gondolatait, benyomásait, véleményeit a roma nemzeti szimbólumokról (himnusz, zászló), a beás cigány és az „össz-cigány” történeti tudat kiemelkedő csomópontjairól és általában az egységes roma nemzetről.

Vizsgálódásaim során arra a következtetésre jutottam, hogy a beás cigányok etnikai/nemzeti identitását három elem határozhatja meg: a „magyar”, a „cigány” és a „beás”. A roma nemzet problematikája kapcsán két törésvonal rajzolódott ki, egy a közönségen belüli, vertikális és egy a közönséget határoló horizontális.

A beás identitás „cigány” eleméhez kapcsolódva a roma nemzeti történelem, nemzeti szimbólumok kapcsán egy vertikális törésvonal bontakozott ki a közösségen belül. Az etnikai mobilizációban részt vevő, „cigánykodó” beások (cigány) identitásának fontos része volt az indiai őshaza, a himnusz és a roma zászló, míg a nem „cigánykodók” számára a roma nemzet ezen attribútumai nem bírtak túl nagy jelentőséggel.

A közösség minden tagjának „beás” identitáseleméhez, a beás etoszhoz asszociálódva pedig horizontális törésvonal húzódik a beás közösség és az oláh cigányok között, mivel – mint láttuk – a beás etoszt leginkább a többségi társadalom negatív cigány sztereotípiáit hordozó kolompárok szöges ellentétéként határozták meg beszélgetőtársaim.

A beások kolompárokkal szembeni határookra épülő önmeghatározása miatt csak a többségi társadalommal szemben megfogalmazódó érdekvé-

delmi szerveződés területén tűnt elfogadhatónak valamiféle egység.

A többségi társadalom jelenléte tehát több oldalról is hat a folyamatokra, hiszen az általános cigány sztereotípiák „kényszerítő” ereje miatt alakulhat ki a beás etosz a kolompárokkal szembeni határok mentén. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor a többség-kisebbség relációban bukkan föl a „közös cigány érdek” is, ami talán a nemzeti egység gondolata irányába mozdíthatná a különböző roma/cigány csoportokat.

Dolgozatommal nem kívántam állást foglalni a roma nemzet léte vagy nem léte, jogossága vagy jogosulatlansága mellett. Láthattuk, hogy a társadalmi (Laci) és az etnikai mobilizáció (Julika) által érintettek cigányok számára a roma érdekérvényesítés ilyen „nemzeti” formájának bizonyos elemei elfogadhatóak, sőt fontosak voltak.

Ezek, az identitást is befolyásol(hat)ó folyamatok nyilván mélyen be vannak ágyazódva az európai és magyarországi társadalmi-gazdasági-politikai „kontextusba”, messzemenő következtetések levonása óvatlanság lenne. Abban azonban talán reménykedhetünk, hogy így vagy úgy, de megerősödhet az a folyamat, melyben „már nem az egyéni asszimiláció, hanem a saját kultúra megőrzésével való egyenrangú társadalmi beépülés jelent értékes alternatívát” (Forray–Hegedűs, 1990:15).

### JEGYZETEK

1 A kutatás 2005/2006 telén kezdődött, és hosszabb-rövidebb ott-tartózkodások formájában folytatódott 2006 tavaszától őszig, de a kapcsolat jellegéből fakadóan gyakorlatilag ma is tart, jóllehet kisebb intenzitással. Kezdetől fogva célom volt, hogy különböző társadalmi státuszú személyekkel beszélgessek, mint például kisebbségi vezetők, zenészek, értelmiségi vagy kétkezi munkások, mert azt vártam, hogy az etnikai és a társadalmi mobilizációban eltérő pozícióban lévő emberek egészen másként látják majd a roma nemzeti egység lehetőségeit, saját identitásukat

datmenetével zárni: „Képes voltam egy-két dalt megtanulni lovári nyelven, mert tetszettek. Mert szépek. Azt gondolom, hogy ami közös és összetarthat bennünket, az két-három dolog. Mint ahogy te is mondd, a nyelv: összeköthet bennünket, ha érdekli a másikat az, amit én beszélek. A zene, a tánc, a kultúra. És ha egymásra nyitottak leszünk, akkor közelebb kerülhetünk egymáshoz. Nem egység, mert én most is azt mondom, nem biztos, hogy lesz egység. Ember az emberrel természetesen lehet, hogy jó barátok lesznek, sőt. Házasodnak. De hogy egységet alkosson, és akkorára kinőjön, ami nem családi szintű... hát annak nem itt van az ideje”.

### VII. Összegzés

Dolgozatomban az egységes roma nemzet kérdését próbáltam „alulról” megvizsgálni egy beás cigány közönség gondolatain keresztül. Kutatásom

vagy általában a cigányságot. Interjúalanyaim a tanulmányban kitalált nevek szerepelnek.

- 2 Benedict Anderson ismert gondolatára utalok, amelyben a nemzet következő – antropológiai szellemű – meghatározását javasolja: „elképzelt politikai közösség, melynek határait és szuverenitását egyaránt veleszületettnek képzelek el”. Anderson, 2006:20.
- 3 Tanulmányomban a „roma nemzetépítéshez” köthető dokumentumokat, forrásrészleteket, és az adatközlőimtől származó szövegeket idézőjelben, dőlt betűvel jelölöm, míg a szakirodalomból származó idézetek csak idézőjelet kapnak.
- 4 Anthony D. Smith „általános” meghatározása szerint a „nacionalizmust úgy lehetne definiálni, mint egy olyan csoport autonómiájának, egységének és identitásának az elméletét, amelynek tagjai csoportjukat valóságos vagy potenciális nemzetként fogják fel” (Smith, 1995:43). A nacionalizmust tehát a nemzet létrehozására, illetve folyamatos megerősítésére, újradefiniálására való törekvésként is értelmezhetjük. Ennek megfelelően jelen tanulmányban a nacionalizmus terminust leginkább „nemzetépítési folyamat” értelmében használom.
- 5 A roma holokauszt és a roma nemzeti identitás viszonyáról lásd Kapralski 1997.
- 6 Nyilván az elsősorban nyugati államokra (Anglia, Franciaország) jellemző, a közös politikai múlt és berendezkedés egyesítő erején alapuló *politikai nemzet* (Staatsnation) (Dieckhoff, 2004: 298) a diaszpórában élő cigányság számára nem szolgálhat modellté.
- 7 Elég ha arra gondolunk például, hogy a „kategorizálás adott esetben hozzájárulhat egy csoport identitásának kialakulásához, ugyanakkor egy csoport önazonosítása részben a mások (akár pozitív, akár negatív) kategorizálása által is történik” (Jenkins, 2005:132).
- 8 Ezt nevezték adatközlőim beás himnuszoknak.
- 9 Julika volt terepmunkám során a vendéglátóm, 35 éves kétgyermekes családanya.
- 10 Laci igen aktív ember mind a társadalmi, mind az etnikai mobilizáció terén. Városban lakik, ott a könyvtár igazgatóhelyettese, néprajzkutató, emellett verseket ír és zenél is.
- 11 Érdemes megjegyezni, hogy Judith Okely a középkori monda egy másik verzióját hallotta angliai cigányoktól: „A cigányok egyikét megkérték, hogy

## Sorsok – hátrányok – oldódások

- készítsen a kereszthez négy szeget. Miután hármat elkészített, rájött, mi célt szolgálnak, és nem volt hajlandó többet csinálni. Ha megnézed a keresztet a két lábat, csak egy szeget látsz. Csak egy szeg van, mert a cigány nem volt hajlandó elkészíteni a negyediket” (Okely, 2001:210).
- 12 Ibolyka 45 éves családanya, aki takarítónőként dolgozik a rendőrségen. Julikaék szomszédja, így már évek óta ismerjük egymást.
  - 13 A beások nevezik így (is) az oláh cigányokat. További elnevezések még: lovári, oláh cigány, hozzájuk hasonlóan én is szinonimaként használom ezeket.
  - 14 26 éves fiatal, főiskolára jár, a városi könyvtárban dolgozik, emellett zenél is egy helyi hagyományörző együttesben.
  - 15 Karcsi egy megyei roma civil szervezet elnöke, középkorú férfi.
  - 16 Roma vezető, egy regionális roma szervezet elnöke.
  - 17 Erre utal például a Karcsi civil szervezetének irodájában látható nagyméretű zászló, vagy Julika egyik megjegyzése: „Én is szeretnék egyet majd, ha az egyesületünk felfejlődik”.
  - 18 Objektíven azért, mert az etnikum „történetileg kialakult embertömeg” (Sárkány, 2000:94), szubjektíven pedig azért, mert a beszélgetőtársaim is gyakran utaltak a beás jellegzetességek múltbeli gyökereire.
  - 19 35 éves beás zenész, a zenélésből él, autentikus és mulatós zenét is játszik.
  - 20 A közsőrüs cigányok adatközlőim esetében nem feltétlenül különböznek a kolompár (lovári) cigányságtól, bár feltehetően ez a csoport a szakirodalomban vend cigányként szereplő csoporttal azonosítható. A közsőrüs név tradicionális foglalkozásukra utal.
  - 21 „A víz az olajjal nem keveredik!” (beásul: „Apā k’ulij nu szá kiviridestyé!”). Ezzel, a dolgozatom mottóját adó mondattal figyelmeztette Julikát édesanyja az endogám szabályok betartására. Amikor ő 15 évesen nem akart hozámenni az általuk kijelölt beás férfihoz, szülei kitagadták. Édesanyja csak Julika – magyar férjétől született – gyermekének megszületése után békült ki vele.
  - 22 Laci tevékenységéből (könyvtár, versírás, zenélés, néprajzi kutatómunka stb.) fakadóan a határok az ő szintjén már sokkal „átjárhatóbbak”, mint a közösség többi tagjánál.

## IRODALOM

- Albert Réka–Zempléni ANDRÁS (2002): A nemzeti identitás sajátosságairól In Fedinec Csilla szerk. *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 167–176.
- Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* Budapest: L’Harmattan–Atelier.
- Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1:3–25.
- Bárány Zoltán (2003): *A kelet-európai cigányság. Rendszerváltás, marginalitás és nemzetiségi politika*. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó.
- Binder Máttyás (2006): „Felébredt ez a nép...”. A magyarországi romák/cigá-

# 15 K É K

- nyok etnikai-nemzeti önszerveződési folyamatairól In Gergely Jenő szerk. *A múlt feltárasa – előítéletek nélkül*. Budapest: ELTE BTK, 61–81.
- Binder Máttyás (2007): A roma etnikai-nemzeti identitás gyökerei Kelet-Európában (Csehszlovákia, Magyarország, Románia, Jugoszlávia). *KÚT* 1–2. sz.
- Calhoun, Craig (2004): *Nacionalizmus és etnicitás*. In Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 346–375.
- Dieckhoff, Alain (2004): Egy megrögzöttség túlhaladása – A kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése. In: Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 298–314.
- Erdős Kamill (1989): A magyarországi cigányság. In Vekerdí József szerk. *Erdős Kamill cigánytanulmányai* Békéscsaba: Erkel Ferenc Múzeum.
- Eriksen, Thomas H. (2005): Etnikai osztályozás: mi és ők. In Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 148–157.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

- Forray R. Katalin–Hegedűs T. András (1990): *A cigány etnikum újjászületőben. Tanulmány a családról és az iskoláról.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fosztó László (2002): Van-e cigány nemzettudat? In Fedinec Csilla szerk. *Társadalmi önismeret és nemzeti önzonoság Közép-Európában.* Budapest: Teleki László Alapítvány, 207–224.
- Fosztó László (2003): Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. *Regio*, 101-120.
- Fraser, Angus (2002): *A cigányok.* Budapest: Osiris Kiadó.
- Geertz, Clifford (1998): Az identitás politikájáról. *Magyar Lettre Internationale* 31:25-27.
- Gheorghe, Nicolae–Acton, Thomas (1996): A multikulturalitás problémái: kisebbségi, etnikai, nemzetiségi és emberi jogok. *Replika* 23-24.

# 16 K É K

- Hancock, Ian (1991): The East European Roots of Romani Nationalism. *Nationalities Papers Vol. 19.* No. 3. 251–268.
- Havas Gábor (1997): A cigányok közösségek történeti típusairól. In Vajda Imre

- szerk. *Periférián. Roma szociológiai tanulmányok.* Nyíregyháza: Ariadne Kulturális Alapítvány, 90-108.
- Hobsbawm, Eric J. (1993): Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság*, 4:19–28.
- Hobsbawm, Eric J. (1997): *A nacionalizmus kétszáz éve.* Budapest: Maecenas Könyvkiadó.
- Jenkins, Richard (2005): Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás és hatalom. In Kántor Zoltán–Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről.* Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Kapralski, Slawomir (1997): Identity Building and the Holocaust: Roma Political Nationalism. *Nationalities Papers Vol. 25.* No. 2. 269-283.
- Klímová, Ilona (2002): Romani political representation in Central Europe. An historical survey. *Romani Studies, Vol. 12.* No. 2. 103–147.
- Kovalcsik Katalin–Réger Zita (1995): A tudomány mint naiv művészet. *Kritika* 2:31–32.
- Liégeois, Jean-Pierre (2002): *Romák, cigányok, utazók.* Budapest: Pont Kiadó.
- Losonc Alpár (2002): A nemzet mint értelmezés. *Regio*, 4:116–130.
- Mayall, David (2004): *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany.* London: Routledge
- Niederhauser Emil (1977): *A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Okely, Judith (2001): Szellemek és gorgiók. In Berta Péter szerk. *Halál és kultúra.*

*Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* Budapest: Janus/Osiris 209–227.

- Pálos Dóra (2006): „Cseperedünk”. Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László szerk. *Mindennapi előítéleteink. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák.* Budapest: Balassi Kiadó, 91-119.
- Prónai Csaba (1995): *Cigánykutató és kulturális antropológia.* Budapest–Kaposvár: ELTE BTK.
- Prónai Csaba (2005): Cigány világok és kulturális antropológia. In Boglár Lajos et al. *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 178–190.
- Sárkány Mihály (2000): Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában.* Budapest: L'Harmattan, 88–101.
- Smith, Anthony D. (1995): Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In Bretter Zoltán – Deák Ágnes szerk. *Eszmék a politikában: a nacionalizmus.* Pécs: Tanulmány Kiadó, 27–51.
- Smith, Anthony D. (2004): A nacionalizmus és a történések. In Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény).* Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Szalai Andrea (1997): A „mi” és az „ők” határai, avagy a beások belülről. *Regio* 1:104–126.
- Szuhay Péter (1995): A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. *BUKSZ* 3:329–341.



Bár a nyári napon pácolódott, élményeit fáradozva gyűjtögető kultúr-turista hallott is róla, látta is a tudósítást a médiában, mégis, amikor a velencei *Palazzo Pisani*-ra (Calle delle Erbe, Cannaregio 6103) érve váratlanul meglátja az óriásplakáton az egyebek közt „Roma” szót tartalmazó feliratot, az olasz közeg miatt (is) Róma jut eszébe először. Pedig az 52. Velencei Képzőművészeti Biennálé első roma pavilonjáról van szó, ahol az *Elveszett Paradicsom* című kiállítás volt látható, mely nemzetközi összefogással jött létre és modell értékű az európai kulturális identitás számára. A nemzeti

melynek formájában a többség a roma kultúrát fogyasztja (s ezzel érvényesülne a címben tett elveszett Paradicsom utalás).<sup>1</sup> A pavilon címe sok, érdekes és létfontosságú kérdést feszeget, a cigányság viszonylatában, többségi-kisebbségi társadalom viszonylatában, etnikai – inter-etnikai kultúra-művészet viszonylatában, akaratlanul is: etekintetben volt-e és miként körvonalazható az elveszett Paradicsom? Roma-viszonylatban ki vesztette, ki veszjtette volna el a Paradicsomot, illetve hogy címe révén e pavilon az „elveszett Paradicsom” sokrétű problematikára akar-e, tud-e,

Dobó Eszter

# Az elveszett Paradicsom nyomában

A cigányság kulturális útkeresései – a Velencei Biennálé Roma Pavilonja

17  
K É K

pavilonok között a roma pavilon nemzetközi szinten, kulturális és politikai szempontból egyaránt meghatározó kisebbség sokszínűségét mutatja be.

Az idei Velencei Képzőművészeti Biennálé tehát újabb kísérletet tett arra, hogy túllépjen a százéves alapokon, vagyis felülemelkedjék a képzőművészet nemzeti-állami alapú tárgyalásán. Az idén az „első roma pavilon” feszegeti a határokat, ugyanis ez a kiállítás az első komoly cigány képzőművészeti seregszemle, bár magyar összefüggésben voltak már előzményei: *Daróczi Ágnes* nyolcvanas évekbeli rendezései, a *Néprajzi Múzeum* és az *Ernst Múzeum* kiállításai az utóbbi időben, vagy a *Múcsarnok*beli *Elhallgatott Holocaust* kiállítás, ahol a legtöbb, Velencében megjelenő magyarországi roma szerepelt már. A tizenhét művészt felvonultató kiállítás szándéka szerint elbúcsúztatná a romákkal kapcsolatos negatív előítéleteket és a romantikus giccsparádét,

kell-e hogy választ adjon? „Sokan fölkerelkedtek, – írta *Oto Bihalji-Merin* – hogy újra megtalálják az elveszett Paradicsomot, ahol a művészet nem egy hivatásos réteg sajátja, hanem a képszerűség, akárcsak a szó, mindenki számára megadatott. Kevesen érik el az utópikus szigeteket.”<sup>2</sup>

Ugyanakkor a Pavilon olyan kérdéseket is felvet, melyek révén célja, szerepe válik némileg ellentmondássá. Nevezetesen, hogy szükség van-e külön egy ilyen pavilonra, nem a szegregációt fokozza-e a külön kiállítás? Ugyanakkor tény, hogy a különbözőség a kultúrában erény (lehet), azt a fajta integrációt, amit a cigánysággal kapcsolatban szokás emlegetni, a művészetben nem érdemes. Az első benyomás a pavilonról sok jó szándékot, annál valamivel kevesebb jó művet mutat, több alkotója valószínűleg nem került volna be a pavilon nélkül e nemzetközi mezőnybe.

Junghaus Tímea, a Roma pavilon kurátora így nyilatkozott: „Javaslataim között szerepelt a kultúratámogatás teljes újragondolása, melynek fő elve, hogy a roma kultúrának nemcsak a perifériális környezetben, kis közösségi házakban vagy fesztiválokon gyakorolt formáit kell támogatni, hanem elő kell segíteni, hogy a többségi kulturális infrastruktúrán belül, annak tereiben is megjelenjen, annak logisztikai és promóciós rendszerét és szakértelmét is igénybe véve.”<sup>3</sup> A kurátor hölgy maga is a pavilon szereplőinek etnikumához tartozik, ’félíg sinti’<sup>4</sup> félíg magyar roma’-ként határozza meg ön-

# 18 K É K

magát, aki szakmai kapcsolatain túl rendszeres és szoros kapcsolatot tart különböző, főleg magyarországi cigány közösségekkel. Ő is úgy gondolja, a ’roma’ elnevezés nem elég átfogó az össz-cigánysághoz.

Az európai cigányság antropológiai hovatarozása sajátos, némileg tisztázatlan, bár nyelvük egy újind nyelv, ami nagyjából úgy viszonyul a többi újind nyelvhez, mint a magyar a finnhez. A legalapvetőbb két-háromszáz szavuk alapján megállapítást nyert, hogy nyelvük indiai eredetű, de a többi mind a későbbi népekkel való találkozások során ráragadott réteg. Mindenesetre a jelenlegi európai és az indiai cigányság folytonossága a szakértők szerint megkérdőjelezhető. Indiában ma is vannak magukat cigánynak nevező, nomadizáló népcsoportok, jelentős részük a hagyományos kézműves mesterségekkel foglalkozik (takaró, szőnyegkészítés, fa- és fémmegmunkálás).<sup>5</sup> Ezeket a népcsoport-

okat az angolok kezdték el cigánynak nevezni életformájuk hasonlósága miatt. Valószínűleg közrejátszott az a tudat is, hogy a XIX. századra felfedezték a cigányság indiai gyökereit, és igyekeztek azok rokonait Indiában is fellelni. Nomadizáló, és a letelepedett társadalomtól eltérő szokásokkal és erkölccsel rendelkező népcsoportok viszont Ázsia számos vidékén léteztek-léteznek. A cigány megnevezés ugyanakkor mára Ázsiában nagyon megfoghatatlan, sokszor a többségi közösségtől eltérőket nevezik a helyiek így, magyar hindi lektor ismerős mesélte, Srí Lankán például a tamiloktól különböző indiaiakat nevezte általánosítónak cigánynak valaki. A cigányság hazai megnevezését a közelmúlt a politikai korrektségre való hivatkozása alapján a „romá”-ra módosította, miközben az érintettek jelentős része szerint ez nem fedti le az össz-cigányságot.<sup>6, 7</sup>

Az első Roma Pavilonban a legnagyobb és egyik legsajátosabb európai etnikai kisebbség képzőművészei mutatkoznak be. Olyanok, akik vállalják és alakítják, tagadják és megkérdőjelezzik, támadják, elemzik és átírják a romákat övező sztereotípiákat, és a kortárs kultúra részeként teremtik újra a roma tradíciókat. A motívumok ősi érzelmi hátteret jelentenek és a művekben a romáknak tulajdonított, legpozitívabb jegyek jelennek meg: az együttműködés, a szépség, a humor és az ironia, az alkalmazkodóképesség, a mobilitás és a nemzetekfelettség. A romákat övező hamis kép és az ezek leküzdésére irányuló törekvés új, pozitív előjelű művészet létrehozásában nyilvánul meg, amelyet szomorú szépség jellemez, de amiben a paranoia, a skizofrénia, és a poszttrauma tünetei is ott vannak.<sup>8</sup>

A romák évszázadokon át úgy jelentek meg a művészetben, ahogyan a nem-romák őket látták és nem úgy, ahogyan ők látták vagy láttatni akar-

ták magukat. A „cigány románc” fantazmagóriája, a meztlábás, csörgődobjaikat boldogan rázó táncosok képe még mindig él. Pedig ma már roma értelmiségiek, művészek új generációja, és új roma tudat formálódik. Sikeres és képzett romák vállalják büszkén származásukat, ahelyett, hogy az asszimiláció és a kulturális örökség feladása mellett döntenének. Ez az új roma generáció fel próbálja venni a harcot a többségi kultúra(k)nak a romákról alkotott képével, a roma művészeket övező sztereotípiákkal. A fiatal, kreatív és újító roma művészek részben cáfolják a romákat Európaszerte övező negatív előítéleteket, sztereotíp képet; jelenlétük a Velencei Biennálén megmutatja, hogy a roma művészek világszerte érthető vizuális nyelvet beszélnek.

Első látásra úgy tűnik, a válogatásban összesereglik minden (olajfestmény, kollázs, kisplasztika, fotó, videó; konceptuális, naiv, klasszikusgiccses művészet; belső, kettős és külső perspektíva, társadalomkritika és vallomás), ami annyit mindenképp elárul, hogy a kortárs roma képzőművészet nagyon sokféle – nagyjából annyira, mint bármely közösségé. Színes, csillogó babák, mosógépdobba alakított Barbie-babák, roma életképeket és roma mitológikus alakokat ábrázoló festmények, kollázsok, szobrok és fotók képviselték a kiállításon a roma művészetet. A többségi társadalomban a romákról évszázadok óta egzotikus, romantizált, csörgődobos kép él, ez a kiállítás pedig egy olyan művészeti paradigmaváltás része próbál lenni, amely azt üzeni, hogy sem a romák, sem alkotásaik nem egzotikus tárgyak.<sup>9</sup> De vajon sikerült-e ez a paradigmaváltás? A kiállított művek egy jelentős részében épp a cigányokkal kapcsolatos klisék giccses vagy romantikus elemei bukkannak fel. Tehát a Pavilonban szereplő cigány művészek is részben újratemtik a velük kapcsolatos sztereotípiákat, kulturális-vizuális ítéleteket, előítéleteket. A pavilonban a legmarkánsabb be-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

nyomást a *pop-art* és a *naiv művészeti* hatások együttes jelenléte adja. *Delaine Le Bas* hétköznapi tárgyakat von be műveibe, helyez új összefüggésekbe, szándékos zavart keltve, többértelmű utalásokat téve ezzel. *Damian Le Bas* arcokból formált térképe sajátos, kreatív ornamentikát teremt, ironikusan felvállalva a nomadizáló életmód megjelenítését. *Oláh Mara (Omara)* keserű, kékes, igazán naiv világa expresszív, de nem nevezhető szuggesztívnek, lenyűgözőnek. A magyarországi viszonylatban jól ismert *Szent-andrásy István* itt is reprezentált munkássága igazán kimeríti a giccs kategóriáját, ellenben a fiatal szobrász, *Kállai András* Fat Barbie-ja izgalmas, úde produktum, mely szellemesen társítja a termékenységszobrok/Vénusz és a Barbie-babák világát, nőiségét. Hasonlóan erőteljes és progresszív mű *Balogh Tibor* (a Múcsarnok Holokauszt-tárlatán már valamiképp szerepeltetett) könnycsepp-kémsövei.

A velencei Roma Pavilonban szereplő művészek egy jelentős része autodidakta, kisebb részük úgynevezett naiv művész. A naiv művészet sajátos őszintesége, műveinek hangulata a cigány művészek munkásságára amúgy is jellemző sajátosság, melynek „lényege és jellege az együgyűség és őszinteség lelki birodalmából nő ki.”<sup>10</sup> Az iménti jelzők, részben pejoratívnak, részben túl tágan értelmezhetőnek tűnhetnek, de tény, hogy ha e körülírt jellemzőit a naiv művész feladja, művészetének specifikus légkörét fenyegeti. Amit a naivoknál keresünk, az nem a tökély remeklése, hanem sokkal inkább a természetességnek az elfogulatlan állapota, a világ felfedezése fölötti gyermeki, ártatlan öröm. A naiv művészet hatása a korai modern képzőművészetre nem csekély, 1908-ban *Henri Rousseau* azt mondta: „Picassóval mi vagyunk korunk legnagyobb festői...” S bár ez akkoriban nevenségesen hangzott, a két nevezett festő – bár eltérő volt szakmai iskolázottságuk – a modern művészet két fontos sarkköve lett. Részben nekik

köszönhető, hogy Európa kifinomultabb érzékkel közeledik a természeti népek mágikus művészeti világához eredeti alkotásaik felfedezése óta. Napjaink technicista világára valóban termékenyítően hathat a Roma Pavilon rusztikus, naiv bája, hiszen talán azok az erők, amelyeket elfedett a létéhez való racionalisztikus-technokrata viszony, azok talán most megmozdulnak e művek által és a nem pusztán esztétikai jelentésű kifejezésformákat is figyelik ezután. Korábbi kissé raszszista gyakorlatával szemben az utóbbi időben Ausztrália is felértékeli és támogatja őslakóinak sajátos értékeit hordozó *aboriginal* kultúráját és képzőművészetét.

„Az OSI elkövette azt a hibát, hogy későn döbbsen rá, mennyire fontos a magukat romának tartó művészek támogatása” – vallotta be *Soros György* a helyszínen, a pompás tizenhatodik századi palazzóban rendezett megnyitóbeszélgésen. „Fontos a roma magaskultúra támogatása. *Kodály* és *Barátok* azt a cigányzenét gyűjtötte, amit a romák maguk játszottak. Mi pedig a képzőművészetüket mutatjuk be. Az értékét persze a művek minősége határozza meg” – tapintott rá a kényes pontra, ami a népes megjelenteket foglalkoztatta a teremben. Hiszen a kortárs képzőművészet problémaérzékeny, ám ki tudja, hogy egy olyan kiállításnak, amit pusztán az alkotók etnikai hovatartozása tart össze, lesz-e átütő ereje a finnyás velencei közegben, vagy csak a politikailag korrekt beszámolókat vonzza majd a nemes szándék. A velencei Roma Pavilon kapcsán *Wim Wenders* filmrendező a romantikus cigány sztereotípiák cáfolatának fontosságát hangsúlyozta. Az elmúlt évszázadokban a nem-roma művészek sokszor giccsbe hajló képet alakítottak ki a roma művészetéről és kultúráról, amely egzotikus elképzelésekkel az „Elveszett Paradicsom” – ha csak részben is – leszámolni igyekeznek.

„A kortárs művészeti közegbe való betörésnek az esélye a romák számára ezzel az eseménnyel volt a legnagyobb.” – nyilatkozta *Junghaus Timea* kurátor. – „A célok között szerepelt az, hogy a szakemberek és a műkereskedők felfedezzék a roma művészetet, ezzel is emelve a roma művészet minőségét és piaci értékét.” Bár a kultúra szereplőinek egy része is viszolygással fogadja a jelzöt, miszerint a művészet, a kultúra – főként napjainkban, de talán korábban is – egy tényezője a piacnak. Természetesen a nagyközönség, a laikusok meglepődését és érdeklődését is szerettték volna a tár-

19  
K É K

lattal felkelteni. S fontos célja volt mindhárom támogatónak és résztvevőnek is, hogy felismertessék az európai kormányokkal a roma művészek pozitív hozzájárulását Európa kulturális életéhez. Hogy nem csak a társadalmi problémák kapcsán lehet a romákról gondolkodni és beszélni. Nem kell túl sokat töprengeni a felismeréshez, hogy korunk egyik nagy társadalmi-identifikációs kérdése a kulturális önazonosság és a globális-lokális kultúra problematikája. A cigányság több évszázados európai jelenléte ennek a sokak számára feloldhatatlan iménti paradoxonnak az egyik feloldása: ázsiai eredetű indoeurópai népcsoport, melynek kultúrája – bár őshazájában is többé-kevésbé körvonalazódó etnikum – leginkább az európai történelem és jelenkor viszonylatában meghatározó.

Azt nagyon nehéz megjósolni, hogy a biennálé-szereplés alapján mennyire válnak a roma művészek a kortárs

művészeti élet részévé, de: két évvel ezelőtt az 51. Velencei Biennálénak 260 ezer látogatója volt, és ez a szám egyre nő, hiszen a Velencei Kortárs Művészeti Biennále köré szerveződött turisztikai és más rendezvények száma is egyre növekszik, így egyre nagyobb közönség gyűlik össze Velencében a biennále időszakában. A biennále nyitva tartása is hosszabb, most már júniustól novemberig tart. Úgy tűnik, hogy már a megnyitó időszakban sok műkereskedő és gyűjteményépítő szakember látogatta meg a Roma pavilont. Előnyt jelent az is, hogy ez egy csoportos kiállítás, mert

## Sorsok – hátrányok – oldódások

tosnak tartottuk azt is, hogy mi, akik ismerjük ezt a művészeti és kulturális közeget, megmutassuk, ez nem egy fiktív koncepció, hogy itt létezik roma kultúra, amelynek megvannak a saját, mások számára rejtett ikonográfiai jelentései. A kiállított műtárgyakon keresztül nem sztereotipikusan, a megszokott, nem romák által készített ábrázolások szerint akartuk megmutatni a roma embereket, hanem méltóságukban, elismerésre méltó, büszke emberekként.” – mondja Junghaus Tímea. Európa szinte minden szegmenséből sikerült találni roma művészeket. A kiállítás szervezőinek első adatbázisában 40 alkotó szerepelt, ez folyamatosan bővült az év folyamán, s végül mintegy 70 művésszel számoltak. Nem állítják, hogy ez az adatbázis teljes volt, hiszen mivel nincs elég pénz a roma kultúra kutatására, archiválására és terjesztésére, ezért a gyűjtési funkció sem lehetett teljes. A Biennalé kezdete után is folyamatosan érkeztek be munkák. A legfontosabb szempontok tulajdonképpen a szakemberek tapasztalatából adódtak. Felmerült egy nagyon fontos szempont: ha a holokauszt témát be szeretnék mutatni, az sokkal komolyabb kutatást és teljesen más kiállítást igényel, mint amire most készültek. Itt döntést kellett hozniuk, hogy felvállalják-e a holokauszt témát, s akkor elkezdjék kutatni, dokumentálni és e szerint választanak művészeti koncepciót és művészeket, vagy pedig egy másik úton, a művészeti közeg, az abban zajló diskurzusok, feszültségek megjelenítésére készülnek fel. Ők például e szempont miatt maradtak ki a kiállítók közül.

„Nekem is vannak roma barátaim” – eróskodik egy srác egy Fradi-MTK-meccsen készült, a kiállításon is bemutatott *Fekete Doboz-felvétel*en. Mielőtt a fiú hosszú lére eresztené a dolgot, a barátnője egy fintorral megszakítja: „Csak az az egy bajom van velük,

hogy léteznek.” Hogy a romákkal kapcsolatos előítélet vagy egyéb oka volt-e annak, hogy az eddigi, szám szerint ötvenegy képzőművészeti biennalén roma képzőművész egyáltalán nem szerepelt, azt nem tudjuk.<sup>11</sup> Az Elveszett Paradicsom kiállításon a közönség Révész János és Szirmai Norbert *„Jobb a Fradi”* című 2003-as dokumentumfilmjét is láthatja, amelyet vizsgamunkaként készítettek a Fekete Doboznál. Bár az alkotók is elsősorban dokumentumfilmnek tekintik, egy kortárs művész arroganciájával, tudatával álltak hozzá a témához. Az operatőri munka kifejezetten fantasztikus és a szerkesztői feladatok is tökéletesek.

Az erős magyar jelenlét a kiállítók között nyilván Junghaus Tímea kurátor személyének, de ószerinte inkább annak köszönhető, hogy nagyon gazdag és aktív az a művészeti közeg, amely a magyarországi roma kultúrában a hetvenes évek eleje óta létezik Daróczy Ágnes szerepvállalása, illetve Balázs János és a *Péli-iskola* analitikus, szakmai elemzése óta.

A megfelelő helyszín megtalálása sokkal nagyobb kihívás volt, mint azt a szervezők gondolták. De sikerült a belvárosban, egy turisták által sűrűn látogatott, frekvenciált helyen, a *San Giovanni e Paolo templom* mellett, a San Marco tér és Rialto-híd közelében egy fantasztikus XVI. századi palotát találni. Itt kapott helyet a kiállítás. A biennále helyszíneit tekintve is több pavilon esik ebbe a központi gócba, például egészen véletlenül úgy alakult, hogy a szintén először megnyitott *Mexikói Pavilon* pontosan mellette van.

Az Afrikai és a Mexikói Pavilon szintén elsők. Az Afrikai Pavilon valóban versenytársnak tűnik, mind a többségi médiát, mind a művészeti sajtót tekintve. Furcsa egy helyzet ez, mert a nemzeti pavilonokkal az infrastruktúra hiánya miatt nagyon nehéz versenyeznünk, ugyanakkor legalább akkora visszhangja van a Roma pavilonnak is a médiában, mint mondjuk a Francia vagy a Venezuelai Pavilon-

így több életművet sikerült egyszerre felvillantani, ha nem is bemutatni. Ez pedig segít a gyűjtőknek is, hogy a saját ízlésük vagy a szponzor ízlése szerint válogassanak az alkotók munkái között. Ahhoz képest, hogy mennyire gazdag az európai roma művészeti közeg, itt most csak 16 kiállító tudott megjelenni.

A Roma Pavilon nem tematikus kiállítás, a kialakítási szempontok között elsődleges volt, hogy mind a laikusok, mind a kritikusok és művészeti szakemberek számára meglepően igényes, professzionális és jó minőségű anyagot bemutató kiállítást jöjjön létre. Ebben több év gyakorlattal és biennalés tapasztalattal rendelkező szakértők segítettek. A kiállító művészek majd mindegyike folyékonyan beszél a kortárs művészet nyelvét, s nagyon érzékenyen szól hozzá az aktuális társadalmi, szociális kérdésekhez.

„Ezenkívül *Tomas Acton*, a *Greenwichi Egyetem* professzora révén fon-

nak, amelyek a Giardiniben helyezkednek el.

A Roma Pavilonba meghívottak listája elsősorban azokból épült fel, akik már valamiképpen támogatták a cigány kultúrát, és a szervezők szereték volna megosztani velük ezt a különleges történelmi pillanatot, másrészt meglepő módon nagyon sok olyan látogatója volt a Pavilonnak, ami teljesen váratlanul érte magukat a szervezőket is. Például *Florian Waldvogel*, a rotterdami *Witte de With Kortárs Művészeti Központ* vezetője, vagy számos közép-európai kortárs művészeti intézmény vezetője.

Európán túlról is volt érdeklődés, meglepő módon az *Arab Emírátságokból* a *Sharjai Egyetemről* és kiállítóterükről több látogatója is volt a Pavilonnak, akik már a megnyitón is részt vettek. Ezenkívül számos amerikai vendég is, többek között a már említett magángyűjtő, aki *Damien LeBas* sajátos térképeit szeretné megvásárolni. Egy hónappal az *Elveszett Paradicsom* megnyitása utáni, átlagosan 150 és 200 fő közötti napi látogatottság nagyon jónak mondható, a kiállítóhely viszonylag kis méreteit is figyelembe véve. Ez is azt mutatja, hogy érdekesnek találták a Roma pavilont a Velencei Biennáléra érkezők.

Van egy trend, ami ajtót nyit a roma művészet számára, hogy belépjen a többségi művészeti közegbe, amely érzékeny a marginális diaszpórák, a nők, a menekültek, a kisebbség álláspontjaira és mondanivalóira. De a kiállítás kurátora szerint ez a trend lecsengőben van, és abban is biztos, hogy a roma megjelenés a biennálén már nem ennek a trendnek egy újabb hulláma. Ez külföldön a 90-es évek elején jelentkezett, Magyarországon a 90-es évek végén. Ezért is nagyon fontos volt, hogy ne egy diaszpóra művészetet, ne egy etnikus tartalmat jelenítsenek meg, mert véleményük szerint vége van ennek a dichotómiának, hogy többség–kisebbség, központ–periféria. Nem csak a művészetben, a globális kultúra minden terüle-

tén egy összetett és sok szintből álló struktúrában dolgoznak.

A kiállítás szervezői hisznek benne, mindenki számára egyértelmű, hogy a cigány művészek közössége ugyanolyan összetett, sokoldalú és különbözőképp felkészült, mint más etnikum művészeti szakemberei, művészei. Finnországban például *Kiba Lumberg* lép fel a romák érdekeiért, a cigányok és az utazóközösség kultúrájának fejlesztéséért *Daniel Baker* lobbizik. Immár úgy néz ki, máris sikerült hatni a Magyarországon régóta megoldatlan múzeum kérdésre is, s talán egy kicsit előreléptek azzal, hogy megmutatták a magyarországi kulturális döntéshozóknak, hogy roma képzőművészeink mennyire erősen jelenhetnek meg a nemzetközi közegben.

A Roma pavilon tárlatát más rangos helyszínekre is elviszik, felveszik a kapcsolatot azokkal, akik jelezték eziránti érdeklődésüket. Szeretnék feltárni azokat a lehetőségeket, amelyek továbbiakat biztosíthatnak. Azt már tudjuk, hogy New Yorkba szeretnék továbbvinni a kiállítást, ez 2009-ben valósulhat meg. Az biztosítana hosszútávon a roma művészek számára egyenlő esélyeket, ha valamilyen módon megoldódna az infrastruktúra kérdése, lenne bemutatóhely, a kommunikációt és a művészekkel való folyamatos kapcsolattartást biztosító intézmény. A pavilon egy lépés egy fenntartható roma művészeti tanács létrehozása felé, amely a forrásteremtés, a fejlesztés és a képviselő nemzetközi vezető testülete lehetne. Gyakorlott szakértők vehetnének részt a romákat segítő politika és a gyakorlati tevékenységek kidolgozásában, ideértve az arra való képességet, hogy összekötéseket teremtsünk a művészet segítségével, a művészetén túl is, hogy nemzetközi szinten hozzon társadalmi és gazdasági kapcsolatokat, sikereket. A tanács további fontos fel-

adatköre a kutatás, az információszolgáltatás és a nemzetközi együttműködés lehet. Mivel a romák kulturális reprezentációjának nincs infrastruktúrája Európában, a roma művészeti tanács egyebek között olyan célokra koncentrálna, mint a romák szélesebb körben történő kulturális részvétele, illetve a roma művészek támogatása kreatív és üzleti lehetőségeik megvalósításában. Emellett lehetőséget kínál annak felvetésére is, hogy lehet-e a romáknak fontos szerepe Európa politikai és kulturális képének alakításában? A roma kortárs képzőművészek közvetlenül és áttételesen vizsgálják a

romák jelen társadalmakban elfoglalt helyét is.<sup>12</sup>

Talán nem nehéz belátni, hogy korunk trendiséget hajhászó és mindenáron új trendekre éhező kultúraszemléletét kevésbé, de az ezzel szembenálló, inkább emocionális és ethno-alapú kultúra sajátosságait, párhuzamát észleljük a Roma Pavilon kapcsán. A 2007-es Velencei Képzőművészeti Biennálé Roma Pavilonja egy globalizálódó világban, ha nem is lokális, de etnikai-kulturális hovatartozás alapján hoz egy markánsan új vizuális világot, számos egyéni, autonóm kifejezésformát. Óriási érdeme, hogy felvállalja egy rendkívül sokat és sokféleképp idézett, ábrázolt és citált népcsoport vizuális megszólaltatását. Ez utóbbival egyúttal magától értetődően bebizonyítja, hogy a romák diszkriminatív módon kihagyott potenciális szereplők voltak a Velencei Biennálék és az utóbbi száz év hivatalos képzőművészeti palettájáról. A cigányság szerte-

ágazó kultúrájának bemutatásáért a Velencei Biennálé Roma Pavilonjának kurátora, Junghaus Tímea az *Alfred Toepfler Alapítvány* rangos *Kairos-díját* vehette át Hamburgban a közelmúltban.

A kiállított művek, ha elnyerik tetszésünket, ha nem, alternatív, ugyanakkor megélt, tehát hiteles világot mutatnak fel a létező oktatási-kulturális intézményrendszeren sok tekintetben kívülről, sőt, az egész ún. mainstream-hez való nem-tartozás tekintetében. Egy szórványban élő, de hovatarozását, integráltságát illetően meglehetősen sokféle kultúra, művészetéről próbált – sikeresen – képet

tartott *cigányzene*, mely bár nem tartozik e sorok írójának kedvencei közé és az *autentikus magyar* és az *autentikus cigány zene* fogalmát sokszor összezavarva, sokat ártott azoknak, sajnálatosan némileg eltűnőben van, pedig mulató gasztró-kultúra jellege ellenére hazai kultúr-sajátosság, turisztikai kuriózum. A hagyományosan cigány mesterségeknek tartott és – úgy a Balkánon, mint India egyes részein – még élő kézműves tevékenységek nagy része hazánkban kihalt. Az autentikus cigány zene és tánc-kultúra az ethno és a kulturális sokféleség divatja részeként feljövőben van. Az iménti mesterségeket a közvélekedés a romákra jellemző tevékenységekként fogadja el, így talán a képzőművészet is könnyen „simulhat” e foglalatosságok, kifejezésmódok közé. Péccsett nemcsak a *Gandhi Gimnázium* teszi lehetővé és segíti hatékonyan a cigány fiatalok tanulását, felemelkedését, beilleszkedését, hanem a *Cigány Kulturális és Közművelődési Egyesület* alapításával 1996-ban létrejött az *Erdős Kamill Cigány Múzeum* is, mely a Baranyában élő cigány képzőművészek alkotásaiból már állandó kiállítási anyaggal rendelkezik. A Múzeum gyűjteménye az évek során kiegészült a Baranya megyén kívül élő jelentősebb cigány művészek alkotásaival.<sup>14</sup> Az első Roma Pavilon nagy érdeme, hogy újabb nyilvánosságot – a képzőművészet frontját – nyitott meg a cigányság önkifejezése felé. És minél több ilyen pozitív, kultúra- és önazonosság-erősítő tényező alkotja a romák világát, segíti elő megismerhetőségüket, annál nagyobb bizalom ébredhet irántuk a közvéleményben. Önbecsülésüket növelheti, hogy nem a világot vitte közelebb hozzájuk és erőltette rájuk, hanem őket hozta helyzetbe, vitte be a köztudatba, még ha csak a képzőművészet viszonylag szűk mezsgyéjén is.

## 22 K É K

adni. A globalizmus korában egy hátrákon átívelően is kulturálisan beazonosítható, sokszínű etnikum, sokszínű művészeti produktumait láthatjuk, a teljesség igénye nélkül, de végre hiánypótlóan összegyűjtve.

Az esemény a „naiv” – ebből következően a kívülálló (outsider), az autodidakta fogalmak újragondolására, újraértelmezésére is ösztönöz. Az ún. magasművészetbe emel olyan tényezőket, mint a különböző szubkultúrák, a kortárs népi kultúra, vagy a giccs, melyekre – lássuk be – valamilyen képp igényünk van és rálátásunk, viszonyulásunk szükséges.

A velencei kiállítás nagy kérdése persze végül is az: mit nyerhetünk azáltal, ha leromboljuk a cigányokról a 19. század óta alkotott egzotikus képet? Megteremthető-e ezzel a gesztussal az a paradicsomi állapot, amelyben a roma képzőművészet egyenrangú partnere a nemzetközi művészeti közösségnek?<sup>13</sup> A hungaricumnak

- 1 Megtalált Paradicsom? <http://www.amarodrom.hu/archivum/2007/07/22.html>
- 2 Oto Bihalji-Merin (1984): *A naivok festészete* – Budapest: Gondolat, 12.
- 3 *Amit egy Elveszett Paradicsommal nyerni lehet / Az első roma pavilon Velencében* – Népszabadság online <http://nol.hu/cikk/445982/> 2007. május 10.
- 4 sinti, sinto: *A cigányság egyik tisztázatlan eredetű csoportja, mely a középkor óta él Európában. Ma elsősorban a volt Jugoszlávia területéről főként Németországba vándorolt cigányok elnevezése*
- 5 Vekerdí József (1974): *A cigányok vándorútja*. In: *A cigány népmese*. Akadémiai Kiadó, Budapest
- 6 Donald Kenrick (2005): *Cigányok: a Gangesztől a Dunáig és a Temzéig*, University of Hertfordshire Press – PONT Kiadó, Budapest
- 7 Descola-Lenchud-Severi-Taylor (1994): *A kulturális antropológia eszméi*. Osiris-Századvég Könyvtár
- 8 *Elveszett Paradicsom*. <http://www.gyoriszalon.hu/hetnap/index.php?t=hetnap/2007/elveszett.html>
- 9 Régi-új pavilonok a Velencei Biennálén. <http://kultura.hu/main.php?folderID=1173&articleID=259496&ctag=articlelist&iid=1>
- 10 Oto Bihalji-Merin (1984) i.m. – Előszó, 8. o. / Gondolat, Budapest
- 11 *Cigányúton – Paradise Lost – Első roma pavilon* <http://www.manco.hu/index.php?gcPage=/public/hirek/hir.php&id=14858>
- 12 *Amit egy Elveszett Paradicsommal nyerni lehet / Az első roma pavilon Velencében* – Népszabadság online <http://nol.hu/cikk/445982/> 2007. május 10.
- 13 *Elveszett Paradicsom*. <http://www.gyoriszalon.hu/hetnap/index.php?t=hetnap/2007/elveszett.html>
- 14 *Kosztics István* ismertetője az Erdős Kamill Cigány Múzeumról az Együttállás című NKA-kiállítás katalógusából, Szent István Király Múzeum, D. sorozat 311. sz., Székesfehérvár, 2007.

„...ez egy játék, ez egy ilyen társas játék, ez egyfajta kávázás, igen.”

Ez az interjú egy műhelybeszélgetés. A beszélgetőpartnerek jól ismerik egymást: a kérdéseket megfogalmazó kultúrakutatók részt vettek a válaszoló színész-drámapedagógusok Dráma Drom programjának nyári foglalkozásain. E programban a Káva Kulturális Műhely<sup>1</sup> tagjai hátrányos helyzetű, javarészt cigány származású fiatalokkal dolgoznak együtt, közösen hozva létre – szinte a semmiből – két előadást, melyeket mindjárt baranyai buszos turnéra is visznek.

Horváth Kata–  
Deme János

# Vándorszínház cigány terepen

## Beszélgetés a Káva Kulturális Műhely Dráma Drom programjáról

23  
K É K

Amikor leültünk velük beszélgetni, kiderült, hogy bár a lényeges kérdések más perspektívából merülnek fel, mégis öszszeköt bennünket nem csak a közös élmény és tapasztalat, de jó néhány kérdés vagy akár probléma is. Ezért mi, mint kultúrakutatók mindenképpen szeretnénk volna kiemelni a drámatanári munka napi rutinjából azt a speciális tudást, tapasztalatot, készséget, melyre beszélgetőpartnereink méltán elismert programjuk keretében szert tettek, és amely nem csak az ő, de a mi kollégáink számára is tanulságos lehet. Az alábbi interjút ezzel a szándékkal készítettük.

\* \* \*

Mielőtt elkezdődött volna a Dráma Drom<sup>2</sup> program, azelőtt volt-e olyan tapasztalatotok, amelyet cigányokkal való találkozásnak neveznétek?

ROMANKOVICS EDA:

Ezek nyilván személyes élmények. Gyerekként egy kis faluban nőttem fel, az osztálytársaim között voltak cigányok, és én általában jóban voltam velük. Jártak is hozzánk, fel sem merült bennem, hogy nem kéne közel kerülni hozzájuk. Nyilván ebben meghatározó volt az is, ahogy a családom gondolkodott erről. A szüleim pedagógusok, és emlékszem, apukámat mérhetetlenül felhőborította, amikor kiderült, hogy az iskolában külön télapó ünnepség van a cigány gyerekeknek, mert ők nem fizetnek be pénzt az ajándékokra, mint a magyarok. Otthon tehát azt hallottam,

hogy így nem szabad különbséget tenni az emberek között, és én nem is tettem. Életemben először egy cigány fiúval csókolóztam.

KARDOS JÁNOS:

Amióta az eszemet tudom volt kapcsolatom cigány emberrel. Az egyik közeli családtagom cigány. Rengeteg időt töltöttem vele és a családjával, és ez a kapcsolat természetesen a mai napig tart. Az egyik színjátszó rendezőm, aki most már a munkatársam is egyben, pedig felig cigány. Nagyon régóta ismerem őt is. Mindkettőjük fontos és meghatározó ember az életemben.

TAKÁCS GÁBOR:

Nekem cigányokkal ezelőtt lényegében nem volt személyes tapasztalatom, egyszerűen nem olyan környezetben nőttem föl. Talán a főiskolán találkoztam velük személyesen, ami azért abszurd egy kicsit, így kimondva.

Ami a program indításához szükséges volt, az nem a személyes, hétköznapi tapasztalatok alapján született meg bennem.

**BORI VIKTOR:**

Nekem volt cigány osztálytársnóm, zongorista volt a lány, zenész család sarja. Becsültük, szerettük. Aztán a későbbiekben meg két évet tanítottam egy nevelőotthonban, ahol a gyerekek többsége cigány nemzetiségű volt. Úgy gondolom, ott igazi tapasztalatokat szereztem, bár az is igaz, hogy ők szerintem a helyzetükből adódóan különlegesnek számítottak. Nagyon sok érdekes-szomorú sors gyűlt ott

össze. Ott találkoztam először azzal, milyen fontos szerepet játszik életükben a család, és az anya-kép, még akkor is, ha nincs mögötte valóságos személy. Itt ismertem meg a hátrányos helyzet fogalmát, és azt, hogy örökösen kommunikálják származásukat, melyet büszkeségként, védekező reakcióként és a problémák elhárításaként egyaránt használnak. Megkaptam természetesen a „te paraszt” beszólást, de mellette részese lehettem annak is, hogy elfogadtak, tiszteltek és mit szépitsek, néha bevédtek. Hihetetlenül sok élmény gyűlt össze. Már akkor megfogalmazódott bennem, hogy itt vannak ők, akiket én annyira szeretek, és közben meg ott vannak a VIII. ker. rémtörténetei, tehát hogy a kettő között milyen éles különbség van. Máig, ha találkozunk az utcán, fölismerjük egymást, dumálunk.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

**GYOMBOLAI GÁBOR:**

*Mi heten vagyunk testvérek, és amikor odaköltöztünk a 70-es évek közepén, ahol édesanyámék most is laknak, akkor azt mondták a szomszédok, hogy biztos cigányok, mert hogy heten vannak gyerekek. Így hallottam először, hogy cigány, és ráadásul ugye miránk vonatkoztatva. Nem tudtam akkor ezzel mit kezdeni, mert kicsi voltam hozzá. Aztán volt egy cigány osztálytársam, akivel jóban voltam, nem volt a legjobb barátom, de együtt fociztunk. Később volt, hogy egy cigányfiú ellopta a biciklimet a mozi elől. Ugyanakkor egy másik biciklit is elloptak, és akitől a másik biciklit ellopták, annak az apukája valami rendőr volt. És beültetett egy kocsiába, hogy na most akkor kimegyünk a Vérmezőre, és visszavesszük a biciklijeiteket. Azt sem tudtam, hogy mi az a Vérmező, hogy van Vácon ilyen. És kiderült, hogy ott van egy cigánysor, 12 éves voltam, akkor értesültem erről. Később találkoztam valakivel, aki most is a kollegám, aki félig cigány származású, a következő markáns élményem ez volt. Szóval kamasz koromban megismertük egymást, ez valószínűleg meghatározta, hogy differenciáltabb képem lett a cigányságról.*

**PATONAY ANITA:**

Nálunk otthon, én győri vagyok, úgy emlegettük a cigányokat, hogy a cigányok azok vadak és nagyszájúak. Én mindig vad és nagyszájú akartam lenni, így aztán engem nagyon vontzott ez a közeg. Győrben is volt, és még van is cigánysor, ahol hihetetlen félelemmel, mert hogy vadak és nagyszájúak, mentem végig azon az utcán többször is, mert pont ott lakott egy nagyon jó barátnóm. Így mindig be lehetett kukucskálni a cigányok házaiba ablakán, vagy a nyitott ajtajú lakásokba. Nagyon-nagyon izgatott voltam, amikor végigmentem ezen az utcán. Soha nem mentem busszal, hogy

beláthassak a cigányok házaiba. Nekem a színjátszó-vezetőm is cigány volt, vagy félig cigány, aki ráadásul babonavilággal foglalkozott, és hát az eddigiekhez még az is hozzáakódott, hogy mennyire izgalmas lehet cigánynak lenni. Aztán ezt mindig egy ilyen nagy mítosz vette körül nálam, és utána nagyon jó volt rádöbbenni, hogy azért ők is valódi emberek, nemcsak olyan mitikus alakok. Tehát abszolút sztereotípiából építkeztem én is, ahogy sokan mások.

**SEREGLEI ANDRÁS:**

Az én rokonaim anyai ágon mind, kivétel nélkül cigányok. Azok a fajta cigányok, akik próbálják levetni, eldobni a cigány identitásukat. Iskolázottságukat tekintve nem, de anyagi helyzetüket tekintve a középosztályhoz tartozik valamennyi. Ez annak köszönhető, hogy az én nagyanyám erre szoktatta, erre nevelte a gyerekeit, hogy szokjanak le arról, hogy ők cigányok, tehát hogy felejtsek el a nyelvet, ne beszéljék, dolgozzanak fehér emberek között, végezzenek olyan munkát, mint a fehér emberek, ügyeskedjenek úgy, mint a fehér emberek. Rajtam igazából nem is nagyon látszik, hogy félig cigány vagyok, ezért atrocitás sosem ért, sőt, inkább azt mondom, hogy ezt egzotikumként mindig ki tudtam használni.

*És abban a színházi-nevelési munkában, amit a hétköznapiakban végeztek,<sup>3</sup> mennyiben kerülnek elő a cigányokkal kapcsolatos kérdések, konfliktusok, előítéletek?*

**TAKÁCS GÁBOR**

Körbejártuk a témát, de talán még mindig túl óvatosak vagyunk. Volt már olyan színházi-nevelési programunk, aminek a középpontjában a diszkrimináció<sup>4</sup> állt. Majd<sup>5</sup> mindegyik hozzánk látogató osztályban van olyan, akit a többiek másnak látnak, aki „cigány” és rendszerint a perifériára



## Sorsok – hátrányok – oldódások

szorítják. Ez érzékelhető már rögtön az első pillanatokban. Ha felismerjük, ha láthatóvá válik a számunkra is, akkor megpróbáljuk kezelni a problémát a magunk eszközeivel. Olyan történetünk még nem volt, ahol cigány fiú vagy lány lett volna a főszereplő, a nemzetisége okán. A társadalmi problémát érzékeljük, foglalkozunk is vele intenzíven, de azt gondoltuk eddig, hogy nem a foglalkozásokon, hanem a Dráma Drom programon keresztül próbálunk ehhez közelebb férközni.

**GYOMBOLAI GÁBOR:**

Az egyik foglalkozásnak, a *Vaskor*-nak<sup>5</sup> a témája a kitaszítottság, a peremhelyzet egy iskolai osztályon belül. Én emlékszem olyan szituációra, amikor példaként szóba került az osztályban az a gyerek, aki egyébként cigány. Nem mondom azt, hogy ez tipikus volt, de azért többször előkerült.

**BORI VIKTOR:**

Nem tudom, szerintem, ez azért nem jellemző annyira itt Pesten, azokban az osztályokban, akik hozzánk érkeznek, majdnem hogy kínosan ügyelnek arra, hogy ne kerüljön elő ez a szó. Maximum a tanárnő fél mondattal a foglalkozás előtt odasúgja, de ez sem nagyon gyakori. Érkezik egy osztály, és teljesen mindegy, hogy milyen csoportleosztás van.

**PATONAY ANITA:**

Volt egy programunk az Autonómia Alapítvánnyal,<sup>6</sup> ahol drámás képzést kaptak cigány és nem cigány felnőttek. Ott arra képeztük őket, hogy cigány közösségekbe vigyék el a drámapedagógia eszközeit, olyan helyekre, ahol mondjuk körülbelül a fele csapat cigány gyerek legyen.

**ROMANKOVICS EDA**

Azt hiszem, egyáltalán nem véletlen, hogy mi a Kávában dolgozunk. Valamiért mindannyian vonzódunk azokhoz az emberekhez, akik nehezebb helyzetben vannak. Mindenki van egy odafordulás az elesettebb emberek

felé. Velük szeretnénk foglalkozni, nekik szeretnénk segíteni, és nem azoknak, akiknek eleve rengeteg előnyük, lehetőségük van. Talán ezért éreztünk mi az első pillanattól fogva rokonságot a mánfai kollégiummal. Nyilván fontos volt, hogy ők is valamiféle különleges módon próbálnak segítséget nyújtani a fiataloknak, úgy gondoltuk, ez nekünk ismerős és ehhez nekünk közünk van.

*Kicsit beszéljünk arról, hogyan kezdődött annak idején, öt évvel ezelőtt a Dráma Drom program. Hogyan bukkant fel a Káva Kulturális Műhely drámapedagógiai módszere a mánfai Collegium Martineum<sup>7</sup> diákjai között, akikről fontos tudni, hogy szociálisan halmozottan hátrányos helyzetű, többnyire beás cigány családokból kerülnek a kollégiumba.*

**TAKÁCS GÁBOR:**

2001-ben találkoztam először Derdák Tiborral, aki többek között a mánfai kollégium és a pécsi Gandhi Gimnázium egyik alapítója. Meghívtam az egyik színházi nevelési előadásunkra. Eljött, nagyon belelkesült, és azonnal azt mondta, hogy próbáljunk meg együtt valamit. Tiborra egyébként is ez a jellemző: azonnal a jövőbe néz, meglátja, hogy az adott dolognak milyen kifutása lehet, azonnal létre akar hozni valamit. A következő lépés néhány hónappal később volt. Elvittük Mánfára a *Vaskor* című programunkat. Telitalálat volt, benn voltak vagy hatvanan, idősek, fiatalok. Ennyi emberrel csináltuk végig, amit egyébként egy osztálynyi gyerekek szoktunk. Végigdolgozták velünk a három órát, és másnap gond nélkül „fel tudott állni” a két csoport, akiket aztán egész évben dolgoztunk. Az elején összesen annyit rögzítettünk, hogy szeretnénk majd színházi előadást csinálni valahogy a végén. De hogy mi lesz a folyamata ennek az egésznek, az még nem volt egészen

tiszta. Havonta két napot töltöttünk a kollégiumban, az éves munka során megvalósult a csoport felkészítése, nyáron pedig megszületett az első két színházi előadás, amit rögtön baranyai turnéra vittünk. Ez a metodika gyakorlatilag nem változott az öt év alatt.

**BORI VIKTOR:**

Én úgy emlékszem különben, hogy amikor legelőször mentünk le Mánfára, akkor baromira izgultunk. Első emlékem, hogy belépünk a kollégiumba az udvarra, és azt látom, hogy a gyerekek ott dohányoznak. Az ember megszokta, hogy az iskolai dohányszokások általában rejtett helyen történnek,

25  
K É K

a WC-ben, vagy nagyon távol mennek, és itt meg lehet? Egyből köszöntenek, kik vagytok? Nagyon közvetlenek voltak, de aztán a próbán elindultak a személyes játszmák, játékok. A közvetlenségük mögött kemény dióhéj található.

**ROMANKOVICS EDA:**

Előtte is dolgoztunk már hátrányos helyzetű osztályokkal, és cigány gyerekekkel is, bár ezek nem rendszeres, inkább alkalmoszerű foglalkozások voltak. Ilyen értelemben az első találkozás a maga nemében nem volt teljesen szokatlan számunkra. Inkább a tétje volt nagyobb, hiszen itt hosszabbtávú munkát terveztünk. Úgy emlékszem, hogy az izgalom azért volt bennünk, mert nagyon szerettük volna, hogy befogadjanak minket. Nem úgy merült fel a kérdés, hogy mi elfogadjuk-e őket, hanem úgy, hogy ők elfogadjanak-e minket. Ugyanakkor

én az első pillanattól kezdve bíztam abban, hogy ők bírnak minket. Talán beképzeltségnek tűnik, de úgy gondoltam, hogy az az előadás, amit viszünk nekik, egy hiteles, igaz dolog. Annyira hittem annak az előadásnak erejében és igazságában, hogy úgy gondoltam, ebből egyszerűen nem lehet probléma. Biztos voltam benne, hogy a mánfaiak megérik, megértik, mit akarunk tőlük.

GYOMBOLAI GÁBOR

Én Mánfán azt éreztem, hogy valahogy az ottaniak természetesebbek, hogy egészségesebb, vagy nyitottabb, igen, talán ez a jó szó, az a csapat,

amelyikkel találkozunk; és emellett, hogy meglepődtem, engem személy szerint nagyon vonzott már az elején ez a fajta párbeszéd, ami ott fogadott. Lehet, hogy azért, mert én is kisvárosban nőttem fel, és ezt a fajta kommunikációt jobban megszoktam, ez ivódott belém.

SEREGLEI ANDRÁS:

Megleő és zavarba ejtő volt a közvetlenségük. Az ember azért hozzá szokik ahhoz, hogy a kulturált fehér gyerek tudja, hogy sorba kell állni, a tanár néni közelében kell maradni, és majd amikor elkezdődik az előadás, akkor kulturált ember módjára végig kell nézni azt. Ehhez képest egy cigány gyerek, a mánfai kollégiumban lakó cigány gyerek teljesen más. Egyrészt szemrebbenés nélkül bámul, és amikor már nem bámul, akkor odajön, és elkezd kérdezni, és folyamatosan kérdez, és használja a humorát is

## Sorsok – hátrányok – oldódások

a kommunikációhoz, és ez az első pillanatban nagyon zavarba ejtő volt, ugyanakkor egy igen érdekes és jó élmény is.

*Milyen elképzeléseitek voltak a kezdetekkor arról, hogy ezt most hogyan fogjátok ott a kollégiumban csinálni?*

TAKÁCS GÁBOR:

Az indulásból én arra emlékszem, nem volt olyan felkészülésünk, hogy mi úgy ültünk volna le, hogy na, akkor nézzük meg, hogy a saját programjaink cigány közegben hogyan működnek. Persze ennek voltak hátrányai, igazából tudásunk sem volt arról a közegről. Én úgy emlékszem, az első pillanattól kezdve az volt a koncepció, hogy próbáljuk azt csinálni, amit mindig is csinálunk, és nézzük meg, hogy ezen kell-e változtatni menet közben, ha eltolódnak a hangsúlyok.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Azt hiszem egy drámatanár személyisége alapvetően elfogadó kell, hogy legyen. Természetes, hogy odafordul az elesettek felé, vagy a nehézségekkel küzdő emberek felé. Ez – úgy gondolom – jellemző volt ránk már akkor is, ezért nem izgultunk, és ezért gondolom azt, hogy semmi extrát nem akartunk. Viszont, hogy konkrétan mit csináljunk, azzal kapcsolatosan voltak, ha nem is vitáink, de megbeszéléseink a mánfai kollégiummal, mert ők sem tudták. Annyit mondtak, ha én jól emlékszem, hogy valahogy meg kéne ezt mutatni az év végén másoknak is. És aztán közben alakult ki, hogy kik ezek a mások: azok az emberek, akik a gyerekeket kibocsátó falvakban élnek. Persze ekkor felmerül a kérdés: mi az, amit meg lehet mutatni? Hamar kiderült, hogy olyan fajta foglalkozást – amit mi egyébként csinálunk – amiben nem születik egy produkció a végén, azt nem igazán le-

het mutogatni egy kis faluban, pontosabban nincs akkora vonzereje. Ezért elég hamar oda jutottunk, hogy színházi előadást kell csinálni. Ha az kell, akkor viszont kvázi színjátszó csoportot kell létrehozni.

TAKÁCS GÁBOR

Ugyanakkor, amit csinálni kezdünk, nem volt hagyományos színjátszó csoport, már csak annál az egyszerű ténynél fogva sem, hogy mi ennél a havi két napnál többet nem tudtunk / tudunk Mánfára menni. Eleinte feszültségeket okozott, hogy szilencium-időben vannak a foglalkozások, konkurálunk a többi programmal, termeket foglalunk le – napi szintű probléma volt a beilleszkedés a kollégium megszokott életébe.

ROMANKOVICS EDA:

Én úgy emlékszem, nem volt egy kész, előre kidolgozott koncepció arra, hogy pontosan mit fogunk csinálni, viszont volt egy rendkívüli nyitottság bennünk. A koncepció hiánya az első időkben nem is volt probléma, később aztán egyre jobban igényelte a társulat, hogy igenis határozzuk meg, egy év alatt mit szeretnénk elérni, hová szeretnénk eljutni a gyerekekkel, mi az, amin keresztül menjenek a gyerekek. Azaz szükségessé vált egy fajta pedagógiai (nevelési és színházi) cél meghatározása.

TAKÁCS GÁBOR:

Egy valami jutott még eszembe. Amikor én elkezdtem pedagógiai szakra járni az egyetemen, ott elég hamar szóba került a közoktatásnak ez a szelete, és világosan kirajzolódott két határozott irány: van, aki úgy képzeli az általános iskolában, hogy úgy fogja fel, mint valami különleges, speciális, egyedi dolgokkal rendelkező kultúrát. Ebből következően nekem, mint tanárnak ezeket a dolgokat töviről hegyire ismernem kell, alkalmazkodnom kell hozzájuk, és így kell a mód-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

szereimet is kialakítani. Míg, ha nem is ezzel ellentétben, de emellett létezik egy másik irányzat is, amelyik azt mondja, hogy az általános pedagógiai elvek felől haladjunk, és ne nézzünk ezekre a gyerekekre úgy, mint valami egzotikumra, mert ennek a figyelemnek lehetnek káros „mellékhatásai” is. Utólag beazonosítva, itt teljesen természetes módon inkább e felé a második felé mozdultunk el anélkül, hogy ezt akkor még tudtuk volna.

SEREGLEI ANDRÁS:

Én ezt úgy gondolom, hogy amit én a próbán csinállok, ahhoz igazából nekem semmiféle előzetes tudás, mint kiderült, nem kellett. Pontosan azért, mert a módszer lényege az, hogy oda-fordulok, és érdekel, hogy mit akar a másik adni. Nyilván, amikor már együtt kell élni egy csapattal a táborban, vagy a turné alatt, lehetnek problémák, de valószínűleg nem lehet szétválasztani a kettőt, hogy csak a próbán kell együtt lennem a gyerekekkel, hiszen ez egy színjátszó csoport, és ennek nagyon fontos része az, hogy próba után, vagy próbán kívül is, az ember hogyan beszél a másikkal, hogy mik történnek azokban a beszélgetésekben.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Már jóval az indulás után, a már említett Derdák Tiborral leültünk, és nagyon érdekesen, színesen elmondta, hogy a beások a cigányságon belül milyen helyet foglalnak el, mik azok a kulturális jellemzők, mi az a háttér, ahonnan a beás cigány származású kollégisták jönnek, ez számomra egy nagyon fontos tudásanyag volt, tehát én nem tekintettem azt bajnak, ha előzetes tudást szerzek. Nem tekintetem bajnak, hogyha például akár a lopás fogalmának különbözőségéről életemben először hallok, nem azt mondom, hogy utána rögtön felhasználtam ezt a következő próbán, de fontos volt az én drámatanári személyiségem szempontjából. Nyilván minden emberhez meg kell találni a

kulcsot, de ha van tudomásod arról, hogy milyen kulturális jellemzői vannak, vagy vannak-e egyáltalán jellemzői annak a csoportnak amelyekkel dolgozni fogsz, az szerintem nem baj.

*Jól értjük azt, hogy az is, ami a színpadon kívül valamiféle kulturális különbségnek tűnt, az a színpadon, a gyakorlatok során már semmiféle olyan különbséget nem jelentett, amelyet valamilyen módon kezelni kellett volna?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Alapvető emberi kérdésekben, erkölcsi megfontolásokban ugyanúgy működött a csoport, mint bármelyik más csapat. Kulturális vonatkozásában – és én ezt próbáltam az előbb kommunikálni – különbségek vannak, és ezt nem lehet tagadni; ha mondjuk egy improvizációt megnézek, amikor kérek egy élethelyzetet, akkor természetes, hogy a játészó abból indul ki, ami az ő közegére, falujára, közösségére jellemző. Nem eleve elrendelt, meghatározott módon, hanem – néhány esetben és a hozott téma függvényében – egy kulturálisan jellemző módon zajlik le az improvizáció. Ilyen értelemben látok specialitást, de az értékeket, az alapvető emberi viszonyulásokat tekintve, természetesen én is azt mondom, hogy nincs különbség.

*A diákokkal való első találkozás előtt téma volt-e köztetek az, hogy ők cigányok, vagy hogy szociálisan hátrányos helyzetű családokból jönnek, esetleg valami egyéb, amit valamilyen módon érdemes előzetesen számításba venni?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Én azt gondolom, hogy a közbeszédben – nem köztünk – nagyon sokszor nincsenek meg a szavaink ebben a témában. Problémát jelent, hogy többes számban beszélünk, egyes számban beszélünk, szociológiai értelemben

beszélünk, kulturális értelemben beszélünk, vagy egyéni értelemben beszélünk a cigányokról, cigányságról. A Rádió C-ben voltam egyszer, nem tudom melyik Dráma Drom kapcsán egy riportot adni, és ott megkérdezték, hogy volt-e averzióm vagy ellenérzésem korábban a cigányokkal kapcsolatban. És tudom, hogy minden egyes mondatomat patika mérlegre kellett tennem, és ez szerintem nem jó, mert ha azt kérdezi, hogy cigányok, akkor nyilván már meghatározott egy csoportot a kérdésében, én pedig mondom valamit, mint nem cigány, és máris automatikusan egy másik oldalon találok magam.

27  
K É K

*Szerintem az elején mondanunk kellett volna, hogy itt föl se merüljön, hogy szociológiai értelemben vagy kulturális értelemben használjuk azt, hogy „cigány”. Ez egy olyan kategória, ami használódik azáltal, hogy kimondjuk, azáltal, hogy nem mindegy, ki mondja ki, mikor, kire, stb. Ez benne van. Ez olyan, mint a „nő” és „férfi”, tehát nem szociológiailag rögzítve nő vagy férfi, hanem ez egy kategória, amin keresztül kommunikálunk. Mi azt szerettük volna, hogy ez a dolog ne okozzon semmiféle problémát, erről lehet beszélni. Mi nem tudjuk rögzíteni, hogy mit jelent, azt tudjuk demonstrálni, hogy ezen keresztül lehet egy csomó mindent elbeszélni, és a használata minden helyzetben változik.*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Értem, akkor másként fogalmazok. Persze csak magamról tudok beszélni, amikor azt mondom, hogy a legnagyobb élményem, mikor előbb-utóbb

teljesen természetessé vált ez a közeg, és mint a levegő, olyanná vált az, hogy együtt dolgozom, nevezzük így, cigány emberekkel, cigány gyerekekkel. Nekem ez egy fontos tanulási folyamat volt, és ez igen jó érzés számomra.

*Térjünk most vissza a megérkezésekre! A diákok részéről is pozitív volt a fogadtatás? Kiderült mindjárt, hogy mennyien fognak járni a foglalkozásaitokra?*

TAKÁCS GÁBOR:

Szerintem azonnali visszajelzés volt, hogy rögtön másnap „fől tudott állni” a két csoport. Azonnal megszerették, befogadták, érdekelte őket.

BORI VIKTOR:

Én azt éreztem, hogy amikor megérkezünk az udvarra, odaáll a gyerek beszélgetni, folyamatosan kérdez, kérdez, kérdez, tehát nagyon nyitottnak tűnik. És azt kommunikálja, hogy folyamatosan velem beszélgesse! De ahogy a próbafolyamatban saját magát kell adnia, akkor elbizonytalanodik, hogy tényleg kíváncsi vagy rá? Tényleg megmutathatom? Tényleg olyan fontos ez neked, hogy megmutassam? Én erre értettem az előbb ezt a kemény diót.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Kicsit más lesz amit mondok, de szintén az elbizonytalanodásról szól. Az első eufória után következtek a szembesülések. Igen, főlállt a csoport, és utána teltek a hetek, mentek a hónapok, és ahogy mentünk le, egyre több konfliktus volt, és volt, amikor sokkal kevesebben voltak. Kiderült,

## Sorsok – hátrányok – oldódások

hogy mi úgy éreztük, hogy hú, mennyire fontos nekik, és aztán kiderült, hogy fontosabb, hogy most éppen a szerelmével találkozzon Pécsen. A mánfai tanároktól hallottuk, hogy az elköteleződés és az igent mondás, és annak betartása sokszor csorbát szenved a gyerekeknél. Tehát nehéz betartani bizonyos dolgokat azoknak a fiataloknak, akik odajárnak a mánfai kollégiumba. Mi is láttunk erre bizonyítékot. Volt egy tavaszi tábor, amikor a főszereplőnk egy nappal előtte – rá építettük az egész első előadást – azt mondta, hogy ő nem jön, mert mit tudom én, mi történt. Viszont a nyári tábor az más volt, az mindig egy nagyon eufórikus dolog, az mindig a csúcspontja volt az évnek, és ott például ilyen gondok, úgy emlékszem, már nem voltak. Tehát aki oda eljött, az végigcsinálta azt, olyan például soha nem volt, hogy valaki a tábor közben azt mondta, hogy jó, sziasztok, én megyek.

De ne tagadjuk, hogy volt egy olyan vonulata ennek az 5 évnek, hogy folyamatosan küzdöttünk, hogy mindig ott legyenek, ne késsenek próbáról, satöbbi... Ilyen marketingesek voltunk, és megfogtuk az embereket, és személyesen mondtuk, hogy gyere el, jó lesz, szerintem neked is jó, kalandos. Közmondásossá vált köztünk, hogy az az igaz, ami már megtörtént. Soha nem lehetett tudni, hogy éppen kinek, mi, hogy fog közbejönni. Aztán ezekhez a későbbi évek során hozzászoktunk, és tudtuk, hogy így működik.

*És aztán, az első találkozás után hogyan értelmeztétek ezeket a nem várt, meglepő reakciókat? Mondanátok még néhány konkrét példát arra, hogy ezt az elbizonytalanodást hogyan kell elképzelni?*

TAKÁCS GÁBOR

Nekem nagyon sok olyan pillanatnyi kis villanás ugrik be, amikor annak a

furcsaságára döbbennek rá, amikor fölfogják, hogy színpadon vannak, és valamit csinálni kell. Szerintem ez a mai napig nem szűnt meg bennük. Én azt gondolom, hogy nekik nem a színház a vonzó ebben az egészben, tehát nem az a húzóerő, hogy ők egy előadást hoznak létre. Klasszikus értelemben soha nem voltak színjátósok, soha nem lettek színjátósok, tisztelet a kivételnek. Vannak olyan gyerekek itt a két csoportban, akik az évek alatt megéreztek valamit ennek az örömből, meg ennek az izgalmából, meg ennek a lehetőségéből, hogy milyen másoknak valamit eljátszani. De én azt érzem, hogy a többségnek nem ez volt a vonzó. Mindig, amikor egy furcsa instrukció, vagy egy helyzet került elő, amit el kellett volna játszani, hát azok a vihogások, azok a rádöbbenések, hogy úr isten, itt most ez mennyire idióta. Most kutyát kéne játszani?

ROMANKOVICS EDA:

A probléma számomra akkor érhető tetten, amikor egy rendkívül nyitott gyerek, akivel egyébként mindenről lehet beszélgetni, a foglalkozáson egy önismereti gyakorlat során teljesen leblokkol. Amikor már nem lehet „csak úgy” csevegni, akármiről beszélni, akkor már nem szívesen adja ki magát. „Fecseg a felszín, hallgat a mély.” Nyilván komoly kihívás önmagunkról őszintén, hitelesen beszélni, de nekünk ez a célunk.

PATONAY ANITA

Szerintem ez egyáltalán nem speciális, tehát valószínű, hogy ugyanígy viselkedne bármilyen nemzetiségű, bármilyen kamasz, amikor színpadon kell lennie. Talán abban, amit mondatok, vagy amit a Viktor az előbb elkezdett, a specialitás inkább akkor érhető tetten, amikor kint nyílt, beszél, tényleg mindenről lehet kérdezni, és mondjuk bent egy gyakorlat során, ami mondjuk nem színpadi, hanem mondjuk egy önismereti vagy csoportismereti játék, ott pedig teljesen leblokkol.

ROMANKOVICS EDA

Most az jutott eszembe, hogy maga a közeg olyan – és mi azt követtük – hogy beszéljünk, dumáljunk egyet, hogy ez nem probléma. De ez nem jelenti azt, hogy ez mélyebbre megy. Tehát lehet, hogy ez egy teljesen felszínes dolog marad, és amikor mélyebbre kell menni, vagy tényleg valóban kiadni magadat, akkor ez már nem biztos, hogy működik.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Az, hogy milyen közegben nőnek fel, az egyfajta meghatározottság. Hogy egyébként pedig, milyen személyes tulajdonságaim vannak, mindenkinél nagyon különböző volt. És az, hogy személyesen mitől félek, mitől nem félek, hogyan tudom megnyitni magamat, ebben is nagy különbségek voltak. Volt, akinél sokkal nehezebben ment az, hogy ki tudja adni magát, hogy ki tudja fejezni egyáltalán azt, hogy ő mit szeretne egy improvizációban.

SEREGLEI ANDRÁS

Én nem tudom, mi nem dolgoztunk úgy cigány gyerekekkel, hogy mi cigánytelepre mentünk ki. Azért a kollégium ebből a szempontból egy eléggé speciális közeg. Van egy olyan sajátos íze az ottani kommunikációnak, ami nagyon-nagyon jó abban, hogy a gyereket felszabadítsa, hogy merjen kérdezni, hogy merjen beszélni, viszont a próbán a gyerekek eleinte ezt próbálták használni. És bizonyos gyakorlatoknál a mi munkánkban ez már nem hogy kevés, hanem ártalmas inkább. Tehát amikor mindent valamiféle vicc felé csavarok, vagy mindent valamiféle játékos beszólás felé csavarok, az nagyon sokszor akadályozza azt, hogy a dolgok valóban megszülessenek bennük.

Úgy tűnik, hogy a két dolog segíti egymást, de nem. Éppen az ellenkezője.

Ha az ember komolyan végig akar valamit csinálni velük, akár egy koncentrációs gyakorlatot, akár valamilyen másféle gyakorlatot, ott akadályozza ez a fajta viselkedés, a kollégium

## Sorsok – hátrányok – oldódások

sajátos íze. Ami nagyon jó abban, hogy egyfajta kiállást neveljen a gyerekekbe, hogy hogyan álljanak az iskolában, az utcán, egyéb helyeken. Egy ilyen nagyon kellemes, viccelődős, szellemes, ríposztolós tempó. Viszont amikor erre nincsen szükség, sőt ez káros, akkor ez zavaró tudott lenni. Mivel ők ezt megtanulták nagyon, ezt a kommunikációt, ezt nagyon nehéz volt róluk bizonyos helyzetben lehántani ahhoz, hogy valóban megszülessenek, valóban úgy szólaljanak meg egymás felé, ami nem ez, hanem valami egészen más, ami komolyabb.

*De ahhoz a komolyabbhoz nem lehetne a kollégiumi stíluson keresztül is eljutni? A könnyedségre nem lehet építeni? Nem lehetséges-e, hogy ha a saját játékokban otthonosan mozognak, akkor talán azon keresztül is lehetne mozgósítani őket, valamilyen komolyabb irányba?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Egyetértek azzal, amit az András mond. Mert a két dolog, bármennyire is úgy tűnik, hogy testvére egymásnak, ellentéte is egymásnak. Én is azt gondolom, hogy ez a fajta viselkedés ugyanúgy álarccá, ugyanúgy egy maszkká tudott válni, mint egy más közegből érkezett gyerekeknél a tárgyi tudás. És nyilván a személy a lelke elé tette ezt a maszkot, és a mi dolgunk az volt, hogy ezt a maszkot valamilyen módon levegyük vagy legalábbis mögé nézzünk. Persze, minden színjátzó csoportnak (csoportvezetőnek) igazából ez a dolga, és nem is annyira a színházi végeredmény kihozatala. Ez valakinél nehezebb volt, valakinél könnyebb volt. Igazából csak a felszín lehet kapargatni bepörgetős játékokkal. Arra jók ezek, hogy megszokjanak minket és egymást, de ha én azt akarom, hogy a gyerek adjon a lelkéből valamit, akkor egyszer álljt! kell mondani és olyan helyzetet kell teremteni, amikor ő ezt egyrészt biz-

tonságban megteheti, kiadhatja magát, másrészt nyilván generálni kell egy olyan színpadi szituációt, ahol lehetősége van megmutatkozni, kitarulkozni.

ROMANKOVICS EDA:

Az évközi munkának nagyon lényeges eleme, hogy azt tapasztalhatják meg, a közös játék számukra igenis egy kihívás. Persze a foglalkozásokon egyrésztől nagyon jópofa, élvezetes játékokat lehet játszani, ami főként szórakozás, de a munkának vannak olyan részei is, ami igenis erőfeszítést követel tőlük. Megköveteli, hogy mindenki dolgozzon saját magán, hogy befelé forduljon, nézze meg,

29  
K É K

hogy mi van odabent, mérje fel, hogy a többiek erre hogyan reagálnak, hogy ő hogyan viszonyul a többiekhez. Az évközi munkának leginkább ez az értelme, az önmagunkon való munkálkodás, és ez nem könnyű.

*Világos, hogy nektek szakmailag az a fontos, hogy a diákok „még dolgozzanak saját magukkal” a különféle helyzetekben. De miért fontos ez nektek, szerintetek?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Ha az ember valamit fontosnak gondol, és azt ki is akarja mondani, az nem mindegy, hogy meg tudja-e tenni, vannak-e erre eszközei, vannak-e csatornái, adekvát közege. Tehát vannak ilyen általánosabb célok, hogy mondjuk a kommunikációs készség fejlesztése, az önkifejezés képességének fejlesztése, a közösségépítés. Nem tudok hierarchiát felállítani a célok között, de szerintem az előbbieken

túl egyik legfontosabb, hogy a maga felé vezető utat, és ezen keresztül a közösséghez vezető utat megtalálja, mert talán – a szó nemes értelmében – sikeresebb lesz bizonyos helyzetekben akkor, hogyha ismeri magát. Én azt gondolom, hogy a szociális kudarc kulcsa lehet az egy embernél, hogyha a felvett maszk nagyon eltérő a személyiségétől. Persze, mindannyian megpróbálunk az adott társadalomba úgy beilleszkedni, hogy valamiféle szerepet vállalunk fel, de hogyha ez nagyon különböző az én személyiségemtől, akkor szerintem nem fogok tudni beilleszkedni, mert nincs meg az átmenet. Mert mutatok egy bohó-

cot, és közben meg nem ilyen vagyok, és nem tudom átvezetni, mert úgy szoktak meg, ebben a bohóc szerepben esetleg. És szerintem ebben segítünk, vagy ez lehet egy cél, hogy ebbe a hangos kommunikációba hogyan tudja saját magát is beletenni, és hogyan tudja elfogadtatni a saját személyiségét a maszkjával.

*Nem lehet, hogy az ő életükben éppen az jelenti a kihívást, hogy máshogy kell magukat megmutatniuk a családjukban, ahonnan már eljöttek, máshogy a kollégiumban, ahol a többi hozzájuk hasonló háttérű diák, illetve az őket segítő nevelők között kell megállni a helyüket, és megint máshogy az iskolában, ahol náluk kedvezőbb helyzetből induló osztálytársak közt kell helyt állniuk?*

TAKÁCS GÁBOR:

A program indulásakor az első támogatónk<sup>8</sup> azt várta, hogy „vezessük

## Sorsok – hátrányok – oldódások

vissza” ezeket a gyerekeket saját identitásukhoz. Járuljunk hozzá ahhoz, hogy ők mélyebben, teljesebben éljék meg saját cigányságukat, ami szerintem akkor, 2001-ben egy teljesíthetetlen feladat volt. Egyrészt azért, mert nem is nagyon tudtuk, hogy ezt hogyan kellene tennünk, másrészt azért, mert villámgyorsan falakba ütköztünk. A gyerekeink nem hogy nem vállalták a cigányságukat, hanem minden lehetséges módon szabadulni akartak tőle. Nem voltak hajlandók táncolni, beásul megszólalni, énekelni. Semmit, egy szót sem. Se előttünk, se egymás előtt. Tehát semmit, ami az ő kultúrájukhoz kapcsolódott, nem vállaltak fel. Ma persze már máshogy látom az egészet: nem is a cigánysághoz kell nekünk ilyen módon visszavezetni őket, hanem önmagukhoz. Mert a rájuk ható társadalmi környezet, azok a tapasztalatok, amivel ők találkoznak, azok szerintem nagyon sokszor letérik őket az útról: fogalmuk nincs sok esetben, hogy kik ők valójában. Nem csak azért, mert kamaszok és tele vannak egzisztenciális kérdésekkel, hanem azért is, mert cigány kamaszok és tele vannak identitás-kérdésekkel. Én most azt érzem, hogy valószínűleg a legnagyobb feladatunk, hogy ezek megválaszolásában segítsünk nekik. A velünk való munka és a kollégiumban való lét (ami most már szorosan összekapcsolódik) a gyerekek egy jelentős részénél konfliktusokat is okoz otthon, saját közegükben. Azok a változások, amik elindulnak bennük, azok a leghétköznapibb szinten okoznak feszültséget. Akár az, hogy a nyelvi kód vagy a viselkedés megváltozik, akár az, hogy már más dolgokat tartanak értéknek, mint az otthoniak. A kollégium folyamatosan küzd azzal, hogy visszamennek a gyerekek a falujukba, hogy elmennek végleg a kollégiumból. Több olyan falu van, ahol olyan visszaszívó erő van, hogy a gyerekek

nem maradnak meg a kollégiumban, mert nem tudják feldolgozni ezt a fajta kettősséget.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Még egyszer visszautalnék a külön nevelni, vagy együtt nevelni, integrálni vagy szegregálni problémájára. Maga a kollégium, ilyen értelemben kakukktójas. Mert mit mond? Azt mondja, hogy együtt kell nevelnünk. És mit csinál? Létrehoz egy főleg cigányokból álló kollégiumot. Vagyis úgy mond speciálisan külön kezeli ezt, és úgy gondolja fölzárkóztatni a gyerekeket, hogy ott egy védett közegben behozzák úgymond azt a hátrányt, ami egyébként a fehér társadalommal szemben fennáll. Az viszont igaz, hogy egyébként délelőtt az iskolákban fehér gyerekekkel közösen járnak egy osztályba a mánfai kollégisták. Ez az iskola pedig a középosztály nyelvét beszéli. És a középosztály kultúráját is közvetíti, és nyilván nagyon sok esetben a szegény gyerekek, főleg cigány gyerekek azért nem tudnak kapcsolódni ehhez, mert eleve egy más kóddal működnek. Viszont ha valaki azt próbálja elhittetni vele, hogyha te megnyílsz, ha te nyitott vagy, hogy ha te magadat megkeresed és őszinte vagy, akkor lehet, hogy rövid távon kudarcok fognak érni, de hosszú távon el tudod kerülni a gagyit, el tudod kerülni azt, ami hiteltelen, akkor magadhoz kerülsz közelebb, és bizony sikeresebb leszel hosszú távon. Tehát visszamész a kis faludba, vagy egy nagy városban fogsz integrálódni a társadalomba, akkor is kell a hitelesség. Ez szerintem független attól, hogy hova megy vissza, ilyen értelemben személyes szinten fog hasznosulni az, amit megtapasztalt, nem pedig a közegében értelmezve.

TAKÁCS GÁBOR:

Gábor szavaira szeretnék reflektálni. Én a kollégium modelljét nagyon bántornak és követendőnek látom. Azt gondolom, hogy ez egy sikeres próbálkozás az integrálásra. Szerintem jó,

## Sorsok – hátrányok – oldódások

hogyan az életük, napjaik felét az iskolákban „vegyes” közegben töltik, a másik felét pedig abban a családi biztonságban, amit a kollégium tud nyújtani. Mélyen elgondolkodtatott a számomra, hogy miért is nem lett ebből a modelltől sikertörténet abban az értelemben, hogy kialakuljon az ilyen kollégiumok hálózata Magyarországon. Óriási szükség lenne erre.

*Lehetne esetleg valakinek a konkrét példáján keresztül megmutatni, hogy mi is az, amit az illető nálatok tanult meg, és azután annak segítségével jobban tudott boldogulni a saját életében?*

ROMANKOVICS EDA:

Én a H. P.-ről tudok beszámolni. A változás az ő esetében rendkívül látványos, mintha nem is ugyanaz az ember lenne, mint amikor öt évvel ezelőtt elindult. A gátlásos, magába forduló, néma kamaszból egy nyitott, humoros, önmagát vállaló felnőtt lett. Ezzel, nyilvánvalóan, óvatosan kell bánni, mert ebben természetesen része van a Kávának, és persze a kollégiumnak is, az iskolának és sok minden másnak is része van.

GYOMBOLAI GÁBOR:

A H. P. sztorija az, hogy ő nem cigány például, de olyan faluban nőtt föl, ahol nagyon sok cigány él, és hát gyakorlatilag szociális helyzeténél fogva cigányként kezelték, vagy ugyanolyan hátrányos helyzetű volt, és abban a közegben élt előtte is, olyan közegbe került középiskolába is, és ide a kollégiumba. De őnála egyébként egy fordított folyamat volt, mint a többi gyereknél, akikről mondtuk, hogy nagyon nyitottak kifelé. Ő egy klasszikusan zárt srác volt, aki semmit nem akart csinálni. Egész nap a fülében volt a walkman. Az legendává is vált utólag, hogy őt az „olében hozta le a Szabolcs”<sup>9</sup> az első foglalkozásra. Nála együtt ment a kettő, hogy egyáltalán kommunikálni tudjon, tehát az, hogy ki tudja nyitni a száját, meg az, hogy megnyissa magát, az tényleg évek

hosszú sora volt, és igazából én nem is egy előadásban, hanem egy három évvel ezelőtti előadás próbájának az estéjén láttam meg azt, hogy itt valami történt. Akkor láttam azt, hogy ez a srác, ez fölött. Hogy megtanulta talán azt, hogy védett közegben van, hogy szabad kimondani azt, amit gondol, hogy ezt artikulálni tudja fizikailag is, pszichikailag is, és hogy ezért nem jár se büntetés, se lebaszás, és lehet, ők akik ott vannak, azoknak ugyanaz a sorsuk, tehát ugyanolyan emberekkel van körülvéve, és egyre többet mert mondani. Egyre több saját ötletet hozott például az improkba. Egyre inkább éreztem azt, hogy mondjuk a családjából hozott helyzetekből is becsempész dolgokat, tehát mintha kijátszaná ezeket a dolgokat. És ilyen értelemben is, tehát ez a fajta bátorsága is benne volt, meg hogy tényleg ki meri nyitni a száját, utána pedig odaállt emberként egy helyzetbe. Például volt egy ilyen helyzet, hogy ő az úristennek nem akart megmozdulni, fizikailag közelebb menni eleinte emberekhez. És aztán ez a helyzet, közel egy padon, szinte bele a másiknak az arcába, centiméterekben is lemérhető, nem tudok ennél konkrétabbat mondani erről.

Konkrét sztorit kértek, még egy. Az I. T. egy alacsony, duci cigánylány volt. Ő az első évben meg sem mert szólalni, abszolút zavarta a teste, zavarta egyáltalán az egész. Annyit elárult nekem, hogy ő rendőr akar lenni. És amikor megkérdeztem, hogy miért akar rendőr lenni, akkor azt mondta – nem tudom milyen szavakkal –, hogy akkor ő lesz valaki. Ez volt benne. Két évre rá a *Liget* című előadásban ő egy csábítót játszott. És akármennyire is nem fogyott le, de én el tudtam neki hinni rendezőként – de szerintem nézőként is megerősíthetitek –, hogy ő azt a helyes fiút, aki tényleg egy helyes cigány srác, el fogja tudni csábítani. És tényleg csettintett

az ember, hm, ez egy dögös csaj. És szerintem az egy fontos folyamat volt, ahogy idáig közösen eljutottunk, ahogy már másként kezelte magát, a lelkét, a testét, a nőiségét, hogy „lett valaki”.

BORI VIKTOR

Azt is tudni kell, hogy ő a próbák folyamán, meg az évközi munka folyamán számtalanszor felvehetett például olyan szerepet, ahol eljátszhatta azt a rendőrt, vagy legalábbis azt, aki határozottan lép fel, aki lenni szeretne, és ezáltal úgy gondolom, hogy ő kipróbálta ezt a szerepet egy védett közegben, ahol lehetősége volt rá, és valószínűleg utána, a későbbiekben megpróbálta ezt otthon.

31  
K É K

*Ez végül is, talán nem más, mint egy fajta felnőtté válás, felnőtté nevelés, egy olyan megkönnyített úton, amelyen a felnőttek partnernek tekintik a fiatalokat, akik így a tapasztaltabbak segítségével csinálhatnak valamit, tanulhatnak meg valamit, amit maguktól esetleg nem tanulnának meg, mert esetleg senki nem készítette volna arra őket egyébként, hogy megtanulják.*

TAKÁCS GÁBOR:

Nagyon egyszerű dolgokról van itt szó: ha tényleg partnerként kezeled a gyerekeket, ha elismered az egyenrangúságukat, ha kíváncsi arra, hogy mit mondanak, ez hihetetlen energiákat szabadít föl. Mert ezek a gyerekek bármennyire is a kollégium védett közegében élnek délutánonként, és megkapják egymástól a nyitottságot, (és persze a kollégium pedagógiája erre épül), de nekik hétköznap délelőttönként egy egészen más közegben

kell helyt állniuk; van olyan gyerek, aki egyedül van cigányként egy osztályban, és ott sok esetben egészen másfajta hozzáállást kap akár a gyerekektől, akár a tanároktól.

SEREGLEI ANDRÁS:

Az én véleményem erről a dologról, hogy itt személyiségfejlesztés történik kamaszokkal. A közösség a lényeg, akár bélyeg is gyűjthetnénk, de mi ebben a módszerben hiszünk, mert ezt tudjuk csinálni, és ezt szeretjük csinálni. De összességében a legfontosabb része az, hogy itt egy közösségben lehet a gyerek, egy olyan közösségben, ami nem az iskola, nem a

kollégium, és egész más dolgokat csinálhat, elejétől végéig feladata van, és meg kell csinálnia. És ez a folyamat a személyiség fejlődésben fontos dolog.

PATONAY ANITA

Nyilván vannak emberek, akik színjátszóként fejlődnek, és vannak, akik nem. Viszont ezeknél a gyerekeknél az is nagyon nagy eredmény, az ő életükben kevés olyan dolog van, amit elejétől a végéig megcsinálnak. És szerintem az, hogy ő egy éven keresztül jár egy csoportba, egy hetet dolgozik nyáron a többiekkel, és lejátsszik nyolc előadást, ez az ő életükben, de szerintem bármely kamasznak is akár, nagyon nagy fejevertény. Elejétől a végéig létrehozta valamit. Tehát ennek akkora ereje van egy ember életében, ami szerintem nem mérhető, mert szerintem ezt föl sem lehet fogni így a szavak szintjén, de ennek olyan nevelő hatása van, hogy szerintem ez a legfontosabb benne.

## Sorsok – hátrányok – oldódások

KARDOS JÁNOS

És ebben nagyon fontos az, hogy a turnén bepakolok, felöltözök, levetkőzök, tehát hogy végigcsinálom az összes tevékenységet. És hogy felelősségem van a többiek munkája felé, hogy az előadáson ott kell lennem.

*Amikor például szerepet adtok valakinek a darabban, akkor ott az a fontos, hogy megtaláljátok a szerephez azt a színt, aki majd a legjobban megformálja azt, vagy inkább az fontos, hogy a szerepet eljátszó színész olyan szerepet kapjon, amelyben a legjobban kibontakozhat?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Nagyon szerencsés, amikor ez a kettő találkozik egymással. Szerintem nincsenek olyan értelemben véletlenek, hogy kit miért talál meg egy szerep, nyilván nekünk nyitott szemmel kell lenni arra, hogy ki mire alkalmas abban az életkorban, abban az évben, abban a kontextusban. A Dráma Dromról készült dokumentumfilmében<sup>10</sup> van egy jelenet, ami sokaknak megmaradt. Egy próbán vették föl, rendezőként rákiabálta a H.P.-re: „Te vagy a király!” Ez akkor már nem az önbizalmához kellett, akkor ő már pontosan tudta szerintem, hogy egy király, egy olyan ember, aki a kollégiumban akkorra már egy vezető figurává vált. Tehát ez a dolog arra is utalt, hogy hát barátom, amit szoktál fönt csinálni, a fönti házban. Pontosan tudjuk, hogy azért elabajgatta, – nem fizikailag – vezérelgette a többi fiatalabb srácot. Ő ebben a helyzetben már lehetett király. Ha első évben kérem tőle ezt, akkor nem tudok mit mondani, nem tudom neki ezt a mondatot elmondani.

ROMANKOVICS EDA:

Azt gondolom, hogy itt több szempont vegyül, legalábbis kettő biztosan: a színházi és a nevelési. Ha kifejezetten csak arról szólna a történet,

hogy nevelési szempontból az adott gyerekeknek melyik szerep a legmegfelelőbb, akkor az inkább pszichodráma lenne és nem nevelési munka.

A nevelési és színházi szempontok egymással kölcsönhatásban vannak, hol az egyik, hol a másik kerekedik felül. Az évközi munkában túlnyomórészt a nevelési, a nyári táborban főként a színházi szempontok érvényesülnek. Ahhoz, hogy az előadás nézhető, kifelé vállalható legyen, bizonyos színházi szempontoknak meg kell felelnie. Az nekünk és a résztvevő gyerekeknek is nagyon fontos, hogy az előadás sikeres legyen, mivel így a nevelő hatása is nagyobb!

SEREGLEI ANDRÁS

Szempont, hogy ha egy szerepre kiválasztunk egy embert, az legyen ennek az embernek kihívás. De ne legyen olyan kihívás, és ezt érzi meg valószínűleg egy rendező, amit nem tud megvalósítani, tehát ami túl nagy ugrás lenne. Tehát az éppen aktuális személyiségi állapotához mérten legyen kihívás.

*A darabok színrevitelekor nem ritkán cigány szerepeket is meg kell formálni, így előfordul olyan, hogy egy diák cigány szerepet játszik el a színpadon, miközben a színpadon kívül sem idegen számára a cigány identitás valamely formája. Ezt a két dolgot hogyan lehet összeegyeztetni egymással? Más az, ha valaki cigányként játszik cigányt, mint az, ha csak úgy?*

GYOMBOLAI GÁBOR:

Ha tisztán színházi szempontból nézem a dolgot, akkor mondhatom, hogy például nem számít az, hogy Hamlet királyfi mennyire dán!? Aki eljátssza a királyfit, isten tudja, miből építkezik. Lehet, hogy pont abból, hogy elolvassa azt, hogy mi volt Dánia története. Lehet hogy abból, hogy ő pont dán. De nem attól lesz jobb vagy rosszabb, hogy dán. Attól lesz jó, hogy a figurát át tudja szűrni a saját személyiségén, és fel tudja mutatni annak a figurának az igazságait hitelesen.



Ha viszont Magyarországon élne egy dán származású színész, akiről mindenki tudná, hogy ő itt a dán színész, és egyszer csak Hamlet figuráját éppen rá osztanák, akkor szerintem az a dán színész nem lenne könnyű helyzetben. Mert hiába akarná magát megvalósítani Hamletként, mint színész, ha közben tudná, hogy a nézők egy része az alakítását nem a színészi teljesítményével, hanem a dánságával hozza összefüggésbe. És akkor előállhat az is, hogy a játék igazolja a dánságát, vagy az, hogy a dánsága a játékát. Mindkettő zavaró lehet számára.

ROMANKOVICS EDA:

A cigányasszony egy jó karakterfigura, amit egyébként magyarok, cigányok mindenki nagyon szeret eljátszani, mert vannak könnyen kódolható, vicces sztereotípiái, ezért hálás szerep. Nyilván Hamletnek is vannak, de ezek nem „dános” sztereotípiák, sokkal inkább az intellektuális karakter ismertetőjelei, vagyis nem egy nemzetiségre, hanem egy személyiségjegyre vonatkoznak. Azt gondolom, hogy G., a cigányasszonyt játszó lány esetében, éppen az az érdekes, hogy ő a saját életében nem viselkedik cigányasszonyként, de ezeket a sztereotípiákat jól ismeri és fel tudja mutatni. Ez egyfajta tágabb nézőpont, rálátás a cigányságra.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Erről beszéltem az előbb, hogy ki miből meríthet. Nyilván a mi előadásunkban cigányasszonyt játszó G.-nek szerencséje van, mert hogy látott közletről már cigány asszonyt. Pontosan tudja milyen lehet az. De ettől függetlenül ez egy szerep. Ha én magyar emberként Bánk bánt eljátszom, akkor nekem is van egy fajta rálátásom, hogy miként viselkedhetek a magyar nagyurak. Hogy milyen a magyar. De én se magamat fogom játszani, hanem nyilván rálátással rendelkezve van egy képem a figuráról. G.-nek mondjuk ahhoz a gyerekhez képest, aki nem látott még cigányasszonyt van egy pici

## Sorsok – hátrányok – előadások

előnye, mert másból is meríthet mint az általános sablonok.

KARDOS JÁNOS:

G. mint tudjuk, nagyszerű színjászó. És igaz, hogy a cigányasszony figuráját sztereotípiákból építette fel, de ennek egyszerű a magyarázata. A Kárpáti által megírt darab<sup>12</sup> és ezáltal a mi előadásunk is, ezt a stílust követeli meg. El tudott volna játszani másmilyen cigányasszonyt is, de ebben az esetben nem erre volt szükség, hanem a sztereotípiákra.

Csak hogy itt cigányasszony-sztereotípiát kellett eljátszania valakinek, akit az életben is nézhetnek cigányasszonynak, aminek viszont, azt hiszem, nem nagyon örülne. Az, hogy cigányként játszik cigányt, nem okozhat neki valamifajta olyan nehézséget, amit mi eleve nem is ismerhetünk? Másrészt, mi lenne akkor, ha az illető olyan cigányasszony-karaktert játszana, ami nem felel meg a mi sztereotípiáknak?

GYOMBOLAI GÁBOR:

A mi ideai előadásunk alapanyagának az a természete, hogy direktben mutatja meg, hogy milyen sztereotípiáink vannak egyébként a cigányokról, tükröt tart szerintem a nézők elé, és természetesen élénk is. Én ezt szerettem benne. De hogy G.-re visszatérjek. Két vagy három évvel ezelőtt, a második előadásunk a *Vak tuskó* című előadás volt, ő volt a főszereplő. Olyan cigány mese, ahol megvakítják a főhőst. És ott szerintem a próbák és több előadás során is meg tudta élni a mélységét annak a cigány történetnek, annak a cigány asszonynak, és most 3 évvel később pedig eljátszhatott egy valóban parodisztikus képet, ami egy másik perspektíva a cigányasszonyról. Tehát az évek során volt lehetősége arra, hogy kétféle dolgot is meg tudjon nézni, hasonló figurából kiindulva.

ROMANKOVICS EDA:

Ha túlzottan elkezdénénk abba belemerülni, hogy kinek milyen szerepet adhatunk, hogy a cigányság abban

milyen formában jelenjen meg, vagy ne jelenjen meg, akkor attól tartok, hogy előbb utóbb az óvatosság útjára lépünk, ami egy idő után megakadályozná, hogy szabadon beszélni tudjunk a cigányokról. A színházban kell az a szabadság, hogy igenis lehet a cigányokon nevetni, sőt a közönségességüket is meg lehet mutatni, és amellet persze az értékeiket, emberességüket, mindenüket. A színház azért jó forma (és lehet hogy jobb, mint a bélyeggyűjtés), mert az igazán jó színházban a cigányság is teljességében jelenik meg, minden neveltségével és fenségével.

GYOMBOLAI GÁBOR

33  
K É K

Meg hát azt se felejtjük el, hogy az volt a kérés az első évben, hogy próbáljunk cigány népmesékből dolgozni, és utána is ez volt mindig a kérés. És mi vissza is tértünk hozzá, hogy valami cigány témájú legyen. Én kétszer elkalandoztam, és csináltunk két olyan dolgot, aminek nem volt ehhez köze. Molnár Ferenc a *Liget* című darabját, tavaly pedig a *Visegrád* című darabot, amit eredetileg Csáth Géza írt. És utána idén megint visszatértünk a cigányhoz. Én zavarban voltam, hogy miért lenne természetes, hogy cigányokkal cigányokról cigány sztorit játszunk. És azért is mertem elkalandozni, mert belátom én, persze a támogatóinknak ez kell, de igazából mi a fenének? Értitek? Mivel több az? Pontosan a kérdésed mentén végiggondolva, biztos, hogy van haszna, még előnye is lehet, mint ahogy ezt bebizonyította a gyakorlat, csak én nem ragaszkodom, hogy föltétle-

nül csak ilyet lehetne velük játszani. Nagyon fontos döntés volt, amiért tavaly a Zách Klára történetet választottuk, mert több olyan nagyon erős központi elem van benne, ami ismerős dolog lehet, ami abban a kultúrkörben is egy probléma. Habár történelmi környezetben és nem cigányok közt játszódik.

*Van, amikor egy karriert csináló, sikeres cigány hőst kell megformálni a színpadon, van, amikor egy önhibáján kívül elbukó, áldozattá váló cigány karaktert, máskor egy tragikus, megint máskor egy komikus cigány figurát. Van amikor a sztereotípiáknak megfelelően, és van,*

*hogyan autentikusabban. Ahogy a dráma megköveteli. Egy színész számára mindez talán csak szakmai kihívás, ugyanakkor a Ti diákjaitoknak talán nem csak színpadi próbatétel.*

SEREGLEI ANDRÁS:

Az a helyzet, hogy a próbákon is és a kollégiumban is nagyon egészségesen kezelik a cigányság tudatot. Tehát egyfajta ironiával. És azért nem mondanék most sem igent, sem nemet, mert mind a két dolog érvényes. Tehát nem árt, ha az ember identitása tisztában van a sztereotípiával, amit róla hisznek, és nem árt az sem, ha ennél ebbe egy kicsit mélyebbre megy. Tehát mind a kettőt hasznosnak vélem, és a mind a kettő fontos dolog. Az a lényeg, hogy minél szélesebb körben ismerje meg azokat a dolgokat, ami ehhez az érzéshez kapcsolódik, hogy én cigány vagyok. Akár az, hogy mit gondolnak a paró-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

diáról, vagy mit gondolnak egyes emberek, hogy milyenek a cigányok, akár azt, hogy ők maguk, egy cigány mit gondol arról, hogy milyenek a cigányok. Ezek mind hatnak egymásra, és mind egy teljesebb kép felé lökik őket.

ROMANKOVICS EDA:

Az a fontos, hogy ne legyen kizárólagosság! Ha csak parodisztikusan, vagy csak sztereotípiákban fogalmazzunk, az gond lenne. Talán az is gond lenne, ha mindig csak azt akarnánk, hogy az ő személyes történetükről szóljon a dolog. Igenis eltérően és sokféleképp viszonyulunk mi is a cigányokhoz, ők is a saját maguk cigányságához. Ezt a sokféleséget kell megtapasztalnunk.

*Beszéltünk arról, hogy a próbák és a foglalkozások helyzeteiben a diákok gyakran olyan megoldásokat, alakításokat visznek bele a játékba, ami hát nem annyira középosztálybeli, sokkal inkább annak a kulturális háttérnek a működésbe lépése, ahonnan ők a színpadra érkeznek. Ami nekünk, vagy egyáltalán a színházi közegnek, akár idegen is lehet, ugyanakkor mindezt nagyon érdekesnek találjuk, mert ez tulajdonképpen az ő saját világuknak a hiteles becsatolása, és ezt a világot mi részben éppen így ismerhetjük meg. Beszélhetünk most kicsit az ezzel kapcsolatos élményeitekről, és arról, hogy mit tudtok kezdeni mindazzal, amit ilyen értelemben ők hoznak fel a színpadra?*

SEREGLEI ANDRÁS:

Az egyik előadást teljes egészében ők rakták össze. Az teljesen az ő történetük.<sup>13</sup> Még így a sorsszerűség is beleszólt, mindig kalapból húztak helyzeteket, vagy címekeket. Van egy fiú egy faluban, az anyjával él egyedül, minden nap megpróbál elmenni a faluból, és nem tud. A kocsmában véglények élnek, a fiút egy lány megpróbálja visszatartani, és a történet

vége az, hogy a fiú akkor tud elmenni a faluból, amikor ezek a falubeli véglények a nyugdíja miatt az anyját megölik. Sokat meséltek játszottak a mai magyar, szegény falusi létről, arról a környezetről, amiben ők élnek, és abban egyetértettünk a gyerekekkel, hogy ebből lehet színházat csinálni. És érdemes.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Sok szinten lehet szerintem a gyerekekből építkezni. Ahogy az Andráséknál például az előbb említett „A falu” című előadás konkrétan az ő ötleteikből épült fel, maga az alapanyag belőlük született. Nálunk az alapanyagot mi szoktuk hozni, de nyilván az a törekvés, hogy megtaláljuk Viktorral közösen, hogy mi az az anyag (szöveg, darab, mese), ami eljátszható, és ami a szereposztás szempontjából kiosztható, és úgymond számíthatunk arra, hogy ebben ők partnerek lesznek. Vagyis, hogy belőlük tudjunk aztán majd építkezni. Szerintem ez a végeredmény szempontjából nagyon hasonló, mégis két másik út. Így is vissza lehet jutni az ő szándékaikhoz, hiszen a próbafolyamat során, a helyzeteket az ő személyiségük kell hogy megtöltse hitellel, tartalommal, akár-mivel. Nem beszélve arról, hogy a próbafolyamat közben, a játékuk nyomán, az ötleteik alapján azért alaposan megváltozik az eredeti szövegek könyv. Hogyha hiszünk abban, hogy színházi darabot ezerféleképpen el lehet játszani, akkor nyilván, ahogy ők eljátsszák, az nem véletlen, az belőlük is következik.

*Mi a helyzet onnantól kezdve, hogy elkezdődik a darab színpadra vitele, méghozzá úgy, hogy egy héttel később már turnéra készen kell működnie az előadásnak. Ez a kényszer bevezet egy csomó hierarchikus mozzanatot, a szerepek, a szövegek, a jelmezek és az instrukciók kiosztásán keresztül. A színjátékosok játkétere ezzel drasztikusan beszűkül, a rendező viszont kitágul.*

TAKÁCS GÁBOR:

## Sorsok – hátrányok – oldódások

Változtathattunk volna ezen a programon menet közben, mondhattuk volna azt, hogy a hangsúly teljes egészében az évközi munkán van, lehet a végén valamit csinálni, de az nem olyan fontos. De itt az egyik legfontosabb cél a már elemzett okok miatt, hogy legyen egy produktum, amire büszkéek lehetnek azok, akik készítették és azok is, akik megnézik. Szerethetik és dicsérhetik őket azért, amit létrehozta. Ennek a célnak van alárendelve az utolsó két hét, tehát ha diktatúra van, akkor azért is van diktatúra – túl a színházi törvényeken –, mert olyan produktumnak kell létrejönnie, amit szeretni kell másoknak, ami felvállalható mindenki részéről.

SEREGLEI ANDRÁS:

Ezektől a gyerekektől ritkán kérnek számon, többnyire csak az iskolában, és nálunk volt probléma ebből. Tehát eleinte azért kikerekedik a szemük, hogy hát hogy-hogy, hát eddig az volt, amit akartunk. Most miért kell minket ostorral kergetni? Erről szó sincs, hanem a számonkérés, és a számonkérésnek a különböző arcai jelennek meg, ami szerintem az ember életében igenis fontos, az, hogy bizonyos helyzetekben az embertől elvárnak dolgokat. És ebben egyetértek a Gáborral, hogy ennek tényleg van pedagógiai haszna. Azért is, mert azokból építkeznek, amit előtte ők hoztak. És ha azt kéred számon, akkor sokkal könnyebben nyelhető le ez a pirula, amit minden embernek le kell nyelni egy idő után, hogy igenis az életben bizonyos helyzetekben teljesítenem kell, mert elvárják tőlem.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Ami probléma volt, az részint teljesen természetes, a közegtől független, mindig meglévő jelenség, hogyha valaki az akaratát szeretné átvinni másokra, akkor az nyilván ellenállást szülhet adott esetben, még ha az akarat pusztán a közös munka elvégzésének kieszközölésére vonatkozik is. Ré-

szint speciálisan színjátszós gond, például, hogy te most ezen a délelőttön két órán keresztül itt nekem álljál jobbra, balra, ahogyan éppen most a darab megkívánja, ez nyilván a fáradtság miatt előbb-utóbb ellenállást szülhet. Ezek azonban soha nem valónak valódi ellenállással. Ezeket különböző pedagógiai, csoportvezetői eszközökkel kezelni lehet. Néha az segít, hogy jó, tartunk öt perc szünetet, oké, igazad van, megsimogatom a buksidat. Néha az segít, hogy leordítod a haját a fejről, mert mondjuk azt látod, hogy ő is tehetne azért, hogy ez ne így történjen. De ezek pedagógiai eszközök. Én amúgy is azt gondolom, hogy egy színházi előadás elkészítése ugyanúgy pedagógiai folyamat, amíg diákszínjátszókról van szó, mint például egy komplex drámaóra sorozat. A turnén is: fölkapni a cuccot, összepakolni, fölkészülni, napirendet tartani a tábor során, megtanulni, hogyan osszam be az erőmet, az időmet. Ezek mind általános nevelési folyamatok. Az is egy tudás, hogy fegyelmezetten, a többiekkel együttműködve végre tudok hajtani egy előadást, vagy ott tudok állni három órán keresztül egy próbán. Tehát nem csak abban áll a nevelési folyamat, hogy én szabadon kifejezhetem a gondolataimat, hanem akkor is tanulhatok, amikor nagyon pontosan meghatározzák az adott korlátokat. Van olyan pontja a Dráma Drom program folyamatának, amikor teljesen szabadjára kell és lehet engedni a gyerekeket, de van olyan pontja, amikor nagyon egyértelműen meg kell határozni azokat a korlátokat, amiket maga a műfaj, maga az együttműködés szab. Csak így tudunk előre jutni.

*És hogy viszitek színre a rendezőt, mint szerepet, mert hogy erre a szerepre szükség van a dolog működéséhez. Szükség van arra, hogy a többiek elfogadják,*

*hogy valaki instrukciókat ad, mások pedig követik az instrukciókat? Ez a szerep köztetek is működik, vagy esetleg ti a gyerekek előtt csak eljátsszátok, hogy az egyikőtök most rendező, a többiek meg ugyanúgy színjátszók, mint a gyerekek.*

SEREGLEI ANDRÁS:

Viszonylag természetesen meg szerintem, mert tisztázuk a közös felelősséget. Onnantól kezdve, hogy elmondjuk, hogy egy hetünk van arra, hogy ezt létrehozzuk, akkor be szoktak ijedni, mert azt gondolják, hogy nem fog létrejönni. És onnantól kezdve sokkal könnyebben viselik el azt, hogy van valaki, aki a felelőség érde-

35  
K É K

kében, és a felelőség köpönyegében fölemeli a hangját a próbán, amit szintén nem szoktak meg a kollégiumban, és ezen szintén ki szoktak akadni, hogy miért kiabál? Haragszik rám? De ha ezt megugorják, hogy ez nem személyes, nem primer indulat, hanem a közös felelőségért küzdök abban a pillanatban, onnantól kezdve el is fogadják ezt a szerepet.

ROMANKOVICS EDA:

Az nagyon fontos, hogy ekkor már van egy pontosan meghatározott cél, és egy időkeret. Egy hetünk van, hogy létrehozzuk az előadást. Ez nagyon más lelkiállapot, mint amikor év közben egy foglalkozáson játszogatunk, és nincs végső produktum. A nyári táborban a rendező a legfőbb segítőtárs is, ő a záloga annak, hogy jó előadást hozunk létre.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Ugyanakkor azért a „rendezőbe való átcsúszás”, azért viszonylag könnyű, mert csoportvezetőként, azokra a havi két napokra is erősen össze kell fogni őket. Elmondani tízszer, hogy gyere, ne csináld azt, amit bármikor megcsinálhatsz máskor, tehát, megcsinálni ezt a rimánkodásig menő marketing munkát. Ez egy igen karakteres csoportvezetői tisztség, amiből eléggé egyértelműen következik utána, hogy tölem várják el a rendezői szerepet is.

**TAKÁCS GÁBOR:**

Igen, ezt szerintem is fontos elmondani, hogy már a tábor előtti, egész éves foglalkozások is több elemből áll-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

osztani ezeket a terheket, feladatokat, játzmákat is egy másik vezetővel. Például, amikor a mi csoportunkban a Viktor volt a „korbácsos bácsi”, és „leordította valakinek a fejét”, én akkor hátra tudtam vonulni, és akkor szegény gyerek sírt. Utána viszont én oda tudtam menni hozzá, és tudtam vele úgy beszélni, hogy „gyere, akkor most nézzük meg újra, semmi baj, menjünk tovább”. Egy másik esetben meg fordítva történik. Akkor mondtam én vagyok a szenvedélyesebb, és a Viktor az, aki hátul meg lerendezi a dolgokat, hogy ez most mit jelent, vagy csitítja a dolgot. Egyébként ez érdekes, nálam az első két évben jellemzőbb volt, hogy szenvedélyesebb voltam. Ez is egy tanulási folyamat volt nekem, biztos. Az utóbbi években már alig-alig emelem fel a hangomat, nem kell.

**SEREGLEI ANDRÁS:**

Rengeteg módszer van a szeretet-megvonástól kezdve a hosszú intellektuális instrukciókig: hogy erre most azért van szükség, mert ez a jelrendszer megköveteli, hogy te itt most leguggolj. És lehet egyszerűen azt mondani, hogy „azért, mert csak, mert így néz ki jól”. Erre rengeteg eszköz van. Az személyes arányérzék kérdése, hogy az ember akkor ott a próbán melyiket választja ki.

**ROMANKOVICS EDA**

Egyébként meg tényleg ez is nagyon fontos, hogy ugye mi színészként benne vagyunk az előadásban, és hogy mi azt is tudjuk prezentálni, hogy milyen viszonyban kéne lenni a rendezővel, tehát hogy mi hogyan dolgozunk, és az nekik szintén egy nagyon fontos tanulás, hogy azt látják, hogy én hogyan dolgozom, hogyan tanulom meg a szövegemet, hogyan próbálok az instrukciókat megvalósítani, és egyebek.

Nyilván nem vagyunk ugyanúgy színjátszók, mint a gyerekek, hiszen sokkal több a tapasztalatunk, a tudásunk a színházról. Ezt nem titkoljuk, és a gyerekek is tisztában vannak ezzel. Éppen ezért még nagyobb ereje lehet annak, hogy mi hogyan viszonyulunk a rendezőhöz, hogy igenis aláztosak vagyunk, áldozatokat hozunk munka közben. Egyértelműen példát kell mutatnunk. Mi ezzel tisztában vagyunk, vagyis tudatosan viselkedünk így. Végeredményben eljártsszuk az aláztos színész szerepét, és ezt általában hitelesen tesszük.

**GYOMBOLAI GÁBOR:**

Abból a szempontból sokkal nehezebb dolgunk van, hogy nincs egy állandó kontaktusunk velük hetente. Más szempontból viszont ők, diákszínjátszóként sokkal edzettebbek lettek 5 év alatt, mint mások, mert jobban tudják, hogyan kell több előadást végigcsinálni, hogy ez mit kíván meg az előtte lévő próbafolyamat során. Másik diákszínjátszó csoportban lehet, hogy nem is ér meg mondjuk hét előadást az, amit létrehozunk, hanem mondjuk hármát, négyet jó esetben. Ők erre vannak szocializálva, sokszor jobban tudják, mint más, hetente találkozó diákszínjátszó csoportok, hogy mi az, létrehozni egy előadást, és hogy időben kész kell lenni, és utána ezt vinni kell, és minden alkalommal föl kell magamat tornázni arra a szintre, hogy el tudjon kezdődni 7-kor az előadás, hogy egy bizonyos erős alapszintet mindig tudjak hozni. Ebben például előnyük van.

**SEREGLEI ANDRÁS**

Meg egymást is segítik. Tehát a régiek segítik az újakat, szerintem ez nagyon fontos. Világos, hogy egy újnak más az, hogy mondjuk kiakad egy rendező az adott próbának egy adott pontján. A régiek ezt tudják kezelni, mintát is adnak, hogy hogyan viselkedjenek az újak, és mintát adnak a nevelők is, akik szintén a csoportokban vannak.

nak össze: egyszerűbb gyakorlatok, drámaórák, vagy drámás elemek, és vannak bennük színházi próbákra emlékeztető dolgok. Tehát év közben is volt már olyan szituáció, hogy ő rendezőként lépett föl, hiszen amikor egy improvizációs gyakorlatot vezetett, és ahhoz adta ki az instrukciókat – és ez nyilván többször előfordult az évben – akkor már megjelent a pozíció, és az mindenkinek a foglalkozások elejétől tiszta, hogy a végső produktum létrehozása az ahhoz a két emberhez fog kötődni, és mellettük vannak még segítő emberek. Tehát ez tiszta, ez a pozíció, az első pillanattól kezdve.

**GYOMBOLAI GÁBOR**

Valóban az is egy fontos dolog, hogy ketten vagyunk drámapedagógusok mind a két csoportban, és ugyan ti most a rendezőre kérdeztetek, de azért az is fontos, hogy meg tudjuk

## Sorsok – hátrányok – oldódások

Azért az egy sajátos helyzet, amikor két nevelő is így nézi a rendezőt, és le-si a szavát, és teljesíti azt, amit kér. Akkor ezen a gyerekek is elgondolkodnak. Azt gondolom, hogy egy színházi folyamatban vannak visszacsatolások, a rendező nem csak kér, hanem jegyzi is, hogy amit látott, az mennyire mutat fejlődést, és ezek a megerősítések, ezek kis ajándék bonbonok.

*A diákoknak nagyon fontos, hogy milyen a visszajelzés arra, amit csinálnak, és hát ebből adódóan nagyon fontos, hogy milyen a közönség. De az is nagyon fontos, hogy ti hogyan reagáltok az ő előadói játékuikra, illetve, hogy ők hogyan reagálnak egymás teljesítményeire. A kérdés tehát az, hogy mihez képest, minek megfelelően kell sikeresnek lenni?*

TAKÁCS GÁBOR:

Szerintem az a siker, amikor Pécsen ott vagyunk, és a gyerekek lázba jönnek, hogy „itt a tanárom, eljöttek az osztálytársaim”! Csomó gyerek egyszerűen nem hiszi el, hogy tényleg el fog-nak jönni azok a tanárok, akiket ők meghívtak az előadásra, és teljes eufóriát okoz, hogy tényleg ott vannak.

ROMANKOVICS EDA:

Meg az siker, amikor azt látod, hogy mondjuk a kollégiumban valakinek a helyzete ezáltal megváltozik, megerősödik. Jobban elfogadják, elkezdik emberszámba venni, mert mondjuk sikeresen eljátszott egy szerepet egy előadásban.

KARDOS JÁNOS

Szerintem még az a siker, amikor egy előadás után, nem mindegyik után, amikor ráéreznek a srácok arra, hogy ezt most közösen megcsináltuk. És az a siker, amikor a függöny mögött azt lehet látni, hogy könnyezve ölelgetik egymást. Nekem az siker, meg egymást fogják, meg engem, meg én őket, és azt érezzük, hogy ezt megcsináltuk, és ezért csináltuk.

SEREGLEI ANDRÁS:

Szerintem az a siker, amikor Alsőszentmártonban a R. vállat veregetik az ott élő falusiak, hogy ez igen, ez klassz volt, jó voltál. Mondhatnak itt a pesti ítések akármit, hogy ez milyen nagyszerű dolog, azt hiszem, hogy ez a valódi siker, amikor egy ilyen faluból eljön egy srác, és utána visszamegy egy előadással, és proféta lesz a saját hazájában. Az a siker.

*Alsőszentmárton ilyen értelemben legendás közönségnek számít, az ott élők mondhatni spontán magukba kebelezik a színházakat. Ezt persze nyilván a diákok ismertsége is nagyban előmozdítja. Én már-már úgy éreztem Alsőszentmártonban, hogy ez a falu és a diákok közös története, ami ott megvalósul, amiben mi már-már csak statisztálunk – persze jó értelemben.*

TAKÁCS GÁBOR:

Nem tudom, hogy jó közönség-e az alsőszentmártoni, én azért ott látok olyan folyamatot is az elmúlt öt-hat év alatt, ami nekem nem annyira pozitív. Az első két évben éreztem azt, hogy erővel csapódunk be a falu életébe, hogy itt valami születik, valami közös. Az a folyamat viszont egyszerűen nem indult el, hogy a későbbiekben ők ezért valamit tegyenek. Most, az ötödik évben ugyanúgy mentünk oda, és ugyanolyan felkészületlenül állt a falu az egész dolog előtt, mint 2001-ben. Tehát ugyanúgy nem volt segítője a dolognak, ugyanúgy nem voltak házigazdák, mint ahogy az első évben.

SEREGLEI ANDRÁS

Miért várjuk mi azt, hogy egy év távlatából ezek az emberek várjanak ránk? Azt gondoljuk, várniuk kéne? Pökhendiség, hogy olyan mély nyomot hagyunk bennük, hogy egy évig várják a következő alkalmat. Felöltöztetik a lelküket és eljönnek, miközben

nap mint nap azzal küszködnek, hogy... rengeteg dologgal küszködnek.

*Mi itt inkább az előadás megnézésére gondoltunk, nem a megszervezésére...*

TAKÁCS GÁBOR

Ez, amit mondtam, tényleg nem arról szól, hogy ők milyen nézői az előadásoknak. Mert közben meg hihetetlenül érdekes előadások az ottaniak, mert a közönség – mint a shakespeare-i időkben – szó szerint együtt lélegzik a darabokkal, a szereplőkkel. Bekiabálnak, biztatnak, tapsolnak, beszélnek, énekelnek egyfolytában. Na most, egy ilyen közeg után mivel

37  
K É K

lehet meglepni a színpadon lévőket? A csenddel. Az őszi turnénk alatt, itt Budapesten,<sup>14</sup> volt egy ilyen pillanat, mikor a kultúrház budapesti közönsége – egy valódi színházi közönség, hogy úgy mondjam – az előadáson annyira csendben volt, hogy az valósággal megbénította a gyerekeinket.

GYOMBOLAI GÁBOR:

Szépen küzdöttek ezzel 10–15 percet, aztán szép lassan feladták.

TAKÁCS GÁBOR

Valószínűleg ez egy alapvető dolog, hogy pont erre trenirozódnak ők ez alatt a turné alatt, hogy mindennel meg kell küzdeniük, minden extrém helyzettel, és még sok minden előkerül.

*Emlékszem, amikor jött ki a busz a barcsi helyszínről, és a helybeli gyerekek azzal szórakoztak, hogy futottak a busz után, és folyamatosan bemutogattak,*

szóval ebben a helyzetben a buszon az a játék alakult ki, hogy közülünk azon a lányon, aki barcsi, szóval rajta kérték számon a többiek ezt a kudarcot. Így neki az lett a feladata, hogy kimutassa, hogy ő nem Barcs felé, hanem Mánfa felé elkötelezett, ami persze itt a kollégiumot, illetve a buszon lévő társulatot jelentette. Tehát az, hogy visszavisszük a diákokat oda, ahonnan jöttek, nem csak sikerhez, de kudarchoz, szégyenhez is vezethet.

TAKÁCS GÁBOR

A mánfai egy bizonyos szempontból elit helyzetben lévő kollégium. Kiemelt helyzetben vannak az itteni diá-

kok, mármint az otthoni közegükhöz képest, hiszen baranyai aprófalvakból jönnek, halmozottan hátrányos helyzetűek. Itt olyan lehetőséghez jutnak hozzá, amikhez otthon kizárt dolog lett volna hozzáférniük. Például külföldre mennék, van esélyük, hogy leérettségizzenek, úszni járnak, esélyük van rá, hogy a felsőoktatásba kerüljenek, foglalkoznak velük, törődnek velük. És sok esetben a gyerekekben is kialakul egyfajta elitizmus. És vannak olyan hétköznapi helyzetek, amikor ők maguk úgy tekintenek a cigányokra, hogy abba belekeveredik a megvetés vagy akár a rasszizmus. Nem alakult ki még sok esetben a szolidaritás érzése. De az a barcsi eset leginkább a rossz szervezésen múltott.

BORI VIKTOR:

A realitás az, hogy a kollégiumból kikerülő diákok jelentős hányada egy helyi multi gyárában köt ki. Amikor

## Sorsok – hátrányok – oldódások

legutóbb lementünk, akkor a G. oda-jött, puszi puszi, meg a kérdések, hogy vagy, mit csinálsz? És ő nevetve, kínosan nevetve mondja: „Á, nem mondom meg, mert ki fogsz röhögni.” „Dehogy, mondd már el!” És akkor elmondta, hogy ezen a „robotképző” helyen dolgozik, plazma TV-ket csinálnak, szalagon.

Szerintem ez megint egy komoly probléma ezekkel a gyerekekkel kapcsolatban, H. P. is gyönyörű példája ennek. Hogy megismerte önmagát, de amúgy egyáltalán nem keres munkát egyébként. Visszament a falujába, a faluja az egyáltalán már nem ismerte azt a H. P.-t, aki visszatért, tehát egy kívülállóként fogadták el. És gondolom ő sem érzi jól magát, és akár le is nézi őket. De azért megpróbál már egy kicsit alkalmazkodni, de munkát nem keres, vagy nem igazán keres.

ROMANKOVICS EDA:

A kollégium segíthet abban, hogy a fiatalok a saját életüket rendezzék, és ezzel példát mutassanak, reményt adjanak másoknak, de nem várhatja el, hogy a gyerekek szociális munkásként térjenek vissza a falujukba.

*És mi a helyzet ebből a szempontból a színjátszással, és a ti felelősségetekkel?*

TAKÁCS GÁBOR:

Én azt gondolom, hogy mi nem csapjuk be a gyerekeket avval, hogy bizonyos utakat bejárattunk velük. Biztos, hogy van kudarc is, meg mi is tévedhetünk nyilván. Szerintem tisztességesek voltunk ezzel a programmal: amit ígértünk, azt teljesítettük, azzal együtt, hogy ezzel a kérdéssel folyamatosan szembesültünk. Nem véletlenül született meg az animátor program,<sup>11</sup> ahol azokkal foglalkoztunk, akik kikerültek a kollégiumból. És nem véletlen az sem, hogy nem „futtatjuk” mert nem tudjuk működtetni igazán ezt a programot. Ez már

egy teljesen más vonulat lenne. Engem az a vetülete érdekel a dolognak, hogyan lehet ebből a programból tovább lépni. Ebben az évben össze vagyunk kötve a német-magyar BIPO-LAR<sup>12</sup> programmal, ahol az egyik társintézmény a Schlesisse27 nevű szervezet. Sok mindenben hasonlóak hozzánk, de náluk az egész színházi tevékenység köré épül egy olyan szociális program, ami azzal is foglalkozik, hogy mi van a gyerekek hátterével, hogyan fogják őket munkába helyezni; kidolgoztak egy metodikát, hogyan lehet kicsit komplexebben kezelni ezt az egész problémakört. Nem azt mondom, hogy ezt nekünk át kell venni, de mindenesetre, szerintem meg kell ismernünk, hogy ez hogyan működik, és hogy van-e olyan eleme, amivel egyáltalán akarunk foglalkozni vagy átadható a Collegium Martineumnak.

ROMANKOVICS EDA:

Azt gondolom teljesítjük, amit vállaltunk, sőt! Havonta két foglalkozással nem hiszem, hogy sokkal többre lehet jutni. A program persze lehetne sokkal hatékonyabb is, akkor, ha a kollégiumból két-három nevelő a kávézókkal együtt kidolgozna egy több évre szóló komplex programot. Ahhoz azonban az kellene, hogy a Káva egy bizonyos ideig leköltözzön a kollégiumba, vagy a kollégiumi nevelők képesek legyenek arra a szakmai (színházi és drámatanári) munkára, amit a Kávások profin tudnak. Egyelőre egyik feltétel sem adott, de hosszútávon egyik sem elképzelhetetlen. Ez nyilván egy szorosabb együttműködést kíván.

*Az interjú vége felé közeledve szeretnék én is néhány szót mondani az én saját tapasztalataimról. Számomra nagyon érdekes volt a táborban és a turnén, hogy a különféle helyzetekben hogyan jönnek működésbe egyszer a színházi foglalatoshódásunkkal kapcsolatos szerepek és az azoknak megfelelő játékok, máskor pedig a hétköznapi szerepeink és*

az azokhoz kapcsolódó interakciók. Hol az egyik, hol a másik, a helyzettől függően. Például a próbákról kilépve, az utcán a rendező már nem volt rendező, a színjátzó pedig már nem volt színjátzó. Ez talán természetes is, az viszont már kevésbé, hogy a mindenkori helyzetektől függetlenül a táborban, a turnén a kommunikációnak mindig lehetett egy olyan formája, módja, technikája, amelyet szinte minden helyzetben be lehetett vetni, és amely szerintem a színpadi játékból származtatható, és amelyet szerintem ti a saját rutinotokkal átvezettek a színpadon kívüli interakciók világába is. Ami nekünk nagyon felkeltette az érdeklődésünket, az éppen az volt, ahogy a színházi performativitás gyakorlatai lejönnek a színpadról, és a hétköznapi helyzetek kezelésének gyakorlataivá válnak. Szerintünk ez azért nagyon fontos, mert ez egy olyan készség, amelyen keresztül nem csak belehelyezkedni tudok a mindenkori szituáció rám kiszabott szerepébe, szegletébe, hanem amelyen keresztül az adott szituáció és a többi résztvevő számításba vételével és bevonásával meg tudom változtatni, a magam igényeihez tudom igazítani azokat a kereteket, amelyek között fel kell lépnem, meg kell jelenítenem magam. Márpedig azok számára, akiket környezetük rendszeresen cigányként azonosít be, az önmegjelenítés lehetőségeit minden ilyen szituációban lehatárolja mindaz, amit e kategória használata mozgásba hoz, velük szemben. Így szerintünk a színházi performativitásnak a töletek eltanult technikai túlélési technikává válhatnak minden ilyen szorongató helyzetben, amennyiben használatukon keresztül a szituáció szorítása leleményesen tágítható, rugalmassá tehető, így engedve nagyobb teret az abban való önmegjelenítésnek, cselekvésnek. Talán nem véletlen, hogy a „cigány” kategóriával való játszadozás akkora szerepet kapott a tábor és a turné életében. A „lecigányozás” potenciális veszélye a diákokra nézve, ebben a veszélytelen mikro-környezetében teljesen ártalmatlanná válhatott. Talán éppen ennek a felszabadultságnak az öröme hívja újra és újra színre a „cigány”

## Sorsok – hátrányok – oldódások

kategóriával való játékot, mert így mindig újra és újra élvezhető, hogy „cigánynak lenni” itt nem veszélyes.

ROMANKOVICS EDA

Ez egy érdekes dolog. Mondták sokan, hogy a kollégiumban lett egy ilyen fogalom, szinte szleng szó már, a „kávázás”. És ez egy ilyen általános dolog, tehát nem a konkrét műveletet jelzi, hogy a Káva Kulturális Műhely próbáira eljárnak. Hanem így használják: „Na ne kávázzál már!” A „kávázni”, az sokszor „megjátszani”-nak a helyettesítése. Eljátszani „egy olyan mintha helyzetet”, esetleg hazudni.

BORI VIKTOR

A szemünkre is hányták, a nevelőktől is jött egy ilyen kritika, hogy eljätsszák a dolgokat, hazudnak, nem magukat adják. Szerepjátékként felvesznek egy szerepet, és azt eljätsszák.

GYOMBOLAI GÁBOR

Aminek kétségtelen, hogy vannak negatív felhangjai is, ha tényleg a megjátszás felé megy. Viszont ez óhatatlan, ha egy ilyen helyzetben szerepeket, helyzeteket kínálsz egy embernek, megszereti, és éppen az a tanulás, hogy hát „tehetek egy próbát”.

Ez egy vállalkozás, persze, hogy kipróbálja, és persze, hogy átfordítja, és a maga képére formálja, és éppen amilyen hangulata van, azt fogja elővenni belőle. Ha ezt a „kávázást” negatív értelemben használja, azt én elfogadom a kollégiumnak, de ugyanakkor a lényege nyilván nem ez. Nyilván ezt tudja arra is hasznosítani, hogy mondjuk utakat megnyisson a maga számára. De tény, hogy lehet más vonatkozása is.

PATONAY ANITA

Hát például, hogy mi a kávázás, azt nagyon izgalmas lenne megpróbálni körülírni minél pontosabban; hogy mit is jelent.

BORI VIKTOR:

Azt hiszem, hogy, ez egy csoportra jellemző, a mi csoportunkra jellemző kommunikációs mód. Szerintem ez a Káva Kulturális Műhelyre jellemző kommunikációs mód, amit a gyerekek kávázásnak hívnak.

ROMANKOVICS EDA:

Nem hiszem, hogy a „kávázás” egyedülálló, különleges dolog. Egy jól működő közösségnek megvannak a maga sajátos kommunikációs kódjai. A mánfai kollégisták azzal, hogy ezt átveszik, rögtön nyernek valami nagyszerű dolgot: nevezetesen egy jól működő közösség tagjaivá válnak.

39  
K É K

Esetleg lehet a „kávázásnak” egy töletek átvett, de a diákok által saját használatúvá tett módja, amely akár veletek szemben is alkalmazható?

GYOMBOLAI GÁBOR:

A mi csoportunkban van egy srác, ő a „cigányjogi felelős”, a „kisebbségi ombudsman”, és ha „cigányozunk”, akkor ő hosszan, szép körmondatokban – mint afféle politikus – tiltakozik. Ez nyilván poén, ezt mindig megteszi, ez egy oda-vissza játék. Ezt főleg próbán szoktuk csinálni, hogy bármilyen cigányokkal kapcsolatos dolog van, akkor ő kiáll: „na, akkor jelzem, hogy ezt nem!”

BORI VIKTOR

Ez egy szövegszerep a részéről, ez egy játék, ez egy ilyen társas játék, ez egyfajta kávázás, igen. És akkor levág egy ilyen politikus szöveget 3 percre, és tudja mondani 15 percre is, hogy a

cigányokat elnyomják, meg minden, és elsorolja az összes ilyen sérelmet.

GYOMBOLAI GÁBOR

Van ennek egy tétje azzal, hogy a másik hogyan lép be, tehát a srác tudja, hogy ez egy jó kis eszköz, amin mindig megszólalhat. Nem csak el akarja nyomni a mindenkori akciót, szerintem ő evvel egy reakciót is elő akar hívni, tehát ebbe bele lehet lépni ebbe a játékba.

KARDOS JÁNOS

Azért ennek van egy olyan oldala is, hogy amikor voltunk kórházban vele, még két éve, akkor is mondta, hogy

# 40 K É K

„fogadjunk, hogy azért, mert Orsós vagyok, azért majd később fognak behívni”, és tényleg két órát ott ültünk, és igaznak találta, hogy mivel ő cigány, őt később hívták be.

GYOMBOLAI GÁBOR

Ez a bizonyos „kávázás” szó, részint játszma, részint egy kommunikációs folyamat, amiben az történik, hogy én a barátod vagyok, velem te ezt megteheted, és evvel kerülünk egy picit közelebb egymáshoz. Hiszen ezt a szerepedet ismerem, én ezt szeretem, elfogadom, jó ezt játszani, játszunk most is! Dobjál hatost!, Oké?! És biztos, hogy van benne egy ilyen kiélési lehetőség is, mint minden ilyen játékban. Egyébként, hogy az istenbe mondhatná el ezeket az érveket? Nem túl sok helyen szerintem. Kevés az a közeg, ahol azt még tolerálnák, hogy 3 percen keresztül a cigányok jogvédelméről nyomja a szövegét, azért előbb-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

utóbb csak rászólnak, hogy kussoljál már, „hülye cigány!”.

*De amikor nálatok ezzel jön, akkor mindig ártalmatlan a dolog? Az igazi tétje sosem merül föl?*

GYOMBOLAI GÁBOR

Ha fölmerül a tétje, akkor sem ártalmas.

*Tehát lejátszható?*

SEREGLEI ANDRÁS

Persze, lejátszható.

(kérdezett: Deme János)

### JEGYZETEK

1 A Káva Kulturális Műhely 1994-ben jött létre Budapest első színházi-nevelési társulataként. A csoportban jelenleg hét színész-drámatanár és négyfős menedzsment dolgozik. Nonprofit, egyesületi formában működő szervezetük évadonként mintegy 250-280 programot tart, ennek mintegy fele ún. komplex színházi-nevelési program. A Káva művészeti, pedagógiai munkájában megkülönböztetett figyelmet szentel a szociálisan hátrányos helyzetű csoportoknak.

2 *Drama Drom*: a program 2001-ben indult, lényege, hogy a márfai Collegium Martineum középiskolás diákjai számára a Káva színész-drámatanárai havonta két alkalommal tartanak drámapedagógiai foglalkozásokat. Ezt kiegészíti egy tavaszi és egy nyári intenzív tábor. A program „kifutásaként” minden évben két diákszínházi előadást hoznak létre és mutatnak be azokban a falvakban, ahonnan a fiatalok származnak.

3 A Káva Kulturális Műhely alaptervekenyessége komplex színházi nevelési (Theater in Education – TIE) programok készítése és bemutatása általános és középiskolai csoportok számára. A színházi nevelés módszerének lényege, hogy a nézőket aktívan bevonja a színházi folyamatba. Ez azt jelenti, hogy a foglalkozásokon résztvevő fiatalok nem csak megfigyelői, hanem sokszor szerzői is a színházi játékban a helyzetek

eljátszásával megszülető történeteknek, melyek a helyzetek végiggondolásával, elemzésével, sűrítésével, átalakításával és adott esetben megjelenítésével születnek. Mindez a folyamatot tervező és segítő színész-drámatanárok közreműködésével történik, annak érdekében, hogy a résztvevők – biztonságos keretek közt megszülető – tapasztalathoz jussanak. Ebben a folyamatban a színház, a színházi eljárások és technikák mindig csak eszközök a nevelési cél érdekében. E cél, hogy a színházi nevelés módszerével közösen kidolgozzák a színre vitt erkölcsi-morális, mikro- és makrotársadalmi problémák megoldásának és kezelésének lehetséges eljárásait, elmélyítsék e problémák értelmezését.

4 A *Digó* című színházi nevelési program 2004-ben készült el a 15-16 éves korosztály számára R.W. Fassbinder azonos című színházi műve alapján. (Rendező: Tóth Miklós). Egy német kisvárosba érkező görög vendégmunkás tragikus történetén keresztül az előítélet és kirekesztettség problematikát tematizálja

5 A Káva első TIE-programja 1997-ben készült a kortárs finn író, Paavo Haavikko azonos című filmforgatókönyve alapján. (Rendező: Perényi Balázs). A Vaskor egy embertelen körülmények között nevelkedő fiú története, aki nem tanulja meg kezelni az élet legmindennapibb helyzeteit, így mindenki elutasítja, úgy érzi, a világ összeesküszik ellene – gyilkossá válik, majd ő maga is áldozata lesz saját történetének.

6 Az Autonómia Alapítvány az elmúlt években a csoport egyik legfontosabb szakmai partnerévé vált. Az említett képzést Romankovics Edit és Patonay Anita tartották, melyhez saját tematikát is kidolgoztak.

7 Az 1996-ban Márfán (Pécsről 10 km-re) alapított Collegium Martineum egy, a hazai oktatási viszonyok között speciálisnak nevezhető, saját tevékenységét hátrányos szociális helyzetű diákok tehetséggondozásában meghatározó középiskolai kollégium. Egy olyan, falusi környezetben kialakított bentlakásos intézményről van szó, ahol vasárnap délutántól péntek délutánig jelenleg összesen 56 diák éli kollégiumi életét, a jelenleg összesen 22 – egymást váltó – nevelő, illetve kisegítő társaságában. A hétvégeken a diákok hazautaznak falusi környezetben élő családtagjaikhoz. A hétköznapokon délelőttönként valamely környező város gimnáziumában végzik tanulmányukat, majd koradélután visszaérkezve a



kollégiumba, individuálisan illetve csoportosan saját tanulmányi teendőikkel foglalkoznak, illetve részt vesznek a kollégiumi közösségi életben, amely felöleli a kollégiumi életnek a nevelőkkel közösen gyakorolt öngazgatását is. A diákok jórészt kiválasztásos úton, a kollégium tehetségkutató és gondozó programja keretében kerülnek az intézménybe, amennyiben felvételt nyertek valamely környékbeli gimnáziumba. A kollégium nevelői ezt követően a diákok családtagjaival és a fogadó gimnázium képviselőivel egyaránt rendszeres személyes kapcsolatot ápolnak.

8 A program első támogatója a Nyílt Társadalom Intézet (OSI) volt. A későbbiekben különböző Phare programok, maga a kollégium és magánadományozók is támogatóvá váltak. 2007-ban a német külügyminisztérium által finanszírozott BIPOLAR nevű német-ma-

## Sorsok – hátrányok – oldódások

gyar kulturális együttműködési program keretében valósul meg a színházi előadások létrehozása Németországban illetve Szlovákiában.

9 Baráth Szabolcs a kollégium egyik nevelője, jelenleg a kollégium igazgatója.

10 A *Drama Drom* című dokumentumfilmet Sívó Júlia és Surányi Z. András készítette 2005-ben. A film a „kávások” kollégiumban végzett tevékenységét, az évközi munka folyamatát, a színházi előadások próbáit, a nyári turné eseményeit örökíti meg; ezeket a gyerekekkel és a színész-drámatanárokkal készült beszélgetések egészítik ki.

11 Az animátor programot, amely két évig működött, a kollégium már végzett diákjai számára indította a Káva. A cél az

volt, hogy a programban résztvevők legalább részben elsajátítsák a Káva módszereit, hogy azt esetleg saját programokban akár alkalmazni is tudják. A cél az volt, hogy önálló programokat szervezzenek a saját közegükben, azokban a falvakban, ahonnan jöttek.

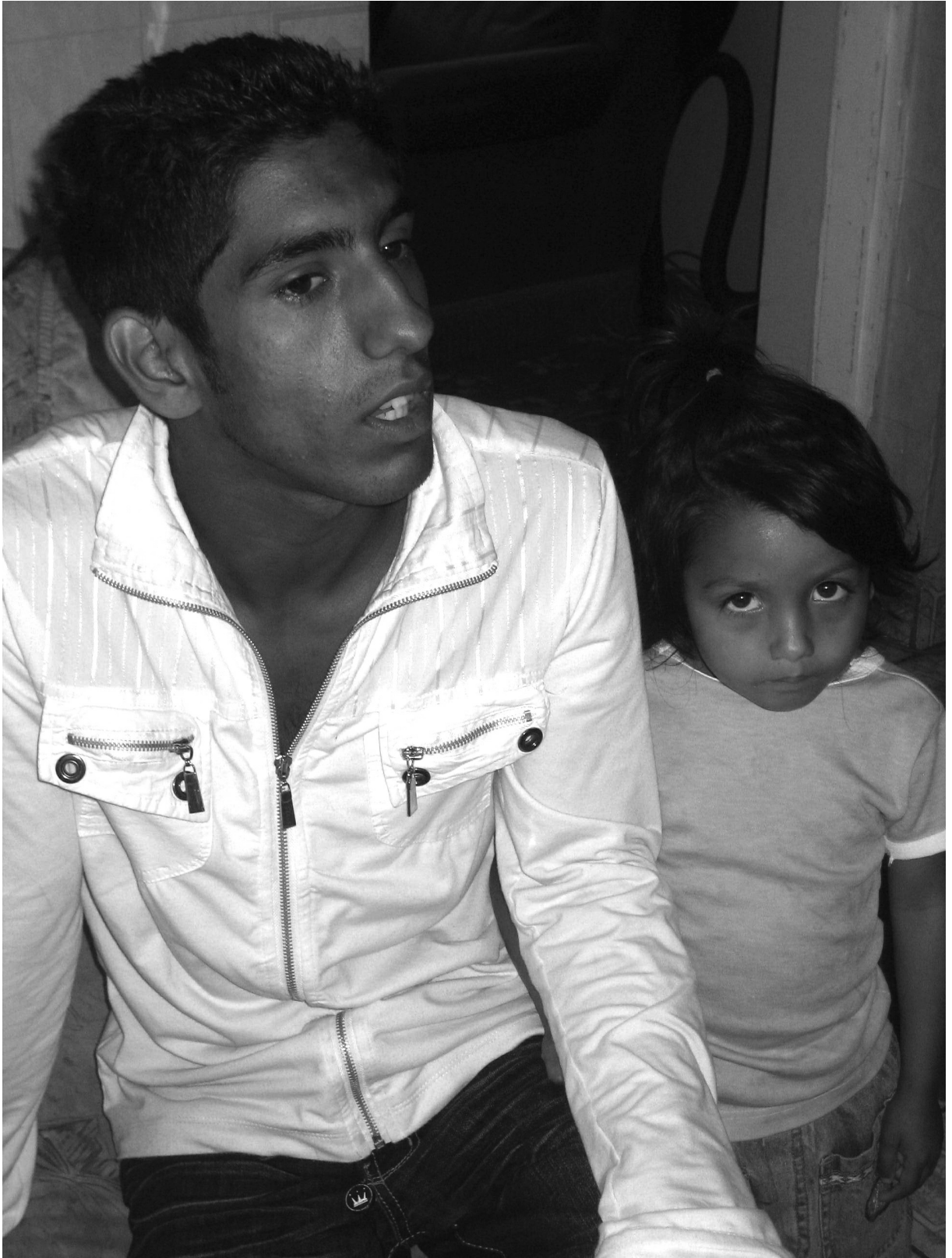
12 A német külügyminisztérium által szponzorált nemzetközi kulturális program, mely német és magyar közös projekteket támogat.

13 A 2006-ban a gyerekekkel színrevitt *A cigánylány, a király és az ördög* című előadás Kárpáti Péter *Országalma* című műve alapján készült.

14 A *falu* című 2004-es előadásról van szó.

15 A program kezdeteitől fogva, a nyáron készült előadásokat a csoportok a „helyi turné” követően, minden ősszel bemutatják Budapesten is, a Marczibányi Téri Művelődési Központban.





Földünkön a kultúrák igen sokfélék, mégis valamennyiben igaz – többek között az –, hogy az emberek fogalmaikkal valamilyen rendet hoznak létre, egy kozmológiát teremtenek. Azzal, hogy szavainkkal értelmet adunk a világban lévő dolgoknak, egyúttal osztályokba is soroljuk őket. Így jönnek létre olyan bináris oppozíciók, mint például: nyers/főtt, ehető/ehetetlen, tiszta/tisztátalan stb. E mechanizmus segítségével alakítjuk ki világainkat.

Prónai Csaba

## Kulturális antropológia és cigánykutatás

Nincs ez másképp a cigány kultúrák esetében sem, mégha az a nem-cigányok felől nézve esetleg a rendezetlenség benyomását kelti is. Könnyebb azt hinnünk, hogy a cigányok világa egy minden logikát nélkülöző, a mi világunkból ad hoc építkező, szedett-vedett „lennyomat”, mint aprólékos résztvevő megfigyelést végezni több hónapon át annak érdekében, hogy az a rendszer, amely az adott kultúra sajátossága, a maga működésében tárljon föl előttünk. A kulturális antropológusok ez utóbbira vállalkoztak, amikor „beköltöztek” azok közé, akiket szerettek volna megérteni, akikről szerették volna megtudni, hogy vajon mit miért csinálnak.

A cigánykutatások vonatkozásában ez (már ti. a kulturális antropológiai megközelítés megjelenése) döntő fordulatot jelent.

Az antropológusok azáltal, hogy huzamosabb ideig együtt éltek egy-egy cigány közösséggel és tanulmányaik

előterébe a cigányok nézőpontja került, azáltal, hogy a kultúrát a hétköznapi értelemben felfogott kategóriánál tágabban értelmezték, valamint azáltal, hogy elemzéseik során a komparativizmus mellett a holista szemléletet követték – alapvetően új felismerésekkel gazdagították a cigány kultúrákra vonatkozó ismereteinket. És itt nemcsak arról van szó, hogy pl. empirikus bizonyítékokkal szolgáltak arra vonatkozóan, hogy a „cigány” elnevezés esetében egy pluri-etnikus,

43  
K É K

nem-homogén kategóriával van dolgunk. A kulturális antropológiai vizsgálatok a cigány kultúrák új konstrukcióit hozták létre, a „cigány” kategóriát új tartalommal töltötték meg, alapjaiban ingatva meg mindazokat a vélekedéseket, amelyek a cigányokra vonatkozóan a többségi társadalom legtöbb tagjában korábban éltek, és mind a mai napig élnek.

A továbbiakban ezt szeretném három példán bemutatni.

### A „piszkos” cigány példája

Donald Kenrick és Grattan Puxon „*The destiny of Europe’s Gypsies*” című könyvükben azt állítják, hogy a cigányokra vonatkozó „leggyakoribb és legkevésbé cáfolt” többségi előítélet a „mocsok és a betegség” terjesztésének a vádja. Leonardo Piasere „*I popoli delle discariche*” (A szemételepek népe) című tanulmányában azt írja, hogy

„akkoriban, amikor a járványok lefolyásáról annyiféle vélemény volt, ahány orvos, abban mindenki egyetértett, hogy a cigányok a felelősek érte”.

Viorel Achim hívja fel a figyelmünket arra, hogy amikor a pestis első tünetei megjelennek Bukarestben, akkor „a szokott módon, első intézkedésként” a cigányokat lakoltatják ki fejedelmi rendelettel. „A cigányok gyanúsak voltak, hogy vándorló életmódjukkal és nyomorúságos életkörülményeikkel elősegítik a járvány terjedését”.

Az olasz kutató, Campigotto egy sor olyan, a modern korban Bolognában

## Felnőttoktatás, kutatás

Olaszországi kollégájukhoz hasonlóan ítélik meg a nem-cigányok többségének vélekedését a cigányok tisztaságára vonatkozóan más nyugat-európai kulturális antropológusok is. És nem különbözik ettől a magyarországi helyzet sem.

A szocialista rendszer egyik legjellegzetesebb tevékenysége volt a cigányok – nem-cigányok által vélt – „piszkossága” ellen irányuló ún. „kimosdatás”. Hazánkban egészen az 1980-as évek közepéig – a szocialista tanácsi politikai gyakorlat részeként – a Kőjál minden nyáron kétszer „kimosdatta” a cigányokat. Michael Stewart világított rá először arra, hogy a tisztviselők anélkül beszéltek a cigánytelepek „förtelmes bűzéről”, a „piszokról” és a „cigányok hajában lévő tetvekről”, hogy – éppen saját bevallásuk szerint – egyetlen cigány háznak a küszöbét valaha is átlépték volna. A „megtisztítás gesztusát” valójában az a képzet szülte, amely szerint „a cigányok mocska beszennyezi a tiszta magyarokat”.

Talán igaz, hogy a rendszerváltást követő helyzet nem annyira „horrorisztikus”, mint a szocialista korszakban, a jelenlegi antropológiai kutatások mégis azt mutatják, hogy a magyar környezet – a munkán kívül – elsősorban a tisztasághoz való viszonyuk alapján fogalmaz meg negatív ítéleteket a cigányokkal kapcsolatban.

A nem-cigányok „piszkos” cigány képében valójában az a fenyegetettség tükröződik, amelyet a többségi társadalom egy másik, az övétől eltérő világgal szemben érez. Hiszen könnyen belátható, hogy a „piszkosság” fogalma az emberi társadalmakban már azelőtt létezett, hogy a kórokozó organizmusokat felfedeztük volna. Mary Douglas 1966-os *„Purity and danger”* (Tisztaság és veszély) könyve pedig mindannyiunk számára nyilvánvalóvá tette, hogy a „piszok” olyan „társadalmi tény”, amely az általunk elképzelt

vagy vágyott „rendet” megzavarja. A piszok (a szenny, a mocsok, a tisztátalan) összeköt olyan dolgokat, amelyeknek nem kellene összetartozniuk, és elválasztja azokat, amiknek össze kellene tartozniuk – mindenképpen zavaró tényező.

Ebből a logikából egyenesen következik, hogy az, hogy mit tekintünk tisztának vagy piszkosnak, kultúránként akár különböző (is) lehet.

Kulturális antropológiai kutatásból származó empirikus adatokkal ennek relevanciáját a cigány kultúrák esetében először amerikai kutatók kezdték feltárni. Rena Cotten (és később mint Rena C. Gropper), Carol Miller, Anne Sutherland és Carol Silverman munkái az Egyesült Államokban élő cigányok közt folytatott résztvevő megfigyelések alapján bizonyították, hogy a cigány kultúrákban is létezik tisztaság. Judith Okely ehhez angliai példával, Matt T. Salo és Sheila Salo kanadával, Martti Grönfors és Anna Maria Viljanen finnországgal, Ignacy-Marek Kaminski, Andrzej Mirga és Lynette Nyman lengyelországgal, Marie-Paul Dollé, Aparna Rao, Patrick Williams és Alain Reyniers franciaországi és belga, Caterina Pasqualino, Paloma Gay y Blasco és Teresa San Román Carmen Garrigával spanyolországi, Jane Dick Zatta és Francesca Manna olaszországi, Katrin Goldstein pedig svédországi példákkal járult hozzá.

Magyarország vonatkozásában kezdetben csak az oláh cigányok esetében olvashattunk egy sajátos tisztasági koncepció meglétéről. Horváth Kata tanulmánya volt az első, amely ezt egy „magyar anyanyelvű” cigány csoport esetében is feltárta.

A cigány kultúrák tisztaságra, illetve tisztátalanságra vonatkozó elképzeléseiről már az antropológusokat megelőzően is léteztek etnográfiai leírások.

Judith Okely például Thomas William Thompsonra hivatkozik, aki 1922 és 1930 között a *Journal of the Gypsy Lore Society*-ben egy tanulmány sorozattal mutatta be a közép-angliai vándorcigányokat. Thompson írásai (köztük

kiadott cigányellenes rendelkezést idéz, amelyek „közegészségvédelemre ösztönöznek” és amelyekben a cigányokat „szabályosan” azok között említik, akik a fekete halál potenciális közvetítői.

Annak igazolására, hogy a nem-cigányok többsége mind a mai napig tart a cigányok „piszkosságától”, következzen itt néhány példa.

Leonardo Piasere – már említett tanulmányában – beszámol arról, hogy amikor meghívott előadóként iskolákban a cigányságról beszélt, sokszor látta az iszonyat jeleit a tanítók arcán akkor, amikor azt tanácsolta nekik, hogy látogassák meg cigány tanítványaikat az otthonaikban. Az egyik tanítónő elmondta neki, hogy „nem azért berzenkedik ettől, mert fél, hogy kirabolják, hanem a betegségektől tart”. Egy másik pedig bevallotta, hogy fél megérinteni a gyerekeket az osztályban, nehogy AIDS-t kapjon.

a női tisztátalanság fogalmáról szólók is) „talán az egyik legteljesebb etnográfiai felmérést jelentik, amit abban az időben egy Európában élő népességről készítették”, igaz, módszere nem résztvevő megfigyelésen alapult és a cigány nyelvet sem ismerte, adatközlőivel tolmács segítségével beszélgetett.

A Lengyelországban kutatást végzők Jerzy Ficowskit idézik előszeretettel, aki már 1951-ben egy külön tanulmányt szentelt a témának.

Magyarországon Erdős Kamill az 1950-es években írt le a cigány tisztasággal kapcsolatos megállapításokat, és ezeket Michael Stewart is figyelembe veszi.

Az említett korai leírások mindazonáltal nélkülözik a „klasszikus antropológiai kereteket”, és ez még arra az Engelbert Wittichre is igaz, aki „valódi” résztvevő megfigyelés alapján valószínűleg elsőként írt egy cigány kultúra sajátos tisztasági és tisztátalansági elképzeléseiről, már 1911-ben (!), amire azért is érdemes felhívni a figyelmet, mert erre eddig egyetlen antropológus sem hivatkozott!

### Az „élősködő” cigány példája

Leo Lucassen szerint a cigányok gazdasági tevékenységére vonatkozóan a többségi társadalom tagjaiban élő egyik – talán a legelterjedtebb – nézet az, hogy ez a népcsoport „lusta parazita”, amely mindig megpróbál kibújni a nehéz munka alól, és hogy csak egyik napról a másikra él.

Az említett holland történész, kollégájával, Wim Willems-szel – miután végignézték a holland enciklopédiákat 1724-től 1984-ig – meggyőződően bizonyítják a nem-cigányokban élő képnek a meglétét, amely szerint a cigányok leginkább a semmittevést, a henyélést kedvelik. Abban is igazuk van, hogy ennek a negatív nézetnek a 18. századtól kezdődően széles körben való elterjesztéséért Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann a felelős, akinek 1783-as „Die Zigeuner” című

könyve nemcsak a korszak tudományos ismereteit foglalta össze, hanem meghatározta a cigányokról való gondolkodást a 19. század teljes egészében.

A „Die Zigeuner” első kiadása a cigányok kannibalizmusáról szóló történeteket is közölte. Éppen abban az időben folyt ezzel a váddal 150 cigány ellen egy per Magyarországon, a könyv pedig részletesen beszámolva követte a magyar és német nyelvű újságírók szenzációhajász kommentárjait.

Két megjegyzést kell ehhez feltétlenül fűznünk.

Egyfelől meg kell említeni Grellmann munkásságának pozitívumait is. Hatására vált széles körben elfogadottá – többek között – a cigány nyelv indiai eredete, valamint az, hogy a cigányságot etnikumnak tekintsek.

Másfelől hozzá kell ehhez tennünk, hogy a cigányokról általa is képviselt negatív nézetek korábról származnak.

Már a cigányok európai megjelenéséről először hírt adó krónikákban – a 15. században! – felbukkanak azok a sztereotípiák, amelyek a nem cigányok jelentős többségében evvel a népcsoporttal kapcsolatosan még napjainkban is élnek. És a cigányokról tudományos igénnyel először író szerzők – akik egyébként mind a 17., század „humanistái” voltak – művei sem különböznek ettől.

Például Jacobus Thomasius, lipcsei filozófiaprofesszor disszertációjában azt állítja, hogy a cigányok „minden elképzelhető gonoszságra képesek (...), ezért az egyetlen megoldás: összefogdosni és a világ másik felére küldeni őket”. Ashaverus Fritschius von Mellinger, titkostonácsos, 1660-as „Történeti-politikai diatribé a cigányok eredetéről és szokásairól” című értekezése szerint „a cigányok egyetlen bűnbándát képeznek, amelybe a különböző országokból verbuválódtak a dologtalan cinkosok”.

Nem csoda, hogy mind Thomasius, mind Fritsch írása „a cigányüldözés szellemi igazolásává” vált. Abban a társadalomban ugyanis, amelyben éltek, megbecsült, befolyásos emberek számítottak, a közvélemény tehát hallgatott a szavukra.

Olasz, francia, spanyol és magyar kulturális antropológus cigánykutatók szinte egyöntetű véleménye, hogy a „nem dolgozó”, „élősködő” cigány képe a nem-cigányok többségében napjainkban is tovább él. Eddig mindössze egyetlen olyan antropológiai tanulmány készült, amely nem-cigányok és cigányok hangsúlyosan

pozitív munka-kapcsolatát mutatja be. A Calavonba idénymunkára érkező zsitánokat kifejezetten örömmel fogadják a francia parasztok a cseresznyeszedés idején. A nem-cigányok ilyen típusú cigány képe azonban egyedülállónak tűnik.

A nem-cigányok igen gyakran hangoztatják azokat a nézetekeket, amelyek szerint:

- a cigányokkal az a „baj”, hogy egyik napról a másikra élve tartják fenn magukat, azaz nem „becsületes” és „hasznos” foglalkozást űznek;
- nem is bírják a „rendes munkát”;
- egyfajta „pszichológiai instabilitásuk” miatt képtelenek bármely munka folyamatos végzésére.

Egyesek odáig mennek, hogy nemcsak azt állítják, hogy a cigányok csak a szociálpolitikai juttatásokból élnek, hanem azt is, hogy kifejezetten ezek elnyerése érdekében vállalnak több gyereket, ezért vállalkoznak a szülésre.

## Felnőttoktatás, kutatás

Az ilyen nézetekkel szemben – amelyek az európai történelemben mélyen beágyazottak – a tudomány nehezen tudja felvenni a harcot. Még ha be is bizonyítja például, hogy ez utóbbi állítás számszakilag nonszensz, hiszen ahol több gyermek van, ott több a kiadás is, a többségi, nem-cigány társadalom vélekedési rendszere ettől nem változik meg.

A kulturális antropológusok azonban szüntelenül folytatják szelmalomharcukat. E tudománynak már pusztán az alapvetése is logikailag romba dönti mindazon korábbi elképzeléseket, amelyek a cigányokat olyan em-

bereknek tekinti, akiknél nincsen valamilyen munkavégzés, hiszen egyetlen kultúra sem létezhet valamilyen gazdasági tevékenység nélkül.

Erdmann Doane Beynon már 1936-ban bemutatta, hogy hogyan alkalmazkodnak sikeresen a nem-cigány gazdasági környezethez zenészként a magyar cigányok Detroitban. Az „elzárkózás” és a „rugalmas adaptáció” mint kulcsfogalmak megtalálhatóak szinte valamennyi antropológusnál, akik a legkülönbözőbb cigány csoportok gazdasági tevékenységeit elemezték.

Leonardo Piasere kiválóan bizonyította, hogy az, ami a nem-cigányok szemében „boldog semmittevésnek”, „leküzdhetetlen lustaságnak” tűnik, nélkülözhetetlen a cigányok számára ahhoz, hogy ellenőrizhessék a munkavégzéshez szükséges kapcsolatok újratermelését egy olyan világban, amelyet folyamatosan a bizonytalanság és a felbomlás fenyeget a szétszóródás és a nem-cigányok miatt, akik

el akarják tüntetni a cigányokat, vagy legalábbis „integrálni” kívánják őket. Érdeemes ezt összevetni azzal, amit Grönfors ír, hogy ti. a cigányok munkához való hozzáállását minden esetben a családi és rokonsági kötelezettségeik háttérben kell értelmezni. Létfenntartó tevékenységeiket csak így lehet olyan bírálatok nélkül vizsgálni, amelyek többségi értékeken alapulnak.

Az antropológusoktól számtalan példát hozhatunk, ami azt igazolja, hogy a cigány kultúrák – ahogyan Maurice Bloch írja – a kirekesztettségre és a kizsákmányolásra válaszul létrehozták saját „felforgató” gazdasági elképzeléseiket. Elég ha itt pl. a Patrick Williams által leírt „láthatatlansági stratégiára” utalok. Vagy akár ennek éppen az ellentétére, azaz a láthatóságon – vagy legalábbis a nem-cigányok elvárásának megfelelő láthatóságon – alapuló stratégiára, mint például a Judith Okely által bemutatott jósnők esetében, vagy éppen a negatív szerep hangsúlyos eljátszására.

Azzal a nézettel szemben, amit pl. Rainer Hehemann is állít, hogy ti. a cigányoknak nincsen munka-etikájuk, az antropológia felől éppen az az ellenvetés hozható fel, hogy minden népnek megvan a maga saját munka-etikája. És Michael Stewartnak, Carol Silverman-nak és Jane Dick Zattának köszönhetően akár táblázatban is megmutathatjuk a cigány kultúrák egy bizonyos típusának a morális rendjét, benne azt az elvárást, amit ők az általuk munkának tartott dolgokkal kapcsolatosan megfogalmaznak, és éppenúgy azt a morális rendet, amivel például az szemben áll:

(paraszt)	(cigány)
a föld formálja az embert	nincs kötődés a helyhez
„munka”	üzletelés
gürcölés	beszélgetés
kitartás	ügyesség
termelés	forgalom
világi tevékenység	mágia

autonómia  
a csere elkerülése  
„fukarkodás”  
családi felhalmozás

a múlt szerepet játszik az életben

autonómia:  
a „munka” elkerülése  
„tékozlás”  
testvérek közötti osztozás  
„nem törődnek”  
a múlttal

A cigányok dolgoznak, csak más formában, más típusú foglalkozásokban, kevesebb órában, kevésbé folyamatosan, írja Teresa San Román spanyolországi kutatásai alapján. Csak egy másfajta etnokulturális típusból tekintve (mint pl. a földműveséből a kereskedőére) tűnik úgy, hogy nem képesek egyetlen olyan tevékenység végzésére sem, amely kiérdemelné a mesterség nevet.

Horváth Kata írja, hogy a „parasztok” például a „csigázást” (csigagyűjtést – *a szerk. megj.*) nem tartják munkának, pedig az abban a faluban, ahol ő a terepmunkáját végezte számos cigány család számára a legfőbb megélhetési forrás volt.

Orsetta Bechelloni egy bourgogne-i jénis közösség példáján mutat rá, hogy a francia bortermelők és kereskedők az ószeres tevékenységet „alsóbbrendű csencselésnek tekintik”, következésképpen azt a pénzt, amit a cigányok keresnek, piszkosnak tartják, és ezáltal munkájuk – a gyűjtőgétesen kívüli minden egyéb tevékenységükkel együtt – a nem-cigányok szemében negatív tartalommal telítődik. A föld megműveléséből élő szőlőtermelők számára érthetetlen, hogy a jénisek (francia roma csoport – *a szerk. megj.*) a lomtanítási útvonalak követe-tésével vagyonna tettek szert, hogy meggazdagodtak abból, hogy „mások kidobált szarjait” szedték össze, szemükben a gyűjtött holmi eladásával keresett pénz nem is minősülhet másnak, mint tisztátalannak.

Ha a nem-cigányok nem így gondolkodnának, bizonyára felborulna az a rend, ami számukra saját világgépük harmóniáját biztosítja.

Az antropológia empirikus tényekkel igazolta, hogy a világban nemcsak csoportérdekek állnak szemben más csoportérdekekkel, hanem világok „birkóznak” világokkal. Amikor napjainkban a magát egyenlőségelvűnek deklaráló Európában a cigányokat „azért ítélik el, mert elhangyagolják gyermekeik iskoláztatását”, az valójában a nem-cigányok saját erkölcsi felsőbbrendűségükbe vetett hitét tükrözi. Nyilvánvaló, hogy ha saját kultúrákat tesszük más kultúrák vizsgálatának a mércéjévé, akkor mindig a miénk tűnik automatikusan a legjobbnak. Még a diszkrimináció ellen harcoló legtöbb teoretikus, politikus és a nemzetközi szervezetek hivatalnokai is magukban hordozzák etnocentrizmusukat, és erről a legtöbb esetben egyáltalán fogalmuk sincs. Ennek a fajta, jellegzetesen európai vélekedésnek, amely nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az övétől különböző világoknak is van (lehet) érvényessége, a gyökerei évszázadokkal korábbra vezethetők vissza.

Érdemes itt felidéznünk – a már korábban említett – Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann erre vonatkozó álláspontját. Egyfelől „határozottan felszólalt a száműzés mint a cigánykérdés egyik lehetséges megoldása ellen, mivel hitt a cigányok jó útra térítésének a lehetőségében”. Másfelől szívből jövő örömmel fogadta „a Mária Terézia és fia által foganatosított intézkedéseket”; a göttingai egyetemi tanár szerint ugyanis az oktatás jelenti „a nonkonformista életmód gyökeres kiirtásához vezető utat”.

Grellmann ezen nézetei jól illusztrálják azt a fajta szemléletváltozást, amely a cigányokra vonatkozó sztereotípiák többévszázados történetében ekkor bekövetkezett. Korábban, a 17. században az iparosodás felé első lépéseket tevő Nyugat-Európa – mivel nagy szüksége volt a munkaerőre – a cigányokban a „munkakerülőt” fedezte fel. Most, a 18. században azonban

„új arcát mutatja”: a Felvilágosodás a „nevelésre szoruló, hiányt szenvedő” cigány képzetét teremti meg.

Ezt bizonyítja az is, hogy a cigányság már a „Die Zigeuner” első megjelenése előtt úgy szerepel a szakirodalomban, mint egy „neveléspedagógiai projektum” tárgya. Például ez jellemzi azt a cikk-sorozatból álló tanulmányt is, amely a *Wiener Anzeigen*-ben 1775 és 1776 között jelent meg, és amely a cigányok első tudományos néprajzának is tekinthető. A névtelen szerzőnek az az álláspontja, hogy annak eredete, hogy „a cigányok hagyományos életmódja, a rendszeres munkálkodás hiánya ellenkezik a szervezett társadalmak szabályaival” – „neveltetésükben keresendő”. Szerinte „a szülők mértéktelen szeretetet tanúsítanak a gyermekeik iránt, de oktatásukat nem szorgalmazzák, és ezért mire a gyermekek felnőnek, már nem marad esélyük, hogy megváltozzanak”. Így jut el végül arra a következtetésre, „hogy legbölcsebb, ha ‘mindent elkövetünk, hogy a cigányokat emberi lényekké és keresztényekké formáljuk, majd hasznos alattvalóként az államban tartjuk’, de figyelmeztet, hogy ehhez sok türelemre és hatalmas erőfeszítésre lesz szükség”.

A „műveletlen”, „nevelésre szoruló” cigány-képe továbbélt a 20. században is.

Aparna Rao és Michael J. Casimir, akik a „Zigeuner” címszót 30, német nyelvű általános enciklopédiában nézték végig 1819 és 1986 között, azt találták, hogy a cigányokat valamilyen címszó egy fejlődésben rendkívül visszamaradt gyermekként festette le; a retardáció szintje pedig valahol a „primitív” és a „barbár” között mozgott.

Leonardo Piasere, miután áttekintette az egyik leghíresebb cigány folyóiratnak, az olasz nyelvű *Lacio Drom*-nak valamennyi írását 1965-től 1984-ig, arra a megállapításra jutott, hogy az olvasók majdnem két évtized során

mindössze csak egyetlen egyszer kaptak igazolást arra vonatkozóan, hogy a cigány szülők képesek jól nevelni a gyermekeiket.

Ugyanebben az írásban teszi kritika tárgyává azt a fajta pedagógiai túlbuzgóságot, ami azokat az első beiskolázási kísérleteket jellemezte, amelyek Nyugat-Európában (pl. Olaszországban és Franciaországban) az 1960-as évek elején elkezdődtek:

– „A cigányok társadalma még a gyermekkorban van”, el kell tehát vezetnünk őket a felnőttkorba, írja 1961-ben – szerzői aláírás nélkül – egy vallásos hölgy a francia nyelvű ci-

gány szaklapban, az *Études Tsiganes*-ben;

– A cigányok gondolatai „rendkívül szegényesek”, világképük „zavaros”, „kezdetleges” és „gyermeki”, olvashatjuk 1962-ben Mirella Karpatinak, az olaszországi beiskolázási mozgalom előmozdítójának abban a könyvében, amely „talán az első, cigányoknak szóló, pedagógiai témájú könyv volt”, és amely a korábbi cigánykép „kőkemény folytonosságát szentesítette”;

– „A cigányok szeretik a gyerekeiket és nagy áldozatokat hoznak értük, de ez ösztönös, szinte állati szeretet, amit nem szublimál az érzelem... [Anya és gyermeke között] nincs meg az a pillantásokból, mosolyból és szavakból felépülő intim kapcsolat, ami az intelligencia fejlődésének, a nyelv kialakulásának az alapja”, mondja 10 évvel később is Karpati;

– A cigány szülőkből „hiányzik az a képesség, hogy nevelési feladatuknak

eleget tegyenek”, írja Bruno Nicolini is stb.

A cigányok „segítségre szoruló, fogyatékos lények” a szocialista országok cigánypolitikája szerint is, amelyet az az elv vezérelt, hogy „a cigányságot meg kell váltani ahhoz, hogy megbarátkozhasson a szocialista mindennapokkal”.

Az 1930-as évek jellegzetes „moszkvai ideológiája” szerint a cigányok majd akkor fognak belépni a „megvilágosodás fényébe”, ha ez a „kulturálisán fogyatékos nép” egy átfogó képzésben részesül.

## 48 K É K

A cigányság körében végrehajtandó „intenzív felvilágosító munkát” szorgalmazza – többek között – a Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai Bizottságának „A cigánylakosság helyzetének megjavításával kapcsolatos egyes feladatokról” címet viselő, 1961-es határozata is. Kifejező, ahogyan a végrehajtás tapasztalatairól 7 évvel később a Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Bizottsága fogalmaz: „A cigányok átnevelése, elmaradottságuk, több évszázados káros szokásaik, magatartásuk megváltoztatása az anyagi feltételek biztosítása mellett is hosszú és türelmes munkát kíván”.

A Párt abból a feltételezésből indult ki, hogy ha „az évszázados elnyomás áldzatainak felajánlja a civilizáció gyümölcseit”, akkor azok „fel fognak emelkedni” a magyarok „kulturális szintjére”. Az a „kulturális szint” azonban, amihez felemelt volna, csak a többségi társadalom által „önértékkel felruházott, igen specifikus tevé-

## Felnőttoktatás, kutatás

kenységek” egy körének „szintjét” jelentette, és nem egy antropológiai értelemben vett kultúrát. Az egyneműsítő megközelítés valójában egy etnocentrikus szemléletet rejtett.

A kommunizmus ígérete mint a szocializmus egyszere terve az ember, a társadalom, a gazdaság, a nemzet új fogalmát, az államnak és annak eltűnésének több fogalmát javasolta. A megfogalmazott célok azonban nélkülözték tartalmuk meghatározottságát. A gyakorlati kérdések pedig pusztán technikai szabályelőírások megadásával nem oldhatók meg kielégítően, mert azok értelmezést igényelnek, mondja Jürgen Habermas. Hiszen a társadalmi folyamatok fölötti rendelkezés éppen abban különbözik lényegileg a természeti folyamatok fölötti rendelkezéstől, hogy „rá van szorulva a tárgyaló és cselekvő polgárok tudata általi előzetes közvetítésre”.

A szocialista rendszerek a cigányokból (is) „felnőtteket” akartak nevelni, vagyis valójában gyámkodni kívántak felettük, és megakadályozni azt, hogy politikai tevékenységet folytassanak. A „rendszer” egyik specifikuma éppen itt érhető tetten. A társadalmisítást helyettesítő „elállamisítás” ugyanis éppen a gyakorlati kérdésnek technikaivá tételét jelenti.

A Kelet- és Közép-Európa országok cigánypolitikája nemcsak hogy nem törekedett arra, hogy bevonja a cigányokat életfeltételeik alakításába, de még azt a történelmi hagyományt sem törte meg, amelyet a „Felvilágosult Nyugat-Európa” képviselt, és amely valójában – a legkülönbözőbb módszerek ellenére is – csak egyetlen logikát ismert: a leigázását. Mindkét társadalmi rendszer a foucault-i „fegyelmezésre” törekedett annak érdekében, hogy növekedjen a termelékenység, hogy fejlődjön a gazdaság, hogy kiszélesedjen az iskolai képzésben részesülők köre. Ebben a vonatkozásban tehát nincs különbség a szocialista és a ka-

pitalista társadalmak között, amelyek intézményei (így pl. az iskola is) nem ismerték a „kint” (a kivüliség) fogalmát; a normalizáló hatalom támaszaiként valamennyi állampolgár asszimilációjára törek.

Ez a fajta „emberkép” nem teszi lehetővé annak a nézetnek az elfogadását, amely szerint a cigány társadalomban is létezik nevelődés. A kulturális antropológia azonban a világok sokféleségének lehetőségét hirdeti.

Azzal a sztereotípiával szemben, amely szerint a cigány kultúrában nincsen „megfelelő nevelés”, és amely szerint a „szülőkből hiányzik az a képesség, hogy gyermekeiket a jövőre felkészítsék”, a kulturális antropológiai kutatások egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyították be.

Rena M. Cotten már egy 1950-ben kelt levelében – amelyet a „Childhood Education” című folyóirathoz juttatott el – beszámol a cigány kultúrában meglévő jellegzetes gyermekgondozásról, és később monográfiájában egy külön fejezetet is szentel ennek. Leonardo Piasere 1984-ben és 1985-ben is készített egy-egy jelentést az Európa Tanács számára, amelyek mindegyikében szerepel egy-egy fejezet arról, hogy mit is jelent „cigányként felnőni”. Jane Dick Zatta egy 1985-ös tanulmányában és 1988-as monográfiájában szintén beszél a gyermekek neveléséről. Bernard Formoso 1986-os könyvének egyharmadát e témának szenteli. Újabb példákat említhetünk a spanyol José Eugenio Abajo Alcaldétól, a görög Anna Lydakitól és az olasz Carlotta Saletti Salzától. Valamennyi közül Bernard Formoso dolgozott ki elsőként egy koherens antropológiai koncepciót a cigány gyermekek nevelődéséről.

Formoso az 1980-as évek elején végzett résztvevő megfigyelést a dél-franciaországi cigányok, mindenekelőtt a piemonti szintók körében. Doktori téziseit 1984-ben védte meg, és azokat 1986-ban „*Tsiganes et sédentaires*” (Cigányok és letelepedettek) címmel publikálta. Növuma abban



áll, hogy az elemzés a cigány/nem-cigány ellentét gazdasági alapjainak megrajzolása után a gyermekek szocializációs folyamatát is bemutatja, és azt a két világ közti szimbolikus szembenállás „újratermelődéseként” értelmezi.

A francia antropológus a „nevelhetetlen cigány” sztereotípiájával szemben egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyítja be. Azt állítja, hogy „azok a képességek, amelyeket a

cigány szülők a gyermekeiknek átadnak, minden szempontból koherensek azokkal, amelyek gazdasági tevékenységeikhez” nélkülözhetetlenek.

Formoso szerint ez a szocializáció „szervesen összefügg a gazdasági/pénzkereső tevékenységek gyakorlatában előforduló szokásokkal”, vagyis „tökéletesen megfelelnek az olyan bérézett állástól való irtózásnak is, ahol önkényesen szabályozzák a cigányok mozgását és pontosan arra

kényszerítik őket, hogy mozdulatlanok legyenek vagy be legyenek zárva”.

A cigány szülők – írja Teresa San Román 1997-ben – gyermekeiknek nem mesterségeket tanítanak meg, nem egy mesterséget, még csak nem is többet, hanem „az alkalmazandó kulturális normákat és az alapvető gazdasági stratégiákat”; és ez valami olyasmi, amit egyetlen pájó (nem-cigány) sem tud a gyermekének megtanítani.



Takács Judit

# Magyar LGBT-tematikájú<sup>1</sup> társadalomtudományos kutatási irányok

Az LGBT emberek érdekeiért fellépő modern európai társadalmi mozgalmak, amelyeket a férfiakhoz vonzódó férfiakkal szembeni jogi diszkrimináció elleni küzdelem indított el a XIX. század végén Németországban, az elmúlt évszázad során számos alkalommal kaptak új formát és nevet. Történelmi-patriarchális okokból a küzdelem kezdetben kizárólag a férfiak érdekeiért zajlott, mivel a nők iránt vonzódó nők létét sokáig mintha elképzelni se lehetett volna, ahogy a női tetteket, gondolatokat és vágyakat általában nem tartották olyan társadalmi jelentőségűnek, amivel foglalkozni kellett volna. Később, amikor

lommá szélesedett – legalábbis a retorika szintjén.

Egy meglehetősen heterogén – akár LGBTQ – népszerűség érdekeinek képviselete azonban komoly problémákat vehet fel: nehéz ugyanis kampányt folytatni egyes konkrétan meghatározott jogokért – és ugyanakkor az LGBT-léttel összefüggő kultúra-specifikus értelmezések, történelmileg változó szerepek és képlékeny identitások érvényességét egyszerre hangsúlyozni. Emellett az új, vagy korábban nem hangoztatott, például a transzneműek jogaira vonatkozó, igényeknek a már eléggé besűrűsödött politikai napirendre való felvételése is ne-

megfogalmazódtak a meleg férfiak és a leszbikus nők azon jogkövetelései, hogy eltérhessenek a többség heteronormatív elvárásaitól, az érintett férfiak és nők politikailag összefogva kezdtek fellépni a fokozatosan nemzetközivé váló meleg és leszbikus mozgalom különféle szinterein. Időközben azonban egyre többen figyeltek arra, hogy többé-kevésbé monolitikus identitásokra építik politikai stratégiájukat, és hogy a problémák nemcsak a homoszexualitás, illetve a heteroszexualitás társadalmi meghatározásából adódhatnak, hanem „a közösségen” belüli különbségek figyelmen kívül hagyásából is. A saját elnyomó tendenciáikkal való szembenézés ön- illetve queer-kritikus következményeként az ML mozgalom LGBT, sőt esetenként LGBTQ (leszbikus, meleg, biszexuális, transznemű és queer) érdekeket képviselő mozga-

hézségeket okozhat. Az a feltételezés ugyanis, hogy a társadalmi nem stabilabb önmeghatározási keret lehet, mint a biológiai nem (azaz: „a lélek számít, nem a test”), vagy az, hogy a nemi identitás a hagyományos férfi és női léten kívül más módokon is kifejezhető, sokak számára eléggé ijesztő elképzelés. Ezért az LGBT civil szervezetek közegeiben a tágabb közösség elérését célzó „profilbővítéssel” párhuzamosan gyakran tanúi lehetünk a speciálisan az egyes szűkebb rétegeket képviselő – például kifejezetten a transzszexuálisok, vagy a leszbikus nők, vagy a vallásos melegek ügyeire összpontosító – szerveződések hatékony működésének is.

Az LGBT-emberek életével kapcsolatos kérdések nyilvános tárgyalását sokáig az illegálitás akadályozta, hiszen a bűnös és/vagy beszámíthatatlan alanyoknak a pusztá léte is társa-

dalmilag korlátozandóként tűnt fel. A magyar jogalkotás és jogalkalmazás a homoszexualitás társadalmi kategorizációjának történetileg eltérő változatait tükrözte: a homoszexualitás a 19. század végéig bűnként, a 20. század második feléig betegségként, majd a társadalomra bizonyos mértékig veszélyes normasértésként jelent meg. A transzneműség és a transzszexualitás témakörei pedig máig társadalmilag jórészt láthatatlanok maradtak.

A társadalmi devianciák kutatói a 20. század közepétől kezdték felfedezni vizsgálendő témaként a különféle, elsősorban a marginalizált, szexualitásformákat: ettől kezdve a homoszexualitás fokozatosan bevonódott a társadalomtudományos érdeklődés körébe, mely ezt a szexualitásformát egyre kevésbé *természetesen adott* állapotként és egyre inkább *társadalmilag meghatározott* szerepként értelmezte. A homoszexualitás társadalmi normasértésként való megközelítése vezetett ahhoz a felismeréshez, hogy a lényegi kérdés nem a homoszexuálisok normasértése, hanem az, hogy egyes társadalmi normák sérthetik az emberek szabad életforma-választását.

A szexualitás és a társadalmi nemi viszonyrendszer behatóbb társadalomtudományi tanulmányozása aktív szerepet játszott abban, hogy a homoszexualitás orvosi retorikáját felváltotta a politika nyelve, mely egyenlő jogokat követelt a heteroszexizmus áldozatainak.<sup>2</sup> A heteroszexizmus olyan ideológia, mely alacsonyabbrendűként kezeli a nem heteroszexuálisokat, éppúgy ahogy a rasszizmus az emberi fajokat, vagy ahogy a szexizmus a nemeket hierarchizálja. A mai Európai Unió szabályozás annak az elvnek a társadalmi elfogadását tükrözi, hogy a heteroszexualitás feltétlenül követendő normaként való társadalmi előírása éppúgy az alapvető emberi jogok megsértését jelenti, mint a rasszizmus és a szexizmus.

Magyarországon csupán a 21. század elejére, a beleegyezési korhatárok

2002-es egységesítése, illetve az egyenlőbánásmód-törvény 2003-as elfogadása után került az azonos nemű partnerrel folytatott érzelmi és szexuális kapcsolat mint szabadon választható és – durvább jogi megkülönböztetések nélkül – élhető életforma a magyar jogrendszer által kínált lehetőségek közé. Ekkorra már a magyar politikai diskurzusban is megjelent az egyenlő bánásmód és esélyegyenlőség kontextusában állami cselekvéseket sürgető társadalmi kisebbségek fogalma – bár a rendszerváltás időszakában a politikai kisebbségfogalom még főként a „valódiaként” (el)ismert etnikai és nemzeti kisebbségeket fedte, és csak lassanként kezdett kiterjedni többek között a nőkre, a fogyatékkal élőkre, illetve a meleg, a leszbikus vagy a transznemű emberekre. Itt azonban utalni kell a kisebbségfogalom használatának abból eredő egyik legfőbb hátrányára is, hogy rögzített (identitás)kategóriákkal dolgozik: így e zászló alatt csak korlátozott mértékben képviselhetők ennek a – csupán egyfajta politikai munkahipotézisként összeállt, ám valójában– meglehetősen heterogén népességnek az érdekei.

Ma Magyarországon a társadalomtudományok területén az LGBT-emberekkel kapcsolatos társadalmi jelenségek többféle módon kutathatók: többek között a társadalmi többség és kisebbség érdekegyeztetési kísérleteiként, vagy emberi jogi kérdésként. A továbbiakban két magyar LGBT-tematikájú úttörő kutatást ismertetek röviden, különös tekintettel az empirikus eredmények elméleti hozadékaira.

### **1. Transzszexuálisok az egészségügyi-szociális ellátórendszerben (2004)**

2004-ben került sor az első olyan társadalomtudományi megközelítéseket alkalmazó empirikus leíró kutatásra

Magyarországon, mely átfogó képet kívánt alkotni a transzszexualitás jelenségének társadalmi kezeléséről – elsősorban, de nem kizárólag – az egészségügyi gyakorlatban.<sup>3</sup> Itt a transzszexualitás vizsgálatának elméleti keretét az etnometodológiai megközelítés kínálkozott, mely a magától értetődőnek vélt jelentések megkérdőjelezésén keresztül a tőlünk függetlenül létezőnek vélt valóság megismerése helyett a különböző helyzetek nyelvi leírásában megnyilvánuló valóságcsinálás fontosságát hangsúlyozza (Garfinkel, 1967).

A kutatás többek között arra is ráirányította a figyelmet arra, hogy a

51  
K É K

transzszexualitás fogalmi meghatározásának nehézségei a nem fogalmi meghatározásának egyre nyilvánvalóbbá váló nehézségeiben gyökereznek. A társadalomtudományos elméleti diskurzusban ma már szinte közhelynek számít a (biológiai) nem, a társadalmi nem és a szexualitás analitikus szétválasztása, azaz annak belátása, hogy a test neme nem feltétlenül határozza meg a társadalmi nemet, sem a szexuális identitást. A transzszexualitás jelenségén keresztül azonban nem csak a Butler-i „identitásillúziók” megkérdőjelezéséig, hanem végső soron a biológiai nem elméleti szétbontásáig juthatunk el (Butler, 1990). Továbbá: a transzszexualitás társadalmi kezelésének történetén keresztül a társadalmi nemi tudományok terminológiájának kialakulásáról is fontos információkat szerezhetünk. A biológiai nemnek, mint a nemi identitás kizárólagos meghatározó tényezőjének, megkérdőjelezése

már az 1940-es években elkezdődött: főként az interszexualitással foglalkozó kutatók és orvosok körében vált általánossá a pszichológiai nem megkülönböztetése a genetikai nemtől. Az interszexualisok esetében az őket jellemző köztes biológiai állapotuk nem szolgálhatott egyértelmű kiindulópontként nemi identitásuk kialakításához. Az ilyen emberek nemi hovatartozásáról kora gyermekkorukban döntenek az orvosok: így nemi identitásuk pillérei nem lehetnek a hormonok, a kromoszómák vagy egyéb fiziológiai tényezők, hanem azok a (társadalmi) nemi szerepekre vonatkozó

elvárások, melyeknek megfelelően őket férfiként vagy nőként felnevelik. A pszichológiai nemnek a többértelmű nemi jellegzetességek korrigálásának kontextusából nyert magyarázó ereje alkalmazhatóvá vált a transzszexualitásra is. A transzszexuális esetekben a nemi identitás kialakításához ugyan egyértelmű kiindulópontot jelenthetett az érintettek biológiai neme, csakhogy éppen ezt a nemi meghatározást nem tudták összeegyeztetni saját önazonosságuk kialakítása során belső igazi énjükkel.

Az 1960-as években az amerikai pszichoanalitikus Robert J. Stoller a (társadalmi) nemi identitás kifejezést kezdte el használni a korábbi ismert pszichológiai nem értelmében (Stoller, 1968). Az így kiegészült terminológia lehetőséget teremtett egyrészt a szexuális gyakorlatokhoz és fantáziákhoz kapcsolható szexuális identitás elkülönítésére, másrészt pedig

## Felnőttoktatás, kutatás

a férfias és a nőies magatartásformákban tükröződő társadalmi elvárásoknak megfeleltethető nemi szerepek és az egyénben saját férfi vagy női létevel kapcsolatosan kialakuló érzésekre vonatkozó nemi identitás közötti különbségtételre.

Az angolszász nyelvterületen mára széles körben elterjedt társadalmi nem (*gender*) fogalma az 1960-as évekre kezdett beépülni a tudományos köztudatba, többek között éppen a transzszexualitás jelenségének magyarázatára vállalkozó pszichiáterek fogalmi újításainak köszönhetően. A társadalomtudományi kutatásban a történetileg és kulturálisan változó *gender* fogalom legfőbb vonzerejét éppen az adja, hogy – legalábbis analitikusan – megkülönböztethető a rögzítettnek tűnő biológiai nemi jellemzőktől és velük akár szembe is állítható. A brit Ann Oakley 1972-ben – az orvosi diskurzusból átemelt *gender* fogalom szociológiai bevezetésével – a transzszexuálisok példáján keresztül kívánta bemutatni a társadalmi életben felvállalt nemi identitás és a testi nem egymástól való függetlenségét (Oakley, 1972).

Ám ez a biológiai különbségek jelentőségének relativizálására törekvő feminista ihletésű modell, mely a biológiai nemet szilárd nyersanyagként, míg a társadalmi nemet változtatható felépítményként tétélezte, éppen a más nyersanyaggal dolgozó transzszexualitás esetében mutatta meg gyengeségeit.

A transzszexualitás társadalmi jelenségével kapcsolatos viták egyik legfontosabb hozadékaként tekinthetünk tehát a korábban leginkább monolitikus dualizmussal jellemezhető nemi viszonyrendszer árnyaltabb, különféle átmenetek lehetőségét is elfogadó – kontinuumszerű – felfogására, mely egyre inkább a köztudat részévé válik immár Magyarországon is.

### 2. Az LMBT-emberek társadalmi kirekesztettsége Magyarországon (2007)

2007-ben zajlott le az első olyan átfogó kutatás, melynek célja az LMBT-emberek magyarországi helyzetének és társadalmi kirekesztettségük mértékének felmérése volt különös tekintettel a társadalmi előítéletek és a diszkriminációs gyakorlatok működésére és hatásaira.<sup>4</sup>

E kutatás keretében a társadalmi kirekesztés az Európai Bizottság 2004-es meghatározásából kiindulva olyan folyamatként értelmeződött, mely során egyes emberek a társadalmi, gazdasági és kulturális életben való teljes körű részvétel lehetőségének korlátozottsága miatt szegénységük, a szakértelmük és az élethosszig tartó tanulás lehetőségének hiánya, vagy az általuk elszenvedett diszkrimináció következtében a társadalom peremére szorulnak.<sup>5</sup> Európai társadalompolitikai szakértők korábban is hangsúlyozták, hogy a társadalmi kirekesztettség nem pusztán az elégtelen jövedelmi viszonyokat vagy a munka világában való korlátozott részvételi lehetőségeket jelenti, hanem olyan területeken is hat, mint a lakhatás, az oktatás, az egészségügy és a szolgáltatásokhoz való hozzáférés – valamint nem csupán egyéneket érint, hanem társadalmi csoportokat is, különösen olyan városi és vidéki környezetben, ahol diszkriminációnak vagy szegregációnak vannak kitéve.<sup>6</sup>

Az Európai Bizottság meghatározása szerint közvetlen diszkriminációról akkor beszélhetünk, ha egy személyllyel neme, faji vagy etnikai hovatartozása, vallási vagy hitbéli meggyőződése, fogyatékosága, kora vagy szexuális orientációja miatt kedvezőtlenebbül bánnak, mint egy vele összehasonlítható helyzetben lévő másik személyllyel. Közvetett diszkriminációnak pedig az minősül, ha egy semlegesnek tűnő – látszólag az egyenlő bánásmód

követelményének megfelelő – rendelkezés vagy gyakorlat mégis hátrányos helyzetet idéz elő egy személy számára neme, faji vagy etnikai hovatartozása, vallási vagy hitbéli meggyőződése, fogyatékkossága, kora vagy szexuális orientációja alapján.<sup>7</sup> Közvetlen diszkrimináció, mely gyakran a konkrét jogszabályokban tetten érhető jogi megkülönböztetés formáját ölti, ma az európai országokban egyre ritkábban tapasztalható. Mivel a jogszabályokba foglalt megkülönböztető gyakorlatok könnyen azonosíthatók, felépíteni is könnyebb ellenük, mint a teljes jogú és teljes körű társadalmi részvételt – gyakran közvetetten és megfoghatatlanabb módon – akadályozó társadalmi kirekesztő mechanizmusok ellen.

Magyarország európai kontextusban a kevésbé toleráns társadalmak közé tartozik, mely tényező fontos szerepet játszik az LGBT-emberek által érzékelt társadalmi kirekesztő mechanizmusok működésében (lásd az 1. ábrát).

Magyarországon 2001. áprilisban készült először olyan általános antidiszkriminációs törvényjavaslat, melyben – a 2000/78-as foglalkoztatási EU direktívával összhangban – a szexuális orientáció már védett kategóriaként szerepelt. A 2004. januártól hatályos, az egyenlő bánásmódról és az esélyegyenlőség előmozdításáról szóló 2003. évi CXXV. számú törvény pedig már 20 védendő diszkriminációs

alapot tartalmazott, melyek közé a szexuális irányultság valamint – a törvény meghozatalakor még Európában is egyedülálló módon – a nemi identitás is bekerült.<sup>9</sup> Bár Magyarországon az egyenlőbánásmód-törvény hatálybalépése óta tiltott a szexuális irányultság és a nemi identitás szerinti megkülönböztetés, fontos kérdés, hogy a védelem csak az LGBT-egyénekre vonatkozik, vagy kiterjed a partneri viszonyok kezelésére is. Az egyenlőbánásmód-törvény előírásainak megfelelően 2005-ben létrehozott Egyenlő Bánásmód Hatóság 2007-es jogalkotási javaslata a házasság intézményének megnyitásáról a lesbikus, meleg, biszexuális és transznemű emberek részére azt mutatja, hogy a diszkriminációs alapokat nem csak az egyének, hanem a partneri kapcsolatok szintjén is védendőnek tekintik.<sup>10</sup>

Miközben Európában a 21. század elejére az Európai Unió és az Európa Tanács intézményei által megerősített jogi normává vált az azonos nemű felnőttek kölcsönös beleegyezésén alapuló szexuális gyakorlatának dekriminálizációja, az LGBT-emberek jogi emancipációjának területén még mindig vannak, elsősorban az LGBT-emberek államilag elismert együttélésének és szülői jogainak rendezetlenségéből adódó problematikus kérdések.

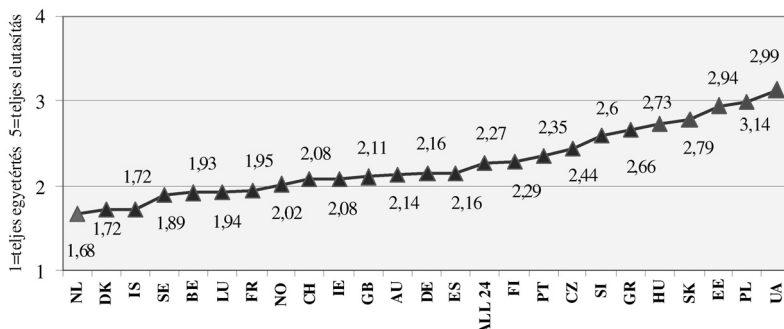
A mai európai társadalmi gyakorlatokból egyre világosabbá válik, hogy a házasságnak az utódnemzést szolgáló heteroszexuális intézményként való meghatározása nem kizárólagos. Jelenleg három európai országban (Hollandiában 2001, Belgiumban 2003, Spanyolországban 2004 óta) lehetséges az azonos neműek házassága és egyre több helyen van lehetőség a házassághoz hasonló jogokat biztosító regisztrált partnerkapcsolatok létesítésére (a sort 1989-ben Dánia kezdte és legutóbb éppen a magyar országgyűlés szavazta meg 2007. decemberben, 2009-es hatállyal).

# 53 K É K

Az LGBT-emberek jogi emancipációjának másik problematikus területe a szülői jogokkal függ össze. A gyermekvállalás különösen heves viták kereszttüzében áll, mivel széles körben elterjedt az a feltevés, hogy a nem-heteroszexuális vagy a transzszexuális szülők gyermekei, illetve azok, akiket azonos nemű pár nevel föl, különösen érzékenyek az elsősorban a szülőt vagy szülőket sújtó társadalmi előítéletekre. Ha azonban a társadalmi előítéletekre hivatkozva korlátozni lehetne a szülői jogokat, akkor a felnőtt embereknek csak egy kis része bizonyulna alkalmas szülőnek (Stacey–Biblarz 2001:178). Jelenleg kevés empirikus adat áll rendelkezésre azzal kapcsolatban, hogy milyen előnyöket vagy hátrányokat jelenthet LGBT-szülők gyermekeiként felnőni, de társadalomtudományi kutatások eredményeivel nem igazolható a családi jogok és kötelességek politikai elosztásánál a szexuális irányultság – álta-

1. ábra. Lesbikusok és melegek iránti tolerancia 24 európai országban<sup>8</sup>

**Hagyni kell, hogy a meleg férfiak és a lesbikus nők szabadon éljék az életüket melegként és lesbikusként úgy, ahogy akarják. (ESS 2006)**



lában korlátozó jellegű – figyelembevétele (Stacey–Biblarz 2001:179).

A 2007-es kutatás eredményei azt mutatták, hogy az LGBT-válaszadók gyakran szenvedtek a társadalmi kirekesztés különböző megnyilvánulásaitól a szocializáció legfontosabb társadalmi színterein. A megkérdezettek háromnegyede hátrányosan megkülönböztetett társadalmi csoport tagjaként azonosította magát, ami – figyelembe véve közösségi mintánk és célzott kutatásunk speciális jellegét – nem volt váratlan eredmény. Inkább az adhatott okot némi meglepetésre, hogy a reprezentatív mintákra épülő

## Felnőttoktatás, kutatás

felsőfokú végzettségűek és a 25–40 éves korosztályhoz tartozók körében, alátámaszthatja, hogy a minták közötti eredmények eltérései inkább a diszkrimináció tudatos felismerésével kapcsolatos készségek korlátozottságának mértékével lehetnek összefüggésben, mint a társadalmi megkülönböztetés hiányával.

A személyesen érzékelt diszkriminációs tapasztalatok előfordulási gyakoriságának vizsgálata azt mutatta, hogy az LGBT-minta nem tekinthető homogénnek: a legfontosabb szocializációs intézmények és színterek közül például a családjukon belüli és a magyar jogrendszerbeli megkülönböztetést nagyobb mértékben érzékelték a leszbikus nők, mint a meleg férfiak, míg az általános és a középiskolában jellemző módon nagyobb mértékű diszkriminációtól szenvedtek a férfiak, mint a nők. A munkahelyi diszkriminációt a 40 évesnél idősebbek gyakrabban tapasztalták, mint a fiatalabbak. A budapestieket és a felsőfokú végzettségűeket jobban jellemezte a jogrendszer vagy a média által, illetve a valamilyen politikai szervezetben vagy nyilvános tüntetésen elszenvedett diszkriminációs tapasztalat, mint a vidékieket és az alacsonyabb végzettségűeket. A budapestiek ezen kívül az egészségügyi intézményekben, a vallási közösségekben és a civil szervezetekben is nagyobb mértékű, míg az általános iskolai tanáraik által kisebb mértékű megkülönböztetést tapasztaltak, mint a vidékiek.

A válaszadók beszámolóiból kiderült, hogy a társadalmi elismerés főbb színterein – például az iskolában, a munkahelyeken, a baráti körökben, a vallási közösségekben és a médiában egyaránt – a megbecsülés kivívásának egyik alapvetően szükséges feltételként mutatkozott a heteroszexualitás. Ennek hiánya azonban általában nem szankcionálódott kibírhatatlan mértékben, különösen akkor nem, ha az

érintettek a környezetükbe való beolvadás „túlélési technikáit” alkalmazták. Számukra sok esetben a saját családjuk sem képezhetett „megbízható háttérzónát”, más kisebbségi csoportok tagjainak tapasztalataival szemben, hiszen a – többi jelentős szocializációs intézményhez hasonlóan – a legtöbb családban is a heteroszexualitás tűnt fel az egyetlen elgondolható, „normális létformaként”. Az LGBT-emberek társadalmi kiszolgáltatottsága és védtelensége tükröződött az iskolai elnémitottságban: a tananyagbeli elhallgatottságban éppúgy, mint a diák-társaktól és tanároktól megtapasztalt megszégyenítésben; a családi otthonból való eltávolításban vagy elmenekülésben, a munkahelyi titkolózásban, az éttermi megaláztatásban, a véradási lehetőség megtagadásában, a média-reprezentációk által fölerősített torzképekben – és nem elhanyagolható módon, a magyar jogrendszer által őrzött intézményes megkülönböztetésekben is.

A 2007-es kutatási tapasztalatok szerint az LGBT-emberek ellen irányuló *rendszerszerű erőszak* (Young, 1990) tüneteként értelmezhető – többnyire verbális, esetenként azonban fizikai – bántalmazásuk és megfélemlítésük, valamint társadalmi elhallgattatásuk ténye, azaz: az a tény, hogy a legtöbb társadalmi közegben nem ismerik fel és/vagy nem kezelik hatékonyan hátrányos megkülönböztetésüket és az ebből adódó problémákat. Míg az LGBT témák társadalmi és politikai diskurzusbeli, médiabeli és iskolai láthatatlansága, illetve negatív ítéleteket tükröző reprezentációi, valamint (elsősorban a házassággal és az örökbefogadással kapcsolatban) a magyar jogrendszerben intézményesített nyílt megkülönböztetés a heteronormatív *kulturális imperializmus* működésének jeleként azonosíthatók. Mindezek alapján elmondható, hogy az LGBT-embereket Magyarországon a mindennapi társadalmi gyakorlatok részeként – elsősorban a heteronormatív kulturális imperializmus

2006-os European Social Survey (ESS) kutatási eredmények szerint Magyarországon és a 24 ország adatait magában foglaló európai mintában egyaránt csupán 5–7%-ra volt azoknak az aránya, akik hátrányosan megkülönböztetett társadalmi csoportok tagjainak vallották magukat. Ez arra utalhatott ugyanis, hogy a magyar népesség döntő többsége – hasonlóan a 2006-os ESS felmérésben vizsgált európai országok tapasztalataihoz – nem érzékelt társadalmi megkülönböztetést, vagy ha volt is ilyen típusú egyéni tapasztalata, ezt nem hozta összefüggésbe valamilyen társadalmi kisebbségi csoporttagságával. Az a tény azonban, hogy a társadalmi megkülönböztetés és a kisebbségi csoporttagság közötti kapcsolatérzékelése sokkal erősebbnek tűnt az – ESS-mintához képest jóval több férfit, fiatalabbakat, magasabb végzettségűeket és nagyvárosiakat tartalmazó – LGBT-mintán belül a budapestiek, a

és a rendszerszerű erőszak működésében megnyilvánuló – strukturális elnyomás sújtja, melynek főlpszámolásához az egyenlő bánásmód megteremtését szolgáló eddigi jogi reformok gyakorlati alkalmazásán túl további jogi, politikai és társadalmi változások szükségesek.

### Kitekintés

A 20. század végéig a magyar társadalomkutatás a homoszexualitással, illetve az LGBT-emberek életével kapcsolatos témákkal nagyon keveset foglalkozott, mely tény maga is a hátrányos társadalmi megkülönböztetés egyik megnyilvánulásaként értelmezhető. A 21. század első éveiben lezajlott magyar társadalomtudományos vizsgálatok alapján elmondható, hogy a korábbi helyzet változásnak indult és feltételezhető, hogy a jövőben egyre több empirikus kutatás foglalja magában az LGBT-tematikát – akár fő témaként, akár (immár nem elhallgatott, hanem kutatási relevanciával bíró) részletkérdésként figyelembe vett) alkotóelemként.

Mindez azért is fontos fejlemény, mert e vizsgálatok által a társadalomkutatás is hozzájárulhat a magyar közpolitika színterén az egyenlő bánásmód gyakorlataihoz és az esélyegyenlőség előmozdításához. Az egyenlő bánásmód megteremtését szolgáló, Magyarországon is bevezetett jogi reformok ugyanis elősegíthetik a társadalmi normák változását, de a diszkriminációt tiltó rendelkezések léte önmagában nem jelent túl sokat, ha nem alkalmazzák őket és/vagy az emberek – megfelelő nyilvánosság hiányában – nem is tudnak ezek létezéséről. A létező, ám nem hatékonyan működő – azaz a rászoruló számára ismeretlen vagy megközelíthetetlen – intézmények hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a diszkrimináció bizonyos formái rejtve maradjanak. Továbbá nehéz életet lehelni a meglévő egyenlő-

bánásmód-rendelkezésekbe, ha az érintettek félnek törvény adta lehetőségeikkel élni és hajlamosak elfogadni „másodrendű állampolgár” státusukat. A különböző társadalmak politikai színterein amúgy sem élveznek nagy népszerűséget a szexualitással kapcsolatos témák – amennyiben egyáltalán jelen vannak. A kormányoknak és a politikai pártoknak nincsen átgondolt politikai programjuk a szexualitással kapcsolatban, és nem szívesen gondolnak az emberekre *szexuális állampolgárokként*.

Az egyenlő jogok biztosításának egyik előfeltétele a hátrányosan megkülönböztetett csoportok társadalmi láthatóságának, észlelhetőségének a növelése, ami azonban sebezhetővé teheti az egyént, ezért nem is mindenki engedheti meg magának, hogy nyíltan föl vállálja önmagát. Társadalmilag láthatatlan alanyok érdekeit és jogait védeni azonban nagyon nehéz, szinte lehetetlen feladat: az LGBT-embereket érő diszkrimináció sok esetben pedig azért marad rejtve, mert az áldozatok, gyakran éppen a további, esetenként családtagjaikat és közeli barátaikat is érintő megkülönböztéstől való félelem miatt, inkább elkerülik a nyilvánosságot.

A diszkrimináció megelőzésének egyik fő eszköze a tudatosságnövelés. A tudatosságnövelés egyik alapeleme az LGBT-kérdésekkel kapcsolatos tudás és információ összegyűjtése a problematikus helyzeteket feltáró jelentésekben, és az egyes társadalmi problémák okainak és következményeinek elemzésére vállalkozó kutatások beszámolóiban. A jelentéseknek nagyon fontos szerepe lehet a probléma-felismerésben és az összefüggések megvilágításában, mivel a problémák létezését igazoló tényekre irányíthatják a figyelmet. A problémákat feltáró jelentések és az információk rendszerett gyűjtése hozzájárulhat a politi-

kacsinálás és a politikai intézkedések értékelésének hatékonyságához is. (Már annak a ténynek is lehet tudatosságnövelő hatása, ha bizonyos szervezetek – legyen az kutatóintézet, NGO vagy esélyegyenlőségi hatóság – fontosnak tartják, hogy bizonyos típusú információkat gyűjtsenek.) A politikai intézkedések megtervezése és értékelése szempontjából a kvalitatív adatgyűjtés és elemzés a diagnosztikus folyamat különösen fontos része lehet, mert információval láthatja el a döntéshozókat nemcsak a probléma létezéséről, hanem arról is, hogy mi a probléma tartalma, és mik lehetnek a lehetséges megoldások.

A tudatosságnövelés főbb módszerei közé sorolható a tájékoztatás és a kommunikáció, az oktatás és képzés, valamint az állampolgárok személyes tapasztalati körének a bővítése. Az oktatás és képzés segítségével történő tudatosságnövelést szakosodott oktatási programok és oktatási anyagok (kézikönyvek, tankönyvek, képzési segédanyagok) kifejlesztésével lehet megvalósítani: az iskolarendszeren belül a diákok és a tanárok megszólításával, az iskolarendszeren kívül pedig a széles nyilvánosság vagy annak bizonyos rétegeinek a megszólításával. E célok eléréséhez is jelentős mértékben hozzájárulhatnak a különféle LGBT-tematikájú társadalomtudományos és interdiszciplináris kutatások, melyek jövőbeli szaporodásában csak bízni lehet.

### JEGYZETEK

- 1 Az LGBT gyűjtőfogalom, mely a leszbikus, a meleg, a biszexuális és a transznemű emberek igen sokszínű csoportjaira összefoglalóan utal, akik érdekeik hatékonyabb képviselése érdekében gyakran lépnek fel közösen a helyi és a nemzetközi politikai színtereken. Míg az LGBT címszó alá politikai okokból besoroló egyének között jelentős különbségek adódhatnak identitásuk, életmódjuk vagy egyéb jellemzőik tekintetében, fő egyesítő erejük társadalmi

kisebbségi csoporttagságukból ered. Az LGBT emberek ugyanúgy a korlátozott társadalmi érdekérvényesítő erővel bíró társadalmi csoportok tagjai közé tartoznak, mint például a magyarországi romák jelentős része, de két fontos dologban különböznek a „hagyományos” kisebbségektől: egyrészt nincsenek a testük által megjelölve, azaz a külső szemlélő számára nem feltétlenül válnak rögtön azonosíthatóvá; másrészt a létezésük még mindig sok helyen és sokak számára a „dolgok természetes rendjének” megkérdőjelezését jelenti (Gross, 1991).

2 Heteroszexizmus: a heteroszexualitás felsőbbrendűségébe vetett hit; annak feltételezése, hogy minden ember heteroszexuális; az a meggyőződés, hogy minden embernek heteroszexuálisnak

kellene lennie; a nem heteroszexuálisok ellen irányuló előítéletes attitűdök és diszkriminatív cselekvések, melyek a felsorolt feltételezésekből és meggyőződésekből indulnak ki (Roffman, 2000). A heteroszexizmus mint intézményesített elnyomó rendszer negatív hatásai az LGBT embereken kívül azokat a heteroszexuálisokat is érintik, akik nem követik a férfiasság és a nőieség hagyományos mintáit (Zimmermann, 2000).

3 A kutatást a Háttér Társaság a Melegekért indította az Egészségügyi, Szociális és Családügyi Minisztérium támogatásával a *Társadalmi befogadás – 2003* program keretében. A kutatási eredményeket összefoglaló könyv 2006-ban

## Felnőttoktatás, kutatás

- jelent meg „A lélek műtétei” címmel (Takács 2006).
- 4 A kutatást az MTA Szociológiai Kutatóintézete végezte együttműködésben a Háttér Társaság a Melegekért szervezettel és a Labrisz Leszbikus Egyesülettel. A kutatási eredmények összefoglalása megjelent az *Esély* 2008/3. számában (Takács–Mocsonaki–P.Tóth 2008). A kutatási zárójelentés itt olvasható: <http://www.socio.mta.hu/site/fileadmin/english/LGBT-ZAROTANULMANY-logosFF.pdf>
- 5 European Commission (2004) Joint Report on Social Inclusion, Brussels [http://www.europemsi.org/background\\_definitions.php](http://www.europemsi.org/background_definitions.php)
- 6 European Social Policy: Options for the Union Commission of the European Communities, DG Employment, Industrial Relations and Social Affairs, Brussels, 1993. COM (93) 551.
- 7 Directorate General for Employment, Social Affairs and Equal Opportunities – [http://ec.europa.eu/employment\\_social/fundamental\\_rights/rights/gloss\\_en.htm](http://ec.europa.eu/employment_social/fundamental_rights/rights/gloss_en.htm) – E meghatározások szerepelnek az egyenlő bánásmódról és az esélyegyenlőség előmozdításáról szóló 2003. évi CXXV. magyar törvény 8. és 9. paragrafusában is.
- 8 A European Social Survey (ESS) 2006-os adatai alapján.
- 9 A 20 védendő kategória a következő: nem; faji hovatartozás; bőrszín; nemzetiség; nemzeti vagy etnikai kisebbséghez való tartozás; anyanyelv; fogyatékoság; egészségi állapot; vallási vagy világnézeti meggyőződés; politikai vagy más vélemény; családi állapot; anyaság (terhesség) vagy apaság; szexuális irányultság; nemi identitás; életkor; társadalmi származás; vagyoni helyzet; a foglalkoztatási jogviszony vagy munkavégzésre irányuló egyéb jogviszony részmunkaidős jellege, illetve határozott időtartama; érdekképviselőhez való tartozás; egyéb helyzet, tulajdonosság vagy jellemző.

10 EBHTT/10.007/10/2007. számú jogalkotási javaslat szövege: „Az Egyenlő Bánásmód Tanácsadó Testülete a házasság intézményének megnyitását javasolja a leszbikus, meleg, biszexuális és transznemű emberek részére. Ennek megfelelően javasolja a Magyar Köztársaság Kormányának, hogy készítsen elő és terjesszen az Országgyűlés elé olyan törvénytervezetet, amely lehetővé teszi az azonos neműek számára a házasságkötést a különeműek részére járó minden jog megadása mellett.” [http://www.egyenlobanasmod.hu/index.php?g=hirek/TTaf\\_070927jj.htm](http://www.egyenlobanasmod.hu/index.php?g=hirek/TTaf_070927jj.htm) (2007-10-23)

## IRODALOM

- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gross, Larry (1991) Out of the Mainstream: Sexual Minorities and the Mass Media. IN: *Journal of Homosexuality* 21:1–2. pp. 19–46.
- Oakley, Ann (1972) *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith
- Roffman, Deborah M. 2000. A Model for Helping Schools Address Policy Options Regarding Gay and Lesbian Youth, *Journal of Sex Education and Therapy* 25(2–3): 130–136.
- Stoller, Robert J. (1968) *Sex and Gender*. New York: J. Aronson
- Takács Judit szerk. (2006) *A lélek műtétei*. Budapest: Új Mandátum.
- Takács Judit – Mocsonaki László – P. Tóth Tamás (2008) A leszbikus, meleg, biszexuális és transznemű (LGBT) emberek társadalmi kirekesztettsége Magyarországon. IN: *Esély* 2008/3. 19(3):16–54.
- Zimmerman, Bonnie szerk. (2000) *Lesbian Histories and Cultures: An Encyclopedia*. New York & London: Garland.
- Young, Iris Marion. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.



## Bevezetés

A maskulinitás kutatása ma számos kérdést érint, amelyek nem pusztán a változó heterogén társadalom arculatából adódnak, hanem abból is, hogy a kutató hová és hogyan helyezi el magát egy ilyen téma peremén. Mitől válik mássá ha, akarjuk „bennszülötté” a másik individuum, akinek redukálom velem fenntartott viszonyát, és lényegében epochézom kölcsönös világunkat? Nyilván egy ilyen kutatás során a kutató identitása is felvetődik, mert sem kívülállóként, sem bennszülöttként nem ismerhetem el ma-

legkézzelfoghatóbbá, és ezek vésik be magukat annál nagyobb erővel a hétköznapi valóságokba.

E megosztott világ feltételezi, hogy a kultúrát eleve egy közös horizont keresztvezésében értelmezzük, és közös fogalmakkal írjuk le a miliót amelyet posztiszocializmusnak nevezünk. Többször vettem észre magam, hogy ugyanazokat a közhelyeket ha akarjuk társadalmi nemi közhelyeket helyezem előtérbe, egyrészt mert ez egy pozitív választ tartogatott és leplezett, és egyáltalán lehetőséget adott hogy a saját értelmezésemet is felvessem a másik számára. Így tehát bármilyen

Czirják Árpád

# Maszkulinitás-ideálok vizsgálata

57  
K É K

gam. Mindenek ellenére tapasztaltam a jelenségeket, amelyek itt vizsgálatra kerülnek, engem is érintenek, ha akarjuk, ezeket nevezhetném tömegjelenségekként.

A maskulinitást változó jelenségként értelmezem, és éppen ezért is jelenséggént tudom elhelyezni a mostani posztiszocialista kultúrában. A jelenségeket általában paradigmabontó hatásokként, sokkókként értelmezik, a posztiszocialista életvilág bőven nyújt példákat arra nézve, hogy a tranzíció nem egy homogén folyamat, amelyben az identitások egyértelmű konstrukciók. Inkább az állapítható meg ezekből a folyamatokból hogy lélegzet-elállítóan kombinálják az „újat” az „archaikussal” (Magyari–Vincze–Feischmidt, 1994) a posztmodern a koramodern értékekkel, az osztály erkölcsöket a libertinizmussal. Ebben az amorf konstrukcióban egyes elemek erőteljesen elütnek egymástól, és talán még is ezek a dolgok válnak

étikus is akar lenni egy ilyen elemzés abból a féligazságokból és sokszor felszínes, elfogult valóságban találja a kiindulópontját amely nélkül nem tudnánk támpontokat találni a világban. Még a félismereteknek is meg kell legyenek a funkciói, sőt ők maguk funkcionálják a világot ahogyan azt Alfred Schütz is írja (Schütz, 1984). Talán azt is meg tudom indokolni, hogy miért „ez” a valóság mint életvilág szolgálhat kiindulópontként, ha rámutatok arra, hogy a maskulinitásnak magának is meg van egy szűkebb kontextusa amit a „társadalmi szerződésről” mintázva Erving Goffman, a nemek közötti egyezségként (arrangement) határozott meg. A mélyinterjúk során főleg az érdekelt, hogy hogyan lehet a szociális ént mint maskulinitást megjeleníteni, és ebben nagy mértékben Goffman, meg Mead elméleteire alapoztam.

És ha már egy tágabb kontextus is létezik amely látszólag túllép azon az

elemi és lényegében behatárolt világban ahol tulajdonképpen érintkezünk másokkal, akkor meg kell vizsgálnunk azt is, hogy mi az a tágabb burok, ami áthatja a nemi identitás tapasztalatát elkezdve a globalizációtól a divat-világig, és tovább menve az ízlések és igények egészen partikuláris megjelenéséig. Arról hogy egy jelenység mennyire tartós sokszor a lokális de a globális összefüggések is dönthetnek, meg az is hogy az a bizonyos „egy főre eső fogyasztás” hogyan alakul.

Romániában az infláció destabilizáló hatása, és az ebből következő hátrányok és megtorlások a gazdag Nyugat

sem indultam olyan feltevésekkel hogy a maszkulinitás válságban van, inkább az érdekelt, hogy ténylegesen kimutatható-e ennek a jelenségnek a hordereje az én hétköznapi megjelenítésének szintjén. Ezért kimondottan érdekelt az interjúk során bármi ami a másik nemi való viszonytal kapcsolatos, hisz Goffman feltevését is ki tudjuk tágítani azzal, ha figyelembe vesszük a poszt-szocialista életvilág ellentmondásos jellemzőit, főleg a fogyasztásra ingerlő áru-dömpinget és az ezzel párhuzamosan huzodó kulturális nemi identitás politikáit. Hisz maga a megjelenés vagy diszítés (adornment) is azonosítható egy hatalmi játszmával, ahol a mások meggyőzéséért csatározunk, úgyhogy egy társaságban az én megjelenítésének technikai is implicit módon kijelölhetik, hogy kik hogyan bánhatnak a hatalommal.

Goffman ugyan nem vezeti vissza a nemek egyenlőtlenségét a gazdasági erőforrások, és a fogyasztói hatalom megoszlására, hanem ennél mélyebb struktúrákat mutat ki, amelyet mondjuk a pozitív megkülönböztetés valódi aspektusai mögött fedez fel (Goffman, 1977), viszont ez számunkra mint tágabb kontextusban a poszt-szocialista konzumerizmus jelensége révén válhat érdekessé. Mivel nagyrészt diákokkal és nagyjából hasonló anyagi forrású ismerőseimmel készítettem az interjúkat nem is számítottam arra, hogy saját tapasztalatuk szintjén átfoghatnák e részben új másrészt ellentmondásokkal fődött jelenséget, amely még csak a reprezentációk szintjén árasztja el a médiát.

Másrészt a kutatás semmilyen habituális maszkulin magatartásokra nem tud betekintést nyújtani, hisz ezekről interjúk során számoltak be, így nem állapíthatom meg, hogy tényleges váltások a habitusban ill. a testtel való bánásmódban mennyiben

hozhatók kapcsolatban a különféle maszkulinitás reprezentációkkal.

Ugyanakkor többen fontosnak tartották a testtel való koncentrált foglalkozást, ami nyilván a hétköznapi interakciókban is meghatározza az én megjelenítését. Egyik ilyen „klasszikus” témám az öltözködés volt, meglepett, hogy egyszer milyen részletbe menően elhangzott egy ruhadarab története (pozsi) vagy konkrétan márkanévek is hangoztak el az interjúk során. Sokszor a márkanévekhez való hozzászólásomban magam is ugyanazt a konstruált valóságot és konnotációs szintet tapasztaltam. E konnotációs szintet viszont a globális médiumok képei, reklámfilmjei is táplálják, amelyek egyrészt a fogyasztói igények növekedése és a gazdasági instabilitás ellentmondásaihoz egy újabbat adnak hozzá.

Ahogy Barthes számára a zöld-piros-fehér színek kombinációi a Pannani reklámban az olasz-szágot (italianness) konnotálták, úgy a Puma márkanév is egy interszubjektíven konstruált fikciót konnotál, amely nagy valószínűségében a „hiánygazdaságra” a még mindig ki nem teljesedhető fogyasztási igényekre emlékeztet. Egy ruhadarab tehát több lehet mint pusztán használati cikk, lehet akár szentimentális értéke, egy „gönc” vagy „cucc” amit szociális alkalmakkor hordanak, váltanak, cserélnek úgyhogy végül egy egész kőrforgást ír le. Végül meg lehet, hogy annak értékét vagy értéktelenségét az interakcióinkhoz kapcsoljuk (pozsi-román barátnő)

Egyformán érintettek vagyunk a konzumerizmus terjedésével kapcsolatban a populáris kultúra médiavilágában és általában a valóság társadalmi koherenciájában. Mindezen elemek erőteljes összetevői a maszkulinitás társadalmi nemi fikciójának. A poszt-szocializmus erőteljes kontrasztok mentén szervezi ezt a hétköznapi-ságot, a radikálisan új felváltja az archaikus elemeket a globális a lokális és fordítva, előreláthatatlan jelenségeket tartogat, és esetleg lebontja azokat a

részéről erőteljesen meghatározzák az áru-bőséggel szembeni attitűdöket. Ez önmagában ellentmondásos, mert a választék organikus velejárója, a vásárlóerő nem egyértelműen kapcsolódik egybe és ez általában jellemzi az ex-szocialista térséget. A fogyasztói láz és a különféle diskurzusok a romániai fogyasztó kultúrában ellentmondásosak. Ennek ellenére kisebb jelenségek törnek felszínre, melyek nem is közvetlenül a „barbár” és töménytelen fogyasztást, hanem a választékos „lifestyle filozófiákat” promóválják és reprezentációk szintjén konnotálják a maszkulinitás és a femininitás merész újszerű formáit.

Aktuálisukat már csak az is megerősíti, hogy van már egy kizárólagos férfi vagy „men only” lap a Men's Health, amely hatáskörét a férfiak testi valamint pszichés problémái képezik, és általában a férfi test „karban tartása”. Talán ez határozható meg egy kiindulópontként, de semmiképpen

hagyományos identifikációs történeteket, amelyek eddig működtek, de most átalakulóban vannak. Ez némileg rezonál azzal az „identitástúltengéssel”, amit általában a világpolgár el kell viseljen egyidejűleg egy etnikum, régió, nemzet, rassz, felekezet vagy akár egy multi tagjaként. Ma ezek az identitások előtérbe kerülnek és árnyalják énképünket.

Tehát a maszkulinitás helyett is szerencsésebb lenne „maszkulinitásokat” mondanom. Már csak azért is szükséges e hasznos javítás, mert eleve több értelemben van jelen a poszt-szocializmusban az amit maszkulinnak nevezünk, így újabban jelen van mint áru is, amit főleg a médiában de a termékek állandó gyarapodásában láthatunk. A poszt-szocializmus Romániája a vásárlás, a „shopping” rituáléjával ajándékozta meg az addig évtizedekben racionalizált fogyasztásban élőket. A ritkaság számban menő jeanst felváltotta a ruházati cikkek dömpingje, ami eddig csupán a „nyugat” részére volt megadatva. Az áruk áradata egy merően új dologgal szembeállított sokakat, a választás lehetőségével. A választási lehetőség egyik tagadhatatlan erénye a posztfordista kapitalizmusnak mint azt Nixon elnök is felvetette a hidegháború idején (Vörös, 1998).

A termékek különféle izlésekhez társultak, és a szociális én megjelenítését is, új kihívó trendekhez kapcsolták. Persze mindez még nem jelentett egy totális, csupán egy szimbolikus áttérést a fogyasztóiságra. Egyes termékek és követezőképpen életstílusuk, imázsozok távol maradtak.

A gazdasági instabilitás és a vásárlóerő stagnálása még mindig a „nyugat” mítoszait táplálta. A kapitalizmus vagy vadkapitalizmus sajátos társadalmi kategóriák létrejöttében bizakodhatott, hogy újabb termékeket jelentessen meg a piacon. Egy ilyen új kategória egy 25–45 év közötti fogyasztói réteg, akinek sajátos legitimitációja a test szimbolikus tőkéjén keresztül valósul meg. A test nem puszt-

ta adottság többé, hanem egy gazdag szimbolikát

A kutatás érdeklődése arra irányul, hogy a maszkulinitást mint alakítások és szerepek sokaságát ragadja meg, és nem óhajt vele mint lezárt, sztereotípiák mentén felépülő kategóriával foglalkozni. Az elméleti keretet, az interperszonális tudás, és az interakciók mentén szerveződő identitásképzés goffmani modellje szolgáltatja. Goffman híres „Preedy”-je olyan könyveket olvas, olyan mozdulatokat tesz ami feltételezeten meggyőzi a másokat, a helyieket, hogy ő nem is olyan járatlan a helyi kultúrában, sőt még az izlése is számos lokális jegyet tartalmaz (Goffman, 1959).

A társadalmi események spontaneitása ugyanilyen határozottan megszabja a nemek viszonyát, az érintkezési felületet, az elsőbbsége(ke)t, főleg az udvarlás (cour) kereteiben. Goffman szerint ez az egyetlen szociális érintkezési forma, amely legitimálja a cselszövéseket és a másik nem iránti nyílt érdeklődés kimutatását, egyetlen más deviáns formája a nemek érintkezésének sem legitim, pontosan azért, mert felborítja a partiképességhez kapcsolódó elvárásokat. Így a nemi erőszak szélsőségei, mondja ugyancsak Goffman, nem létező interakciókra bomlanak le az erőszaktevő világban aki gondolja: „hogy a nő egy erőszaktevő karjaiból egy szerető karjaiban ébred fel” (Goffman, 1977).

Az udvarlás viszont olyan gesztusokat, altruizmusokat ír elő amelyek valahol mindig magabiztossá teszik a férfit maszkulinitásáról, a nőket megosztatlan figyelem követi és számos előzékeny gesztus helyezi előtérbe megjelenésüket, valamint „kötelező” sikerüket az interakcióban. E siker azonban egy másik siker árnyalja be, a maszkulinitás sikere amely pont az altruizmusok kivitelezésében ér célba. Egyik ismerősöm ezt így kommentálta: „amikor flörtölök sohasem beszélek,

hagyom a csajt előre kérdezni, érdeklődni, én hallgatok ilyenkor, aztán majd meg lássuk mi lesz belőle, ha a csaj olyan amúgy is odajön és érdeklődni fog...” Tehát az a diskurzus amely előírja a férfi közeledését, sőt egyenesen intézményesíti mint a kommunista március nyolc, lassan erőzioknak, átalakulásoknak van kitéve. Az „altruizmusok” ugyanakkor más sémákban, de szakadatlanul újratermelhetők, mondjuk a látszólagos verbális passzivitás, figyelemadás formájában. A szolgáltatások terén kulcs szerepet tölt be a rituális odafigyelés, és analógiás értelemben hasonló mó-

don megjelenik a nemek közötti interakcióban. A másiknak tudomására adni, hogy fontos számunkra néha komoly erőfeszítéseket igényel: feszes testtartást, részögezett tekintetet, ugyanakkor többen említették a „humor fontosságát, a lazaságot”.

A társadalmi nemi szerepek különös nyomásoknak és erővonalaknak alávetettek a poszt-szocializmusban, ugyanakkor a szociális én mindennapi megmutatásában meg kell erősíteni és fenn kell tartani ezeket a szerepeket. Egyrészt a férfiak és nők egyaránt olyan szerepekbe kerültek, amely egyértelműen kiszolgáltatta, és kiszorította az olyan identitásképzők mint „családfenntartók” vagy „eltartók” közismert szerepei. Helyette egy köztes hely jelenik meg amely a maszkulinitást nem tudja egyértelműen visszalopni a hétköznapi interakciókba. (Kideckel, 2006).

A maszkulinitás egészen új formáival szembesülünk, mint amilyen a fentebb

hivatkozott Men's Health is amely pontosan arra hívja fel a férfiak figyelmét, hogy lehetséges új fajta maszkulinitásokkal próbálkozni, ezt egyik adatközlőm azzal erősítette meg, hogy: „a férfiak régebbi machó-bak voltak...” és hogy a változás egyértelműen a labilis de egyeseknek kedvező gazdasági felállásból következnek. Ezek szerint tehát van egy importált imázs amelyet a célközönség saját anyagi lehetőségei szerint interpretál. Tehát érdemes a test és a mások előtti megjelenés érdekében „áldozni”, ha már megvannak az anyagi alapok.

## Felnőttoktatás, kutatás

ciplinálását. A test magunknak is és nemcsak másoknak kell örömet szerezzen, nem pusztán kommunikációs eszköz, hanem élvezet forrása: „bemész hullá fáradtan a konditerembe, érted, és mikor kijössz minden okés, nem vagy fáradtabbé, több energiád van, mint előtte”

A regeneráció konkrét tapasztalat amely a test és tudat között történik, tehát fenomenológiai leírás értelemben értendő, és egy ilyen leírásból kifarad a szociális én megjelenítése, helyette megvalósul a saját maga irányába forduló én vagy ósén (Ur Ich). A magunknak tetszés az énkép privatizációja azonban jól érzékeltethető azzal a konkrét diskurzussal amivel a Kelet-Európai átmenet élesen szembesül: „A szokatlant árúbőség és a fejlett szocialista társadalom építése azonban sokak szemében nem illett össze. Az előbbit az önző, individualisztikus anyagiasságra csábítással párosították, az utóbbit a közösség érdekében végzett önfeláldozó munkával azonosították. A hedonizmust és az aszketizmust a legkülönfélébb történelmi korszakokkal és politikai rendszerekben állították már szembe egymással (Vörös, 1997)

A poszt-szocializmus éveiben egyre népszerűbbé váltak az úgynevezett „kulturizmust” promováló konditermek, amit ma is egy elég nagy népszerűség övez: „az is a célok közé tartozik, hogy szép izmaid legyenek de nem azért csinálod, hogy nagy izmaid, na meg persze az vele jár, meg az is kell hozzá...de nem az a végcél, hanem hogy jól érzed magad és élvezed, tehát mint sportot szereted” – a kulturizmus, vagy testépítés tehát nem csak arról szól többé, hogy viszonylag rövid idő alatt valaki imponázns izomzatra tegyen szert, hanem hogy ez a nyers és viszonylag kontrollálhatatlan izomtömeg helyett, egy személyre szabott, és visszafogottabb test alakuljon ki. Ezt egy másik ismerősöm is megerősítette. Az erősen kidolgozott izomtömeg tehát butaságot, társadalmi érzéketlenséget, de leginkább egy idejét múlt divatot konnotálhat, a végcél meg nem zárja ki a test megzabolozását és utóvégre disz-

Vörös, 1997) Az én végre önmagának szentelheti magát.

Mivel a nemek közötti interakció is elég hangsúlyosan kontextusfüggő, ezért az ént mindig más provokációkkal állítja szembe, aki különféle modellekkel azonosul, vagy egy egészen más képet alakít magának arról, amit mások elvárnak tőle. Nem kizárt, hogy a maszkulinitást mint olyant csupán reprezentációként érthetjük meg, melynek első és legnyilvánvalóbb eszköze a társadalmi test. Szükséges hangsúlyoznunk, hogy a maszkulinitásnak számos interpretációja áll fenn, amely akár nagy jelentőséget ad a testtel való bánásmódnak, de ennek akár a fordítottjaként is jelentkezhethet.

A test értelmezése, mint hasznos vagy haszontalan eszköz – amelytől időnként el kell távolodni – is előzetes tapasztalatokra épül amely a másik nem kódoltságához igen szorosan kapcsolódhat. A maszkulinitás nem csupán úgy sajátítódik el, mint „filmhősökkel” való azonosulás, vagy egyáltalán a korszaknak megfelelő reprezentációk hatásának következménye. Ennél bonyolultabb „folyamattal” van dolgunk melynek vannak végletei is, de főleg az egyéni interpretációk helytállósága lesz az mely valamilyen mértékben viszonyban áll a maszkulinitással. És ha a nemek közötti viszony is ugyanúgy adódik mint bármely kulturálisan adott fenomén akkor ennek az interpretációira is érdemes rámutatni mint *viszonyra*. E viszony maga az interpretáció amelyen keresztül a maszkulinitás kultúrája is lehetségessé válik és elsősorban arról árulkozik, hogy nincs egyfajta interiorizált maszkulinitás, hanem egy olyan jelenség ami szerepek sokasága mentén artikulál.

A szerep fogalmának itt cseppet sem óhajt érintőleges lenni a használata, és talán ezt a szerep játék klasszikus jelentésével hozhatnánk kapcsolatban. A persona, amelyet ma is örök az angol *person* arra utal ami a színházi maszk jelentésében sűrűsödik: „...inkább felismerése annak, hogy min-

denki, állandó jelleggel, akárhol is találja magát több vagy kevesebb tudatossággal szerepet játszik... Ezekben a szerepekben ismerjük egymást és saját magunkat is. Bizonyos értelemben, és amennyiben ez a maszk jelképezi a tudati képet, amit magunkról kialakítottunk, akkor feltételezhetjük, hogy ez a szerep lesz amit el próbálunk élni, egy igazabb énünk, az én amivé szeretnénk válni.” (Goffman, 1959)

A maskulinitásnak is lehetségesek forgatókönyvei, melyek alakulnak a femininitással való viszonyukban. A maskulinitás kerülő utakon jut el megtestesítőjéhez, pl. a femininitás fogalmán, és mindazon keresztül amit az konnotál. A maskulinitás, szerepek elvárások keresztüztébe helyezhető, ahol más férfiak, vagy patriarchális intézmények közvetítésében, tolmácsolásában reprezentálódnak, viszont a femininitás talán még ennél is fontosabb szerepet játszik a maskulin vonások „design”-olásában. A maskulinitás szférái tehát nem tárgyalhatóak semlegesén, mondjuk kizáróan az agressziót képviselő diskurzusokban, és a témaválasztás egészére tekintve hasznosnak tűnik az interakcionizmushoz kapcsolni annak kutatását.

Az ellentmondások, melyek ilyenkor keletkeznek, egyrészt egy kompromisszumot eredményeznek az én és szerepei között, lehet, hogy a cselekvés nem fedti teljes mértékben az ént. Céлом tehát a nemi szerepekben keletkező feszültségek, ilyen „szereptávoltások” keresése. Az adatközlőim fogalmi itt centrálisak, hisz ezek mentén tudok reflektálni az elméleti keret helytállóságára. Az adatgyűjtésben mélyinterjút használok, és próbálom kideríteni, hogy a test különös szerepet játszik-e az ún „színrelépésben”.

### **A maskulinitás interakcionista olvasata**

Talán a legnehezebb felismerni és el távolodni attól, amit mások és velük

együtt magunk is evidenciaként tartunk számon a világról. Sőt a világba vetett bizalom sokszor így erősödik meg, szilárdul meg és ad alapot a cselekvésre, szerepek eljátszására. Annál is izgalmasabb a valóság ily körmönfont kivitelezése mert eleve kiszolgáltatja az egyént mások és önmaga értékelésének, az meg tartalmazza a kötelességek és a megfelelni akarások egészen összetett rendszerét. Általában úgy ragadható e tapasztalat mint önmagunk megőrzésének igénye amely szervesen kapcsolódik az interiorizált nemi szerepekhez való hűséghez is. Akarva akaratlanul cinkosai leszünk a nemek közötti kapcsolatokat rögzítő normák játékaiban. És itt nyugodtan érthetjük úgy a személyes kiszolgáltatottságot mint a társadalmi nem, rassz vagy etnikai polarizációk termékét, ahol az egyén meg kell keresse sőt adaptálnia kell, és egy sajátos szűrőn kivonja azt ami számára legközelebb áll, jobban mondva azt, amit mások is megkövetelnek tőle.

Ez csakis úgy valósulhat meg, hogy képesek vagyunk a mások attitűdjeit kisajátítani, magunkra alkalmazni, és abban az intenzív társas folyamatban részt venni, mely G.H. Mead szerint az individualitás kialakulásának legszubsztanciálisabb fázisa. A mások viselkedése nem pusztán ingerként csapódik le, hanem konstitutív és egyben interiorizált világgként tűnik fel, mely köré lassan „felaggatjuk” a státus, a nemi szerep, és egyáltalán a kulcstulajdonosságaink komplexumát.

Bár Mead fejtegetései legjobban a fiatal gyermekeknél észlelhetők, az interakciós én-felépítés végig kíséri tudatos életünk javarészét, úgyhogy a mások ítéletei, színlelt gesztusai, utalásai, nevetései vagy akár titkolózó viselkedése valamilyen mértékben meghatározóak a mások előtti mutatkozás megszervezésére tekintettel. Így a polarizációk, melyek mentén a társadalmi nemi szerepek is húzódnak folya-

matosan lefordíthatók a hétköznapi etikettre, testünkkel való bánásmódra, mintegy emlékeztetve a finom ellentétekre melyek azonban egyszerre bukkannak fel nő és férfi szerepek között. Ahol egy erős hangsúly tevődik a társadalmi nemi szerepekre ott nyilván a femininitás, a női preferenciák címkéje alatt épp úgy beleszól a maskulinitás konstrukciójába mint fordítva. S amint a pólusok egyszerre jelentkeznek úgy folyamatosan megerősítik és legitímálják is egymást : így a második világháború utáni Egyesült Államokban – jegyzi meg Susan Bordo – az agresszív,

feltörekvő üzletember toposzát előfeltételezte a háziasszony újramegjelenése, a nő újraháziasítása, akit az anyaság, gazdaságosság de főként az első jelölője, a „homokóra” (hourglass figure) alak divatossá válása fémjelzett.

Láthatólag a test pusztán evidenciája annak, hogy az egyén mekkora mozgásteret alkalmazhat magára, mennyire lehet hatékony a teste, valamint adaptálható a társadalmi nemi szerepeknek. Egészen addig a „koreográfált” mozgásig, amelyet a test leír a kulturálisan értelmezett térben, a maskulinitás, és femininitás mindig is reprezentált kell legyen. Az egyik nemnek tiltott ami a másoknak megengedett, egyes mozdulatok a másik nem „felségterületén” ejtett sebekként értelmezettek, és szexuális konnotációkkal lesznek telítve. A szexualitásból átvett analógiák még inkább rájátszanak a határok szentesítésére: a penetráció, kisajátítás legalább részben meghatározzák a nemek közötti inter-

akciót, a társalgások irányát, és jelenlétüket a másik nem jelenléte kódolja „egyezmény”-ek gyanánt (Goffman, 1977).

Korántsem üres vagy erőltetett egy ilyen konszenzus felfedezése, hisz sajátos forgatókönyvek, testtartások a másik iránti ambivalens érdeklődés, és ugyancsak a szerephez méltó alakítás elvárásainak bonyolultsága bontakoztatható ki belőle. És valószínű, hogy ilyen körülmények közepette lépnek érvénybe a társadalmi nemhez kapcsolt értékek, és egyáltalán a maskulinitás is ilyen szituációkban artikulálható.

Amennyiben tehát a femininitás és maskulinitás egy bikondicionális viszonyt ír le, annyiban tetten érhető az a „szignifikáns másik” amely nemcsak a saját neműek közötti iniciációban szabja meg az egyes egyén helyét a csoport moralitásában, hanem talán egy ennél is fontosabb kritérium, hogy a másik nem elvárásaiként interiorizálódjanak. Mi több, itt egyöntetűen a másikkal való megfelelés vágyát is felismerhetjük, amely a maskulinitás esetében egy agresszív, és kitartó magatartást dicsőítő diskurzust a pólus egészen ellentétes diskurzusával állítja szembe.

Hozzá kell tennünk, a háttérben nem zárhatjuk ki – mint Lindsey állítja –, hogy a durva játékok melyek a „férfivá vállás” kötelező rituáléi közé tartoznak, abban keressék legitimitásukat, hogy a feminin értékeket undorítóknak jelenítik meg, és a gyengébb kandidátusokat „feminin” jelzőkkel illetik. Természetesen ezen

## Felnőttoktatás, kutatás

belső határok, és a megnevezés joga, tudniillik, hogy mi eléggé vagy autentikusan maskulin állandó mozgásnak vannak alávetve, ami lehetővé tesz egy olyan totális maskulin intézménynek, mint a hadsereg Svájcban, hogy már 1991-től engedélyezze a homoszexuális házaspárok jelenlétét soraiban.

Talán érdemes elidőzni a megnevezés kulcsszerepénél, hisz itt tulajdonképpen közvetlen utalást kapunk arra az ideálokra, testi és pszichikai adottságokra melyek egy adott időben domináns témái a férfiasság konstrukciójának, de leírják a femininitást is. Lindsey a nyugati világban legalább öt fő állomását különbözteti meg a férfiasságnak: az *epikus*, a *spirituális*, a *lovagi*, a *reneszánsz*, és a *burzsoá* férfi ideálokat. Az utóbbit a státus, siker, és a világiakban való jártasság jellemzik, ezek mind mélyen bevésett értékek melyek sokáig úgy tüntették fel a férfiakat mint kivételes családfenntartókat. E konkrét többgenerációs sőt történelmi szerep fellazulásával azonban drámai mértékben csökkent a polarizáltság, és megváltozott a férfiasság szellemi, valamint a nőiség testi konnotációja.

### A test megjelenítése társadalmi nemi kontextusban

Így egyre inkább a férfiasságnak is kialakul egy testi megfelelője amelyet éppúgy fetiszálnak és árúba bocsátanak, akár csak az történt a női testtel, vágyakkal. Az egyik román férfilep internetes olvasója ironikusan azt a kérdést veti fel, hogy : „amit lehet igazán maskulinnak tartani már ott dől el, ha választani „kell” a két látszólagos (ideál) véglet a machoman és az epilált olasz tag között ? „Aki legitimálja a test felett gyakorolt beavatkozást az már szimbolikusan a másik nem felelőtlenségét írja le, aki részben jobban

kell ismerje (attól hogy a másik is neki jobb ismerője), és a ki egyáltalán legitimálhatja a test helyes „manageelését”, és egyáltalán a testi reprezentációk, divat trendek világát. Míg a reklám úgy próbálja eladni az új „look”-ot, hogy az a testünkkel való viszonyunkat, konfliktusainkat igéri feloldani ami eleve egy társadalmi konfliktus, valójában a maskulinitás/femininitás dualizmusát termeli újra. A hatalom gyakorlása, többek között abban is megmutatkozik, hogy a dualizmus korunkban igen kifinomult módokon is legitimitást nyerjen, akár hagyományos jelentések áttelepítésével, átcsempészésével. Olyan jelölők tűnnek fel, amelyek mondjuk tágabb értelemben a femininitást konnotálják. A nagy áttörés elsősorban a szépségiparban jelent meg, amely fokozatosan ráfordította a figyelmet a férfiak testére, melynek háttérét azonban konkrét szociális, gazdasági változások képezik, valamint a fogyasztói habitusok kialakulása, amely még ellentmondásaiban, folyamat jellegében felismerhető a posztoszocializmusban. Az odafigyelés, gondoskodás még akkor is jelen lehet, ha meggyőződésekkel tagadja valaki a test szimbolikusan kamatoztatható jellegét, és a mások elismerésének kivívását (Nixon, 1997). A test iránti érdeklődés tehát nem feltétlenül értékekhez, ideológiákhoz kapcsolódik, hanem a meggyőzésről szól, amit a femininitás gyakorol a maskulinitáson és fordítva. Azok a megengedett határátlépések, amelyek a másik nemet a maskulinitást, vagy a femininitást konnotálják a test megjelenítésében, azok is elsősorban attitűdöket kell tükrözzenek.

Bármilyen napi rituálékról legyen is szó, amelyen a test keresztülmegy, sőt megszenved, sohasem vezethető vissza egy pusztán öntetszelgő gyakorlathoz, hisz ez egy képzelt másik jelenlétében történik. Nem rutin jellegűk erősíti meg ezeket annyira mint a nemi szerep tudatalatti újratemlése, úgy hogy az egyik nem eleve függ a má-

siktól, sőt a változások maguk is attitűdökhöz kapcsolhatók, elég ha ez pusztán a „levegőben van”. A szerep teljesítése, színre vitele tehát nem érthető meg teljesen egészen a „másik” jelenléte nélkül. Mi tehát amellet érvelhetünk, hogy a „másik” fogalma legalábbis részben átfordítható nőre és férfira. A másik nem jelenléte sokszor a társadalmi szerepekkel való meg hasonuláshoz is vezethet, vagy „szereptávo litáshoz” mint Goffman állítja, kinek megfigyelései szerint az erősen normalizált hivatásjellegű szakmák gyakorlói megpróbálnak mindig eltávolodni, vagy szexualitást, nemi naivitást vinni abba a szigorú formalizált cselekvésbe, amit a szakmájuk megkövetel tőlük: így kerül sor olyan látszólag értelmetlen gyakorlatokra melyben a fiatal orvosnő kibontva hordja a haját, vagy a magasan képzett lány „butácskának” játsza el magát partnere előtt (Goffman, 1959).

De leghamarább talán a megjelenés mint a szemtől szembeni kontaktus fokmérője érdemes figyelmünkre. Az talán fenomenológiai kérdés, ha azt állítjuk, hogy a mások szemében mindig is mint idegen test jelenünk meg, de részünkről korántsem reflektálatlan, hogy bejövünk a „képbe” mert azt mindig magunk is észleljük, Goffman szerint ez egy sajátos pragmatika kibontakozásához is vezethet, mely eltávolodik attól, ahogyan a magányban tapasztaljuk magunkat, hirtelen a test objektummá válik, de már nem csak a mások szemében, hanem attitűdjeik révén magunk számára is.

Mead elmélete is talán itt újra felidézhető, mert benne különös figyelem irányul arra, hogy az egyén mindig is képes önmagát kívülről nézni, objektívalni, s talán ennek legkiforrottabb formájával az erkölcsi reflexióval, az utólagos mérlegelés képességével élni. A test tapasztalata azonban a szituációtól sem függetlenítő, és ahogyan egyre több szerepet öltünk magunkra annyiban egy szakadás keletkezhet a „reaktív” énnel. Talán azt

próbáljuk mutatni akik nem mindig vagyunk, részszerpekkel próbálkozunk és ezzel csak ideig-óráig tudunk megbirkózni.

A kontextus lehet nagyon változó és összetettebb amennyiben, a mások elvárásainak elébe akarunk sietni, vagy véleményüket megváltoztatni, ugyanakkor függ a távolságoktól a tekintetek anticipálásától, de akár a tértől is. Amennyiben egy nyílt, teljesen áttekinthető térről, strandról, klubról, kiállításteremről stb. van szó annyiban világosabb, hogy itt egy fajta kiszolgáltatottságot is meg kell tapasztaljon az egyén, néz de viszont elsősorban „nézik”. Ő ezért elővigyázatos abban, hogy a repertoár gazdag és kifinomult legyen (Goffman, 1959), így egyszerre egy „durva”, máskor meg egy „gyöngédebb” oldalával „kísérletezhet”, mindez azonban nem fogja teljes mértékben manipulálni a mások attitűdjeit, amelyeket az individuum kisebb vagy nagyobb mértékbe fog interiorizálni. A diakrónia, amely a reaktív én és a társadalmi én között mutatkozik tehát közelebb visz a hatalom társadalmi nemeket átívelő mivoltához.

A maszkulinitás különféle reprezentációi, ugyan előírnak egy testhez való viszonyulási módot: „egyes látási örököket vagy látási módokat. Le fogják szögezni a határokat, normális és deviáns, egészséges és beteg, a vonzó és visszataszító között” (Nixon, 1997), de kérdéses, hogy mennyire határozzák meg a társadalmi testet mint olyant. Nyilván a maszkulinitás egyre burjánzóbb és pluralisztikusabb diskurzusaival van dolgunk, és valószínű, hogy a fogyasztói kultúra nem fogja egyformán áthatni mindeniket, de a test iránti szenvedélyes érdeklődést, az új és hosszadalmas rituálékat mindenképpen egy legitimációs folyamatnak veti alá.

A különféle brandekkel, termékekkel való azonosulás hasonló logikát ír le azzal, ahogyan a nemek között cir-

kulál a hatalom, és kivált a gyakorlat, mely már egy fokozott autonómiát követel meg az individuumtól. Az meg látszólag képes elszakadni a társadalmi normáktól, viszont ezt a szakítást Foucault a hatalom radikális gyakorlatának tekinti, melyben a szubjektum maga hatalmi egységgé válik, úgyhogy maga a test feletti hatalom nem egy személytelen formát ölt. Viszont annál intenzívebb és irányítottabb és hűsbavágóbb a személyes létrejötte, minél rendszerezettebb tudás és gyakorlat övezi az „önosság technikáit”. Csupán a gyakorlaton keresztül azonosulhat az

63  
K É K

egyén a hatalommal, és azáltal, hogy aláveti magát különféle folyamatoknak, annak kontinuitását is biztosítja.

Továbbá a szelekció, vásárlási ciklusok, vagy a tér elrendezés, kirakatok hordozta hangulat, nagyon kifinomult, de stabil részei ennek a diskurzusnak mint Nixon állítja. Az „új férfi” diskurzus határozottan visz be tiltott „feminin” elemeket az egyén cselekvésébe, el egészen addig, hogy ma már számtalan termék hordja magán az „unisex” címkét. A társadalmi nemek azonban bármilyen utópisztikus divatszemelet ellenére nem oldódnak fel, a hétköznapi interakcióit továbbra is az ugratás, a nőkről és férfiakról szóló közhelyek egészítik ki, és látszólag a fogyasztás nem törli el végképp ezeket a konstrukciókat. A koncepcióink, a köznyelv amelynek maszkulinitás és femininitás definíciói (ezek sohasem szerepelnek önmagukba) áthatják a tapasztalatot, valójában ellentétesek a reaktív énnel

mint eredendő éntapasztalattal, úgy-hogy a kettőt csupán a megfélemleni akarás kapcsolja össze.

### **A maskulinitás tapasztalatának problémái**

Egyes elemzők szerint a férfiaknak két ideált ír elő a nyugati kultúra, mely teljes mértékben sohasem lesz döntő rész a nemiség tapasztalatában; az egyik a „durvaság” és a féktelen agresszió a másik meg a szerető „gyermek” libidója akit a normák túl korán elszakítanak anyjától és a férfiak tár-

# 64

## K É K

sadalmába üznek (Craib, 1998). A normák eleve elnézőbbek a férfias durvaság, malackodás, bárdolatlanság láttán mivel a szabályt eleve a femininitás képezi, mely nemcsak „morálisabb”, hanem referenciát is képez, mintegy visszaigazolva a közkeletű (viszont erősen bevésődött) mítoszokat melyek többek között a folklórból is táplálkoznak.

Amellett érvelnék, hogy nem mutatható ki egy ilyen inherensen jelenlévő, mitikus férfiasság abban, amit a szocializáció megelőz, viszont konkrét tapasztalati folyamat kapcsolható hozzá, amelyet nem úgy sajátítunk el, mint egyetlen más szerepet vagy képességet sem (Craib, 1998). A társadalmi nem a legszilárdabb és kitörölhetetlen jelölője az identitásnak, melynek átalakulásai kontingenciái ellenére nem alakul át, így valószínű, hogy a tapasztalat strukturálásában döntő szerepe van.

## Felnőttoktatás, kutatás

A heteroszexuálisok életében tehát egy kikezdehetetlen egységként szerepel, melyről nem elég elmondanunk, hogy a társadalom sütötte rá az individuumba, hanem úgy definiálható mint amivel az individuum „rendelkezik”, és már csak az a kérdés viszi e fejtegetést tovább, hogy időben milyen jelentések épülnek rá. Míg az individuum neve, életkora feledésbe merülhet egyes társadalmakban, társadalmi neme végig meg fogja határozni politikai, gazdasági szerepét a csoportban.

Hogy közelebbre hivatkozzak, példának hozhatom a legkevésbé komolyan vett játékok egyikét a nemek metamorfózisát a karneváli hangulat kedvéért: ilyenkor a rejtőzködés és az imitáció célja pontosan arra megy ki, hogy sikertelenségbe fojtsák az „átváltozást”, hogy a metamorfózis lehetőségét kimerítsék, és hogy a nemi szerep teljes mértékben lepleződjön, és kinagyítódjon. Így a járás, szőrzet, keblek és más jelölők nemhogy eltűnnek, hanem elárulják, hiperbolizálják a maskulinitás és femininitás jelenlétét: „A szexuális szimbolikának nem a szegénysége, hanem a gazdagsága szembeötlő, főként, ha valaki az olyan kétértelmű eseteket eseteket is figyelembe veszi a kutatáskor, mint a transzvesztiták és hermafroditák, vagy az ellenkező neműnek öltözés a karneválokon és a rituálékon. Számításaim szerint ezek közül a szimbólumok közül jó néhányat nemcsak arra lehetne felhasználni, hogy azt bizonyítsák, a férfiak állnak fenn és kívül, a nők pedig lenn és belül, hanem meg lehetne fordítani őket úgy, hogy megkérdőjelezzék azokat a határvonalakat, és egy nagyon rendezetlen viselkedés igazolását adják.” (Zemon Davis, 1995)

Az sem ítéhető mellékesnek, hogy a nemi szerep tapasztalatára ráakodnak a testhez kapcsolódó tiszta és szennyezett pólusok, úgyhogy eleve

úgy sajátítunk el nemi szerepeket, hogy a két nemet tematizáljuk, így mindkét testtel szinte egy időben – de persze nem ugyan olyan mértékben – szocializálódunk. A nyers tapasztalatnak azonban ellentmond, hogy a femininitás mint „szignifikáns másik” szembeesít azokkal a maskulinitás(okkal) melyekkel kimerítően sohasem rendelkezhet valaki, vagyis azzal a mércéjével a maskulinitásnak, ami a hétköznapi szituációban tükröződik a másik attitűdjében, hisz ez az attitűd már nyelv előtti formában közvetítődik, érezhető mielőtt megfogalmazható lenne, „univerzálisan” jelen van. A másik mértékének, tekintetének, kiszolgáltatottak vagyunk (ennek konkrét morális következményei az elfordulás és a szégyenérzet).

A nézés privilégiuma, a kisajátító tekintet hagyományosan is maskulin cselekvésnek számít, melynek Laura Mulvey (1975) szerint a passzív alanya a nő, a nyugati film története tulajdonképpen a szkopofília története, mondja ugyancsak Mulvey. A tekintet iránya, a néző pozíciója eleve a maskulinitásról árulkodik, és az egyenlőtlenségről melyből nem tud kilépni a női szereplő. A hétköznapi interakciók egy egészen más hatalmi viszony lehetőségéről is árulkodnak, melyben vélhetőleg a femininitás akár csak a maskulinitás, normalizálja és aláveti az egyént

Természetesen ennek következményeként a fogyasztói igények és a munka forradalmi átalakulása, technicizálása is betudható. Míg a maskulinitás testi ideáljának jóformán nem ismerjük hangsúlyozott jelenlétét, kivéve az antik világban, az természetszerűen a fizikai munkához volt kapcsolható, később láthatatlan volt, a korok meg eltekintettek tőle. A fokozatos láttatás azonban átrendezte és a nemi szerepek polarizáltságának egy fajta cáfolatát adta. Azáltal, hogy a maskulinitás is hatalmi viszonyok rendszerében katalizálódott bebizonyította, hogy nem idegen még csak nem is rokon fogalma a femininitásnak,



hanem a kettő egyszerre funkcionál, és az feltételezi részünkről, mint Sean Nixon is jelzi, hogy: „relációkban gondolkozzunk a maskulinitásról – úgy is mint viszonyokról maskulinitások között de úgy is mint viszonyok maskulinitás és femininitás között – arra kötelezve minket, hogy a hatalmi viszonyokat vizsgáljuk melyek ezen viszonyokban és rajtuk keresztül éppen operálnak” (Nixon, 1997).

Majd a kutatás eredményeinek folyamán rátérünk ennek a tárgyalására is. Talán így a maskulinitás és szignifikáns másának közeledését is tetten érhetjük, ugyanis ráterelődik a figyelm a testre és látszólag a femininitás értékei, szimbolumai már nem hozzák veszélybe a férfiasság kulturális konstrukcióját. Ezt legjobban az a belső kérdésselvetés tükrözi mely a maskulinitás kritikai kezelését tűzi ki céljául, és azt fájlalja, hogy a maskulinitás mint olyan „sohasem” volt a férfiaké (Kimmel).

A kérdés azonban interakcionista megközelítésben is érdekes, és ennek érdekében Goffman keretelemzéses módszerét használom. Maga Goffman Simone de Beauvoir „A második nem”- c. művére gondol mikor azt a nagy mértékű meghasonulást, vagy

szereptávoitást teoretizálná, ami a mások elvárásai és az én mint szerző között húzódnak :

„Még ha minden nő társadalmi helyzetének megfelelően öltözködik is, bizonyos játék mégis folyik: a fortély éppúgy, mint a művészet, a képzelet birodalmába tartozik. Nemcsak arról van szó, hogy az őv, a melltartó, a hajfesték, a smink elrejtje az arcot és a testet, a legkevésbé a mesterkélt nő is, mihelyt egyszer már felöltözött, nem önmagát nyújtja a megfigyelés számára, mint a képen vagy szoborként ábrázolt személy, vagy a színész a színpadon, ő is olyan cselekvő akin keresztül valami jelen nem lévőre történik utalás – vagyis arra a karakterre, amelyet képvisel, de amely nem ő maga. Ez az azonosulás valami nem valósággal, rögzítettel, tökéletessel, regényhóshöz, portré- vagy szoboralakhoz hasonlóval, ez az, ami kielégülést nyújt számára, arra törekszik, hogy azonosuljon ezzel az alakkal, s így saját maga számára szilárdnak, igazoltnak tűnjék ragyogása”

Beauvoir leírásában felfedhetők azok a technikák melyekkel valaki, várakozik, kibúvik a rá húzott szerepből, ki-

érezhető, hogy egy állandó eltávolodás van a femininitás testi stigmái elől, de téves lenne azt gondolni, hogy itt egy állandó távolságtartás van, sokkal inkább egy tudatos alávetése a testnek, melyben az médium szerepét betölti. Sőt a társadalmi nemi szerep is az egyik legjellemzőbb példája annak, ahogy a testet domesztikálják, visszahódítják a természetől. Újabban szenvedélyes elfoglaltság övezi, és a kontroll valamint a jelszavak „olyan nincs, hogy nem lehet, csak olyan, hogy nincs akarat” imperatívusza társadalmi nemtől függetlenül kényszerítőleg hat. Az önkényes

65  
K É K

példánk épp azért szól a femininitásról, mert az gyökeresen nem más, és mint mondtuk, kondicionálja a maskulinitást abban, hogy az egyéni cselekvés helyett álljon.

## Bevezető

Az elmúlt évtizedekben a fejlett országokban természetes gyakorlattá vált és a kormányok gazdaságpolitikájának egyik pillérét jelentik a lakosság életmódjának, életszínvonalának elemzésére irányuló megfigyelések, elemzések. Az életmódkutatásnak több ága fejlődött ki, több útja, módja van a részterületek alaposabb elemzésének (Ékes, 2002). Az életmód, életszínvonal elemzésének egyik módja az életkörülmények, jövedelem szerkezetnek, kiadások struktúrájának, fogyasztásnak a feltárása. A fogyasztás vizsgálata a nyolcvanas évek végétől

Nem kétséges, hogy a jövő társadalmának megismerésére az egyik fontos kutatási területet jelentheti a fogyasztás vizsgálata. Azok a tendenciák, melyek napjainkban tapasztalhatók vélhetően tovább erősödnek majd, és még hosszú ideig a fenntartható gazdasági növekedés forrása a fogyasztás lesz, ezért a társadalom szerveződését, és ezen keresztül a gazdasági életet a fogyasztási trendek alakulása befolyásolja (Hetesi, 2004). Az elmúlt évtizedben modernizálódott a fogyasztás módja, az önkiszolgáló üzletek megjelenésével, most már maguk a vásárlók döntenek, megváltozik a vásárlás élménye is, a kirakatok a vá-

Mihály Emőke

# Elemzési kísérlet a kolozsvári lakosok fogyasztói szokásairól

került a társadalomkutatók érdeklődési körébe, hiszen egyre inkább nyilvánvalóbbá vált, hogy a fogyasztás nem egyszerűen az újratermelés funkcióját tölti be, hanem társadalomszervező erővé lett. A fogyasztás élménye pedig összeköti az egyént a társadalommal (Miles, 1998). Az egyének fogyasztási döntései nem csupán racionális döntések, hanem társadalmilag beágyazottak, és a fogyasztás nem csupán a szükségletek kielégítését szolgálja, hanem erősíti a státust, demonstratív jellege van, és identitást konstruál (Hetesi, 2004). A fogyasztói modellek feltérképezésével lehetőség nyílik nemzetközi összehasonlításokra, a fogyasztói társadalom sajátos formájának feltárására (Horváth, 2002). Továbbá az életszínvonal és a fogyasztás a gazdasági rendszerek és nemzeti gazdaságpolitikák sikerének egyik legfőbb mércéje (Vörös, 1997).

rosok alapvető elemeivé válnak (Horváth, 2002). A háztartások fogyasztási hajlandóságának, megtakarításainak ismerete szükséges annak előrejelzéséhez is, hogy a jövedelmek emelkedése mennyiben fog többletfogyasztásként megjelenni a piacon (Tóth-Árvai, 2001). A fogyasztási és megtakarítási hajlandóság különbségeket mutat az egyes társadalmi csoportokban, így tanulmányunk célja meghatározni a kolozsvári lakosság körében fellelhető fogyasztói csoportokat, ezáltal felfedni, hogy a többletfogyasztás melyik csoportra, csoportokra jellemző, hiszen megnőtt a piaci igény arra, hogy a tipikus fogyasztói célcsoportok azonosíthatók legyenek.<sup>1</sup> Tehát jelen írásunk célja anyagi fogyasztás szempontjából elkülöníteni a kolozsvári lakosok fő fogyasztói csoportjait, hiszen a fogyasztás a szolgáltatói-információs társadalomnak fontos össze-

tevője, a fogyasztás révén fejeződnek ki nyilvánosan is a hierarchikus és nem hierarchikus jellegű társadalmi különbségek (Fábián et al, 2000).

A rendszerváltás után, a nagyipari termelés átstrukturálódása következtében, a gyárak bezárásával, tömegesen bocsátották el a munkásokat, akiknek a szakértelmiséggel ellentétben az új körülmények között piacosítható, hasznosítható tudásuk nem lévén, sokkal nehezebben találtak újra munkahelyet. 1989 után tehát lényeges változások történtek, kialakult egy erősen differenciált munkaerőpiac, ahol a terciér szektor erősödött mindinkább fel, megkövetelve ez által a magasabb képzettséget. Ennek következtében a munkásosztály, illetve az általa birtokolt szakértelem elértéktelenedett, perifériára szorítva ezt a réteget. A rendszerváltást követően a fenyegető munkanélküliség és az alacsony reálbérek napjainkban is erős strukturális kényszerként határolják be a munkások életmódját. Tulajdonképpen a vizsgált dimenziók mentén arra fókuszálunk, hogy hogyan alakultak a fogyasztói szokások a rendszerváltást követően a kolozsvári lakosság körében, hogyan alkalmazkodtak a mai modern fogyasztói társadalom kialakulásához, hogyan gazdálkodnak jövedelmeikkel, milyen költségvetési struktúrával rendelkeznek, mekkora a jövedelmi feszültség, milyen fogyasztói viselkedéstípusokat alakítottak ki, ezáltal képet alkothatunk a jellemző életszínvonalról is.

### **A kutatási probléma elméleti megközelítése**

A továbbiakban azokat az elméleteket, kutatásokat mutatjuk be, melyek azt vázolják, hogy a vizsgált népességek milyen fogyasztási, költségvetési struktúrákat alkalmaznak jövedelmik elköltésében, valamint hogy ezek az alkalmazott struktúrák miként befolyásolják a fogyasztási szokásokat,

fogyasztói beállítódásokat, a megtakarítási döntések mechanizmusait.

A jövedelem és költségvetési struktúrák kapcsolatát elemző modellek feltárásakor először a hagyományos elméleteket mutatjuk be, melyeknek képviselői LePlay és Engel (valamint követőik). Az első elméletek a jövedelem és költségvetés kapcsolatát vizsgálják, azaz hogy a jövedelem csökkenése, illetve növekedése milyen változásokat generál a költségvetési struktúrában. Majd a jelen kutatások (külföldi, hazai) főbb jellemzőit és következtetéseit vázoljuk. A mai kutatások és a megfogalmazott hipotézisek, elméleti-modellek eltérően a hagyományos elméletektől, figyelembe veszik a költségvetési struktúra változásainak magyarázatában a társadalmi-gazdasági, demográfiai tényezőket is.

A költségvetés vizsgálatoknak, mint az életszínvonal mérésének, hosszú története van, több évszázados múltra tekint vissza. A legfontosabb költségvetés-elemzéseket Frederic LePlay (idézi Zimmerman, 1928) és Ernst Engel (uo.) végezték. Nevükhöz fűződik a „LePlay-i hipotézis” (LePlayist hypotheses) (Zimmerman 1935), valamint az „Engel-i hipotézis” (Engelian hypotheses) megfogalmazása.

LePlay rendszerében a család jelenti az alapegységet, a család tanulmányozásában a kiindulópontot a költségvetés jelentette. Úgy tartotta, hogy egy háztartás jövedelmét és kiadásait befolyásoló tényezők elemzése révén teljes képet nyerünk az illető háztartásról. Elemzési módszere segítségével LePlay és követői logikailag klasszifikálták a társadalmakat a család szervezési típusnak megfelelően. Szerinte a kiadások elemzése révén képet kapunk először a családról majd az egész társadalomról (Zimmerman, 1935).

Engel elméletében a fő hangsúlyt a költségvetésben az élelmiszer jelenti. Az élelmiszerre költött kiadások a leg-

jobb mutatói a munkásosztály szociális helyzetének. Az élelmiszerre költött hányad pontosan megmutatja az emberek anyagi jólétét.<sup>2</sup> Engel és követői megállapítják, hogy a szociális osztály-hovatartozás költségvetési különbségeket generál, amelyekkel szembeni viselkedéseket tipizálják (Zimmerman, 1928). Az első típus szerint „ahány ember annyi költségvetés”. Az emberek költségeit befolyásolja a család, a környezet, és a gazdaságon kívüli szociális tényezők. Ilyen szociális tényező például, hogy adott család mennyi jövedelemre tud szert tenni, amit aztán elkölthet. Ezek az

elkölthető jövedelmek (*spendable incomes*) befolyásolják a kiadásokat és azokat az attitűdöket, amelyekkel a család szükségleteit mérlegeli. A második típus jellemzője, hogy az emberek különböző összegeket költenek a hasonló kiadásokra. A jövedelem növekedésekor vannak, akik a többletet ruházkodásra, mások élelmiszerre, stb. költik. A különböző csoportok kevés kiadásokkal is képesek élni, ha szükséges, de ha nő a jövedelmük képesek felfejlődni a felsőbb osztályok szintjére. Végül a negyedik kategóriába tartoznak azok a társadalmi mászők, akik a felsőbb osztályok életmódját csak formálisan sajátítják el, annak tartalmát nem. Például azokat a farmereket sorolják ide, akik felkapaszkodtak a társadalmi létrán, nagy házat építettek, de a konyhában laktak. Halbwachs (1913, idézi Zimmerman, 1935) a munkásosztályt tanulmányozva megállapítja azt a tenden-

ciát miszerint az emberek hajlamosak korlátozni szükségleteiket annak érdekében, hogy a látható, nyilvánvaló státusfogyasztást továbbra is folytathassák.

LePlay és Engel elméleteinek bizonyos vonatkozásait cáfolták követőik, vagy továbbvitték azokat, de alapvetően követték az általuk felállított hipotéziseket. Ezek az elméletek tulajdonképpen azt vizsgálják, hogy a jövedelem változása (csökkenése vagy gyarapodása) miként befolyásolja az attitűdöket, és hogy ennek következtében a költségvetés hogyan alakul.

# 68

## K É K

A munkáséletmódok és a munkásosztály fogyasztási (táplálkozási, ruházkodási, tisztálkodási, lakberendezési) szokásainak jelentős elemzését Maurice Halbwachs (1971, idézi Vörös, 1997) végezte. Halbwachs a fogyasztási szokásokban mutatkozó különbségeket nemcsak az eltérő társadalmi életfeltételekkel, hanem a csoportnormák különbségeivel is magyarázza.

A hagyományos szociológiai szemlélet, mely szerint a fogyasztásnak csupán funkcionális szempontból van jelentősége, elavultnak tekinthető a mai modern társadalmakban (Miles, 1998). A huszadik század elején a bér munka bevezetésével lehetővé tették a munkásrétegek új fogyasztási normáinak kialakulását, és módot nyújtottak arra, hogy a munkás maga is haszonélvezője legyen a tömegtermelésnek (Castel, 1998). E fordulópontig a munkás olyan szereplőként jelenik meg, akinek termelési haszna

maximális kellett hogy legyen, fogyasztása pedig minimális. A fogyasztásnak a munkásság körében is bekövetkező fontosabb válása annak a tömeges életmódváltozásnak a hatását tükrözi, melynek háttérében a családi gazdálkodás visszaszorulása áll. A munkás helyzetének javulását a munkaadók és társadalomreformerek nem úgy képelték el, hogy módja nyílik többet fogyasztani, hanem olyan kötelezettségként, mely következtében több pénzt takarít meg, vagy magasabb biztosítási járulékot fizet. A munkásoknak azt a fogyasztását ismerték el legitimnek, amely a legszükségesebbre korlátozódott, arra, ami ahhoz kell, hogy decens módon biztosítsa munkaereje újratermelését, illetve családjának a megszokott szegényes szinten való ellátását. A többletfogyasztást elítélték a munkások körében, mivel úgy tartották, hogy az bűnözéshez, elzúllásához, munkahelyi lógáshoz vezet. A fogyasztói társadalom kialakulásának előfeltételét jelentette a bér munka megjelenése mellett a városokba való népesség koncentráció, ami elkerülhetetlenül az egyének többletfogyasztásához vezetett, tehát a fogyasztói társadalom kialakulását nagyban elősegítette a munkásosztály lehetősége a költsékesre (Miles, 1998).

Amint láhattuk napjainkban a fogyasztás jelentősége túlsúlyossá válik, hiszen egyre nyilvánvalóbb, hogy a fogyasztás ma már társadalomszervező erővel bír. Az egyének fogyasztási döntései nem csupán racionális döntések, hanem társadalmilag beágyazottak, és a fogyasztás nem csak a szükségletek kielégítését szolgálja, hanem erősíti a státust, demonstratív jellege van, és identitást konstruál (Hetes, 2004). A fogyasztás olyan viszonyrendszert alakít ki a társadalom egyes csoportjai között, melynek logikája szerint a javak birtoklása és a birtokolt tárgyak a társadalmi helyzet markerei, osztályozás alapul szolgáló

jelző-mutatószámok (Castel, 1998). Ha fogyasztásnak megfelelő színvonalát keresünk, legmegfelelőbb talán a Castel (1998) által megnevezett, a 18. századi értelmében vett társalkodás, hiszen ezúton az emberek egymással kommunikálnak, a társadalom egészében elfoglalt helyüket azon keresztül juttatják kifejezésre, amit fogyasztásnak. Tehát a fogyasztás révén fejeződik ki nyilvánosan is a hierarchikus és a nem hierarchikus jellegű társadalmi különbségek (Douglas- Isherwood, 1996; idézi Miles, 1998). A társadalmi rétegződés leginkább látható dimenziója, amit az egyén a társadalmi hovatartozásáról üzenni akar, azt a fogyasztás nyelvén üzeni. A ház, az autó, a mobiltelefon, ruházkodás olyan jelek, melyek a szomszédok, ismerősök, ismeretlenek számára egyaránt könnyen dekódolhatók, így a fogyasztás aktív jelentéshordozó, melynek többrétegű üzenete van: kifejezi a fogyasztó társadalmi státuszát, megjeleníti a fogyasztó értékpreferenciáit, azt hogy miként viszonyul a kulturális rendszerhez (Fábián et al, 2000).<sup>3</sup> A hivalkodó fogyasztás fogalmát először Veblen használta, mint a rétegek fogyasztását, életszínvonalát meghatározó elemet (Ékes, 2002).<sup>4</sup> Azonban a fogyasztási szokások átláthatóságának mérték sem időben sem társadalmi térben nem állandó. Ahogy Fussel (1983, idézi Fábián et al, 2000) az amerikai osztálylétrára vonatkozóan megállapítja, a mai gazdaság más képet mutat, mint ahogyan azt Veblen ábrázolta. Veblen korában a gazdagok tüntettek vagyonukkal, társaságukkal, szolgálikkal, ma azonban rejtőznek. A modern fogyasztói társadalomban tehát a javak használati értékének egyre kisebb a jelentősége, és helyét a termékek jelzésértéke, a presztízfogyasztás veszi át (Fleck, 2004). Bizonyos javak birtoklásával, márkák, márkajelzések hordásával kifejezzük identitásunkat, státusunkat, különbözőségünket másoktól (uo.).

A fogyasztási szokásokat, fogyasztói beállítódást, az egyének cselekvését,

gondolkodását és ízlését erősen meghatározza a habitus.<sup>5</sup> A habitus tulajdonképpen a társadalmi osztályokhoz való tartozás belépőjegye, ahhoz, hogy ezek az osztályok befogadjanak, el kell sajátítani a habitusukat, ezáltal a társadalmi ranglétra különböző fokain elhelyezkedő osztályok valamiképp magukat definiálják, elkülönülnek a többi osztálytól. A habitus generációról generációra átörökítődik (Miles, 1998). Azzal, hogy hogyan rendezik be a lakásukat, mire költenek, hogyan öltözködnek, milyen kozmetikumokat használnak, mit fogyasztanak, önmagukat definiálják, így egy-egy társadalmi osztályhoz, réteghez való tartozásukat juttatják kifejezésre (Andorka, 2001:468). A habitus azonban nem determinálja a cselekvést, csak annak kereteit, határait és a megvalósulás módját határozza meg, mint a képességek és az érzékek együttese (Fleck, 2004:99), a gondolkodás és a cselekvés alapjellemzőit (Pokol, 1999).

Bourdieu (1979) szerint a mindenkori életkörülmények közötti nevelkedés hatására osztályspecifikus habitusformák jönnek létre, azaz látens gondolkodási, észlelési és értékelési sémák. A munkásosztály habitusa egy messzemenőig funkcionális gondolkodásra és ez által a hiány kultúrájára kényszeríti magát, például ruhavásárlás, lakberendezési tárgyak vásárlása, ahol az ár a tartósság és a hasznosság kritériuma háttérbe szorítják az esztétikai nézőpontot. A munkásosztály habitusa közel áll tehát az adott viszonyokba való beilleszkedéshez.

Napjainkban a fogyasztásra, költségvetésre, megtakarításra, pénzhasználatra vonatkozó döntési mechanizmusok ismerete a gazdasági növekedés megindulásával, a pénzügyi intézményrendszerek modernizálásával egyre nagyobb fontosságra tesznek szert. Fogyasztási döntések vizsgálatával először Keynes (1936; idézi Tóth–Árvai, 2001) foglalkozott. Fogyasztási elméletének központi gondolata, hogy a fogyasztás a folyó jövedelemtől függ, a megtakarítás pedig nem más, mint a

visszatartott jövőbeli fogyasztás. A fogyasztási döntések során arról döntünk tehát, hogy mennyi pénzt adunk ki, mennyit tartunk vissza jövőbeli fogyasztásra, vagy valamilyen konkrétan meg nem határozott célra (uo.). A modern fogyasztási elméletalkotók (Friedman, 1957; Modigliani és Brumberg, 1952; Ando és Modigliani, 1963; uo.) nem értenek egyet Keynes szemléletével, a fogyasztást a permanens jövedelmekkel hozzák összefüggésbe. A permanens jövedelme hipotézis (Friedman, 1957, uo.) a fogyasztás dinamikájával foglalkozik a jövedelem tekintetében, és nem fektet hangsúlyt a megtakarítással való kapcsolataira. Eszerint a váratlan jövedelmek nagy részét a háztartások megtakarítják, mivel ez a fajta jövedelem nincs számottevő hatással a háztartás permanens jövedelmére. Napjainkban egyre inkább az tapasztalható, hogy a fogyasztás révén az ember a modern ipari társadalommal azonosuló lénné válik. A modern korban az egyének státusza már nem a termelési viszonyok határozzák meg, hanem a fogyasztásban megnyilvánuló szimbolikus tőke, amely az egyének személyes identitásának a kifejeződései (Vörös, 1996).

A fogyasztási struktúrát a legfőképpen a fogyasztó magatartása befolyásolja. Ennek függvényében két fogyasztói típus különíthető el: innovátor (minden újat ki akar próbálni), illetve a konzervatív (nehezen fogadja el az újat). A fogyasztói hajlandóság szerint is két csoport különíthető el: a költséző és a felhalmozó típus (Ékes, 2002). A költséző fogyasztás és a pénzkímélő fogyasztás aránya jövedelmi helyzettől, családi háttértől és divathullámoktól függően más és más (Vörös, 1996). Azonban a modern világban nagyon fontos szerepe van a fogyasztásra vonatkozóan a technikai – főként az információs és kommunikációs – fejlődésnek, és a reklámnak.

A reklámoknak számos funkciójuk van amellett, hogy információt nyújtanak egy termékről. Befolyással vannak a különböző értékekre, szükségletekre, vágyakra, alapvető szerepük a valóság szépített, akár álomszerű ábrázolása (Baudrillard, 1993; idézi Miles, 1998). Az egyre növekvő mennyiségű reklámok különböző üzeneteket közvetítenek, azonban alapvető céljuk serkenteni a vásárlási, költsézős örömet (Goodwin et al, 2005). A reklámok nem diktálják a fogyasztói magatartást, csak befolyásolják azt. A befogadók nem feltétlenül hiszik el a reklámban foglalt in-

formáció tartalmát, lehetséges, hogy csak kulturális felemelkedést kínáló fantáziaértéke miatt fogyasztják magát a reklámozott árut (Vörös, 1997).<sup>6</sup> A fogyasztás egyre inkább a reklámokra, az általuk alakított véleményekre alapozva történik. Így a fogyasztás bővülésében fontos szerepe van a költséző, innovátor típusú fogyasztóknak, köreikben érzékelhetők a reklámok hatása (uo.). Szűkös anyagi helyzetben és a hiánygazdaság körülményei között is lehetőség nyílik innovatív és kreatív fogyasztói szokások kialakítására. A fogyasztási mintákat meg lehet többszörözni a már meglévő fogyasztási cikkek újrafelhasználásával, újrafogyasztásával (Vörös, 1996)

A státusfogyasztásnak (hivalkodó fogyasztás) is lényeges szerepe van a fogyasztói magatartás szempontjából. Azok a javak, fogyasztási módok válnak a jólét szimbólumaivá, melyeket a társadalom felsőbb rétegei fogyasztanak. Ebben a kontextusban a státus-

fogyasztás egyfelől azt jelenti, hogy bizonyos státusú személytől elvárják az adott javak és szolgáltatások fogyasztását, másfelől pedig azokra vonatkozik, akik egy vágyott réteghez való tartozást érdekében nem a státuszuknak (jövedelmük) megfelelően fogyasztanak (Ékes, 2002). A státuszszimbólumok fogyasztásában Vörös (1996) két tendenciát lát kibontakozni: státuskülönbségeket hoz létre, tehát a fogyasztás társadalmi rétegződést teremt, illetve a konformitás eszköze lehet bizonyos normalizált fogyasztói szokások elsajátítása révén,

azaz a fogyasztás csökkenti az emberek közötti különbségeket.

Spéder (2002:66) három alkalmazkodási típust különít el. Az első szerint a háztartások visszafogják aspirációikat, fogyasztási terveiket, így ritkábban kerülnek pénzkezelési szükséghelyzetbe. A második típusba tartozó háztartások a nehéz anyagi helyzetbe kerülés következtében alaposabban átgondolják, hogy mire költsék jövedelmeiket. A harmadik alkalmazkodási forma, az ún. minőséggronálás, mikor a háztartások a fogyasztási szükségleteik kielégítésére az azonos funkciójú termékfajtából az olcsóbbat, a rosszabb minőségűt választják. Számos szerző (McKinley, 1964; Kohn, 1969; Pearlin, 1970 idézi Zablocki–Kanter, 1976) egyetért a megállapítással, hogy a munkás háztartások fogyasztására a tradicionális, illetve pragmatikus döntések jel-

## Felnőttoktatás, kutatás

lemzőek. Egy modern munkásosztály kialakulására mutatnak rá, mely különbségekben hasonlóságot mutat a középosztályhoz. Jellemzője a szuburbanus térben való lakásvásárlás, a nukleáris családmodell, növekvő fogékonyság a tömegkommunikációs eszközök iránt. Kialakulása a növekvő jólétnek, az általános életszínvonal-emelkedésnek tulajdonítható, a beilleszkedési vágy egy olyan társadalomban, amely a kényelemre és jólétre áhítozást jutalmazza, abba az irányba hajtja a munkásosztályt, hogy mindinkább beolvadjon a középosztályba (Castel, 1998:324). Azonban az 1950 és 1960 közötti vizsgálatok azt igazolják, hogy a munkásosztály nem olvad a középosztályba, a munkásság elkülönülése és alávetettség-tudata szívósan él tovább, a munkások a társadalom alján lévőnek látják magukat. Akár fogyasztási szokásokról legyen szó, vagy az életstílusról vagy a városi tér belakásáról, számos és különböző mutató tanúskodik a munkásközeg viselkedésének sajátosságairól (Rainville, 1967; idézi Castel, 1998).

Tehát a javak, tárgyak jelentéseket kapnak, a társadalmi státusz mutatójává, az áruk szimbólumokká válnak (S. Nagy, 1997). Mindenki részt vesz a fogyasztásban, de nem mindenki ugyanazt fogyasztja (Castel, 1998). A háztartások fogyasztási kiadásainak aggregált adatait tekintve láthatóbbá válik továbbá a rétegek szerinti elkülönülés. A fizikai munkások azok, akik túlreprezentáltak abban a csoportban, amely a legalacsonyabb kiadási szintekről számol be. Egyértelműen ők váltak vesztesé a piacgazdaságra történő átmenet folyamatában.

*A rendszerváltást követő megváltozott, átalakult kontextusban azt vizsgáljuk meg, hogy a kolozsvári lakosok fogyasztása milyen képet mutat napjainkban, megnézzük, hogyan reagáltak a piacgaz-*

*daság bevezetésének következményeire, azáltal, hogy milyen fogyasztási stratégiákat választanak, milyen fogyasztás-szerkezetet alakítanak ki, milyen fogyasztási szokásokkal, jövedelmi és költségvetés struktúrával jellemezhető.*

### Fogyasztói szokások Kolozsváron

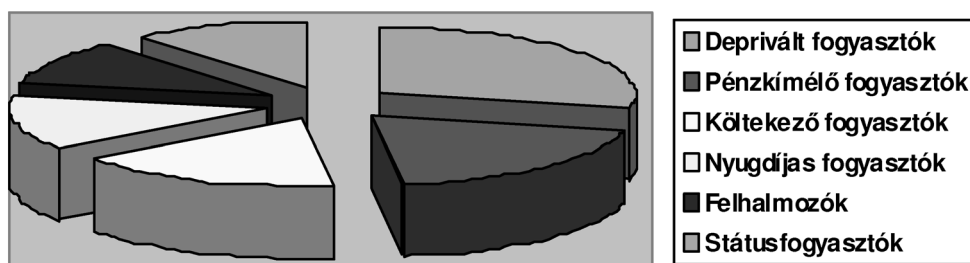
A továbbiakban a Mega Civil Kurázi, Kolozsvári életképek című, 2005 novemberében lezajlott kolozsvári szintű kérdőíves kutatás témákra vonatkozó kérdéseit, adatait dolgozzuk fel. Megfogalmazott kérdéseink arra vonatkoznak, hogy a kolozsvári lakosság anyagi szükségleteit illetően milyen mértékben kielégítettek a vágyai, igényei, a jövedelmek függvényében milyen költségvetés struktúrákkal rendelkeznek, mekkora a tartós fogyasztási cikkekkel való ellátottság, hogyan vélekednek a takarékoskodásról. Mivel a jövedelmek nem mutatnak korrelációs összefüggést, hiszen a legtöbb felsorolt jövedelemfajttával a háztartások nem rendelkeznek (így nagyon sok érték 0), ezért a lakosságot a kiadási tételek függvényébe csoportosítottuk, hat csoportot különítve el. A csoportokat elneveztük az olyan fogyasztási jellegzetességek szerint, mint a kiadási struktúrában prioritást élvező tételek, az egy főre eső jövedelme, az egy főre eső kiadás, illetve a tartós fogyasztási cikkekkel való ellátottság. Az alábbiakban táblázatos formában foglaltuk össze a megnevezett hat csoportot, majd a továbbiakban e csoportok részletesebb leírására térünk ki.

A mintába került háztartások legnagyobb hányada (28%) a deprivált fogyasztók csoportjába, 20 százaléka a pénzkímélő fogyasztók csoportjába, 17 százaléka a költséges fogyasztók, 13 százaléka a nyugdíjasok, 11 százaléka a felhalmozók és szintén 11 százaléka a státusfogyasztók csoportjába tartozik.

1. táblázat. Fogyasztói csoportok a kolozsvári lakosság körében 2005 őszén

	Legnagyobb kiadási tételek	Egy főre eső jövedelem (RON)	Egy főre eső kiadás (RON)	Tartós fogyasztási cikkek
<b>1. Deprivált fogyasztók</b>	1. Lakásfenntartás közköltség (43%) 2. Élelmiszer (39%) 3. Telefon (6,5%)	356	304	6,6
<b>2. Pénzkímélő fogyasztók</b>	1. Élelmiszer (63%) 2. Lakásfenntartás, közköltség (16%) 3. Telefon (6%)	448	371	8,2
<b>3. Költekező fogyasztók</b>	1. Élelmiszer (35%) 2. Ruházkodási cikkek (25%) 3. Lakásfenntartás, közköltség (21%)	567	438	8,4
<b>4. Nyugdíjas fogyasztók</b>	1. Élelmiszer (37%) 2. Lakásfenntartás, közköltség (28%) 3. Gyógyszerek, egészségügyi ellátás (24%)	320	316	5,8
<b>5. Felhalmozók</b>	1. Élelmiszer (40%) 2. Lakásfenntartás, közköltség (26%) 3. Szállítás, utazás (12%)	479	420	8,8
<b>6. Státusz-fogyasztók</b>	1. Élelmiszer (35%) 2. Lakásfenntartás, közköltség (26%) 3. Ruházkodási cikkek (12%)	433	355	10

1. ábra. A kolozsvári lakosok megoszlása fogyasztói csoport szerint 2005 őszén (%).



Az első csoportot *deprivált fogyasztóknak* neveztük el, hiszen az egyik legalacsonyabb értéket mutatja az egy főre eső jövedelem és kiadás összege. Alacsony a fogyasztási cikkekkel való ellátottság, és ezek is jórészt a hagyományos javakat jelentik, mint a hűtőszekrény, vezetékes telefon. Jövedelmük majdnem fele-fele arányban a nyugdíjából (40%), illetve főmunkahelyről (50%) származik. Mivel a lakásfenntartási költségek az összes fogyasztási csoport közül a deprivált fogyasztók esetében teszik ki a legnagyobb hányadot, megkockáztatható, hogy e csoport egy szegmensét a tulajdon-

## Felnőttoktatás, kutatás

ség az a legfontosabb kiadási tétel, amire mindenképp kell jusson. Az a jelenség, hogy a kiadásban prioritása van a közös költségeknek, annak tulajdonítható, hogy az alacsony jövedelmek következtében kerülnek a közös költségek elmaradásának felhalmozódását, hiszen körükben a lakás, mint védelmet, biztonságot nyújtó, alapvető fiziológiai alapú szükséglet jelenik meg, mely a létezés biztosítéka, az identitást kifejezője (Saunders, 1981; idézi Miles, 1998:21). Iskolai végzettség szerint szakiskolával (30%), illetve elméleti líceummal, érettségivel (20%) rendelkeznek.

A második csoport a *pénzkímélő fogyasztók* csoportja. A jövedelem, kiadás és fogyasztási cikkekkel való ellátottság (hűtőszekrény, vezetékes telefon, színes televízió) szempontjából tehetősebbek, mint az első csoport, viszont a három legfontosabb kiadási tétel az alapvető szükségletek kielégítésére irányulnak, nem jelennek meg olyan költségesebb beállítódást mutató kiadások, mint a ruházkodási cikkek. Az ételmszerre fordított kiadások a többi csoporthoz képest itt jelenik meg a legnagyobb arányban (63%). Engel elméletét alkalmazva, ahol a fő hangsúlyt a költségvetésben az ételmszerre jelenti, az ételmszerre költött hányad pontosan megmutatja az emberek anyagi jólétét. Az ételmszerre költött kiadások a legjobb mutatói a munkásosztály helyzetének ahol az alacsony jövedelmek következtében a kiadásokon belül számottevően magas az ételmszerre fordított hányad (Zimmermann, 1928). Engel valamint Halbwachs (uo.), aki szerint a fizikai munkások többet költenek ételmszerre, mint a fehér galléros dolgozók, elméleteire alapozva a munkáscsaládok ebbe a csoportba sorolhatók. Halbwachs (Castel, 1998) azt is kimutatta, hogy mik az „antropológiai” következményei annak, ha a családi költségvetés nagyobb hányada

ételmszerre fordítódik: ha kevés pénz jut azokra a kiadásokra, melyek nem a közvetlen biológiai lét fenntartását és újratermelését szolgálják, óhatatlanul csorbul és csonkul a társadalmi életben való részvétel lehetősége. E csoportba tartozók kétharmadának fő munkahelyéről származik a jövedelem, illetve egy harmadának nyugdíjából. Életkor szempontjából többnyire aktív korúak (66%), illetve kisebb hányadban 60 évnél idősebbek (21%). Iskolai végzettséget tekintve nagyobb arányban elméleti líceummal, érettségivel (25%), illetve szakiskolával (24%) rendelkeznek.

A *költséges fogyasztók* rendelkeznek a legnagyobb egy főre eső jövedelemmel, illetve kiadással, viszont a tartós fogyasztási javakkal való ellátottság nem az ő körükben a legnagyobb, habár ezek modern javakat jelentenek, mint automata mosógép, CD lejátszó, személyi számítógép, internet. Míg a huszadik század második felében a személyi számítógép birtoklása a középosztály sajátossága volt (Murdock 1992; idézi Miles, 1998), addig napjainkban az alsóbb osztályokba tartozó háztartásokban is már megtalálhatóak. A költséges fogyasztók esetén a kiadási struktúrában a második legfontosabb tételt a ruházkodásra fordított összeg jelenti.

White kutatásaiban kimutatta, hogy jövedelem növekedésével, csökken az ételmszerre fordított kiadások nagysága, és nő a többi kiadás, főként a ruházkodásra fordított kiadás összege (idézi Zimmerman, 1935). Tehát e csoportot alkotó személyek alapvetően fogyasztásorientáltak, a magasabb jövedelem, nem a megtakarításban csapódik ki, hanem a fogyasztás növelésében. Többségük jövedelme főmunkahelyről származik (66%). Az iskolázottsági szint az előző csoportokéhoz képest magas, 31 százalékuk végzett egyetemet, főiskolát, életkorukat tekintve fiatal generáció, kétharmaduk 30–60 év közötti, illetve egyharmaduk 30 évnél fiatalabb.

*Nyugdíjas fogyasztóknak* neveztük el a következő csoportot, hiszen jövedel-

képpen lecsúszott, az egykori városias jómódú munkás, városias alsó státuscsoportok alkotják, akik mára jórészt nyugdíjasok. A magas lakásköltségek esetükben azt jelenthetik, hogy egyre nagyobb erőfeszítést jelent a valamikori státusnak megfelelő lakás fenntartása (Fábián et al, 2000). Ők gyaníthatóan végső esetben arra kényszerülnek majd, hogy lakásuk eladásával jussanak többletjövedelemhez, s így lecsúszhatnak a legalsó fogyasztási csoportba. Életkorukat tekintve aktív korúak (30–60 éves korig, 52%), illetve idősek (60 év felett, 39%), tehát látható, hogy a csoport fele aktív korú nem csupán életkorát tekintve, hanem a munkaerőpiacon is. Esetükben a deprivált fogyasztói státus inkább azt fejezi ki, hogy e csoport „megkapaszkodott”, jelentős anyagi erőfeszítéssel megteremtett magának egy lakást, aminek fenntartása az anyagi fogyasztás rovására történik (uo.). Feltételezhetjük, hogy a közös költ-



mük 75 százaléka a nyugdíjából származik, a legfontosabb kiadásai között megjelenik a gyógyszerekre, egészségügyi ellátásra fordított kiadások. Nagyrészt szakiskolával, szakmunkásképzővel rendelkeznek (35%), kisebb hányadban elméleti líceummal, érettségivel (16%), életkor szerint 70 százaléka 60 évnél idősebb. A kutatásban nem kérdeztünk rá a származási helyre, viszont a tartós fogyasztási cikkekkel való ellátottságra vonatkozó előző kutatások adataira hivatkozva, feltételezhetjük, hogy e csoportba sorolhatók azok az elsőgenerációs lakók, akikre a rendszerváltást követően a privilégiumok megszűnésével a lefele való mobilitás jellemző (Csedó et al, 2003).<sup>7</sup>

A *felhalmozók* csoportja viszonylag magas egy főre eső jövedelemmel, illetve kiadással rendelkezik. Felhalmozóknak neveztük, mivel az anyagi javak felhalmozása jellemző. A hűtőszekrény, színes televízió, melyek önmagukban nem árulnak el sokat az egyének státusáról, számos olyan cikkel rendelkeznek, melyek tipikusan a magasabb státusú személyek privilégiuma, mint mobiltelefon, parabola antenna, kábeltelevízió, fagyasztóláda, automata mosógép, személyi számítógép, internet, valuta valamint életbiztosítás. Jövedelmük többségben főmunkahelyről származik (70%). Társadalmi státusuk a legmagasabb, hiszen a legiskolázottabbak, 40 százaléka végzett el valamilyen főiskolát, vagy egyetemet. Életkorukat tekintve nagyrészt 30-60 év közöttiek (66%), illetve 24 százaléka 30 éves vagy ennél fiatalabb.

Végül a hatodik csoport a *státusfogyasztók* csoportja. Annak ellenére, hogy az egy főre eső jövedelem és kiadások tekintetében a negyedik helyet foglalják el a többi öt csoporthoz képest, a tartós fogyasztási cikkekkel való felszereltség ebben a csoportban a legnagyobb (átlagosan 10 fogyasztási cikk), emellett a vezetékes telefonon kívül a kérdőívben felsorolt fogyasztási javak ebben a csoportban fordulnak elő a legnagyobb arányban. Láthatjuk a táblázatból, hogy a ruházko-

dás jelentős kiadási tétel. Az autó, a mobiltelefon, ruházkodás olyan jelek, melyek a szomszédok, ismerősök, ismeretlenek számára egyaránt könnyen dekódolhatók, így a fogyasztás aktív jelentéshordozó, melynek többretegű üzenete van: kifejezi a fogyasztó társadalmi státusát, megjeleníti a fogyasztó értékpreferenciáit, azt hogy miként viszonyul a kulturális rendszerhez. A státusfogyasztásnak (hivalkodó fogyasztás) lényeges szerepe van a fogyasztói magatartás szempontjából, azok a javak, fogyasztási módok válnak a jólét szimbólumaivá, melyeket a társadalom felsőbb rétegei fogyasztanak. Ebben a kontextusban a státusfogyasztás azt jelenti, hogy e csoport tagjai egy vágyott réteghez való tartozást érdekelében nem a státuszuknak (jövedelmük) megfelelően fogyasztanak. Majdnem a teljes jövedelmük főmunkahelyről származik (80%). Életkor szempontjából 70 százaléka 30 és 60 év közötti, 20 százaléka 30 éves vagy annál fiatalabb. Az iskolázottsági szintet tekintve 37 százaléka elméleti líceumot végzett, illetve rendelkezik érettségivel, valamennyivel kevesebben egyetemei, főiskolai végzettségű (24%). A minta 11 százaléka sorolható ebbe a csoportba.

A csoportok családi állapotát tekintve a közös háztartásban élő, nő, férjezetek nagy aránya jellemző, a deprivált és nyugdíjas fogyasztók esetén egynegyedük özvegy, egyedül él, a költekező fogyasztók és felhalmozók esetén egyharmaduk egyedülálló.

A fogyasztói attitűdöket egy általános kérdéssel mértük, amellyel az emberek fogyasztói jóllakottságot próbáltuk megragadni. A fogyasztói szempontból nyilván legvonzóbb csoportnak a költekező fogyasztóknak is jóval kevesebb, mint fele állítja, hogy drágább dolgokat is meg tud vásárolni, de csak nehezen (38%). A státusfogyasztók és felhalmozók fele úgy tartja, hogy van ruházkodásra pénze,

de drágább dolgokra nehezen tud költeni, 28 százaléka drágább dolgokat is meg tud engedni. A deprivált és pénzkímélő fogyasztók kétharmada vallja, hogy van pénze élelemre, de ruházatra már nem futja, illetve a nyugdíjas fogyasztók felének alig van pénze élelemre, 30 százaléka élelemre igen, de ruházatra már nem tud költeni. A csoportokon belül azok arány, akik bármit meg tudnak vásárolni amit csak akarnak elenyészően alacsony, ebből is kitűnik, hogy kolozsvári lakosok vágyai az anyagi szükségleteiket illetően nincsenek megfelelően kielégítve.

# 73

## K É K

A háztartások jövedelmi helyzetének és fogyasztással kapcsolatos döntéseinek elemzésekor nem mindegy, hogy mekkora frusztráció közepette hozza meg e döntéseit, azaz mekkora a különbség a kívánt és a tényleges jövedelmi szint között. Minél nagyobb ez a különbség, annál nagyobb a jövedelmi feszültség, annál inkább érzi a megkérdezett, hogy elégtelen a háztartás tényleges jövedelme ahhoz, hogy megfelelően megéljen. A jövedelmi feszültség mérésére a Tóth-Árva (2001) szerzőpáros által is alkalmazott indikátort képeztünk. Ennek megfelelően a jövedelmi feszültséget úgy mérjük, hogy a megfelelőnek tartott, és tényleges jövedelem különbségét elosztjuk a tényleges jövedelemmel és szorozzuk százzal:

$$JVFSZ = (\text{megfelelő jövedelem} - \text{tényleges jövedelem}) / \text{tényleges jövedelem} * 100$$

Ez a mutatószám azt méri, hogy a tényleges jövedelmet hány százalékkal

## Felnőttoktatás, kutatás

kellene megemelni ahhoz, hogy a megfelelő színvonalat biztosító jövedelmi szinthez eljussunk.<sup>8</sup> Ez a jövedelmi feszültség lehet nulla, de lehet negatív is, amikor a tényleges jövedelmi szint meghaladja azt, amit a kértezett a saját családjára nézve még megfelelőnek tekint.

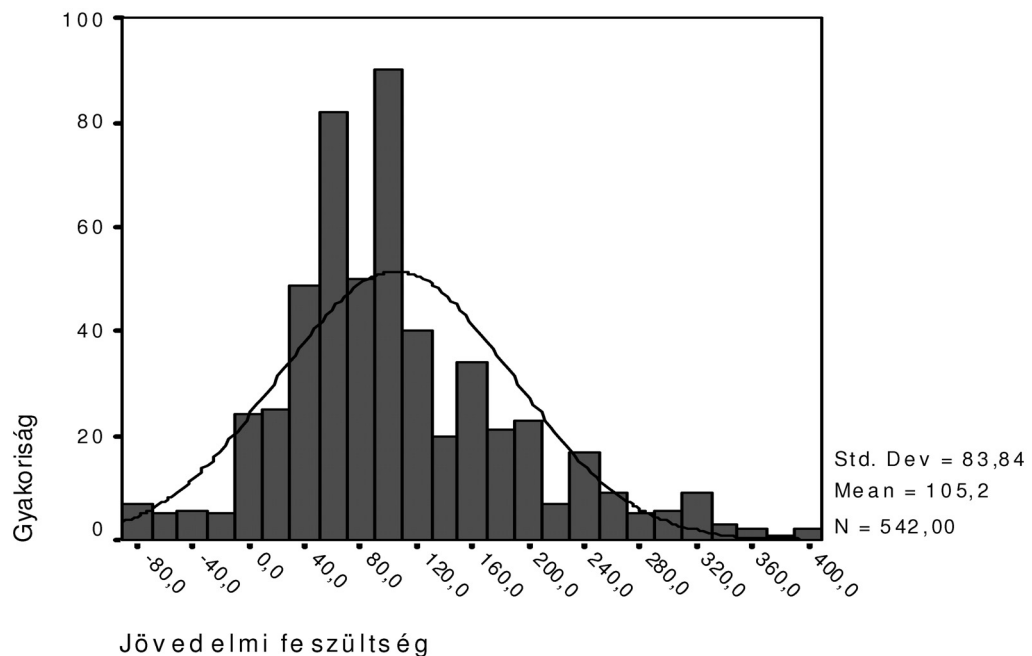
Az eredmények azt mutatják, hogy a kolozsvári háztartások jelentős részét jelenleg rendkívül magas jövedelmi feszültség jellemzi (lásd a 2. ábrát, 2. táblázat). A minta egészét tekintve

majdnem felénél a jövedelmi feszültség a 100 százalékot meghaladja. A fogyasztói csoportok esetén is a háztartások nagy arányát jellemzi a jövedelmi feszültség, a háztartások többekévesbé felénél a feszültség meghaladja a 100 százalékot. Ez az arány egyetlen csoport, a költsékező fogyasztók esetén mutat alacsonyabb értéket, a többi csoporthoz képest nagyobb

arányban vannak jelen olyan háztartások, akiknek nincs, vagy negatív a jövedelmi feszültsége.

A továbbiakban röviden kitérünk annak bemutatására, hogy a fogyasztói csoportok hogyan értékelik háztartásuk társadalomban elfoglalt helyét.<sup>9</sup> Az egyének különböző csoportok tagjaiként, azaz társas lényként cselekednek. Az egyén saját társadalmi helyzetét csoportok tagjaként, más csoportokkal összehasonlítva és saját élettörténetéhez mérve értékeli aszerint, hogy

2. ábra. A háztartások megoszlása a jövedelmi feszültség mértéke szerint, 2005 őszén, % (JVFSZ < 400)



2. táblázat. A háztartások megoszlása a jövedelmi feszültség mértéke szerint 2005 őszén %

Jövedelmi feszültség mértéke (JVFSZMER)	Adott jövedelmi feszültséggel jellemezhető háztartások	
	Száma	Aránya
Negatív, nincs	44	7,7
20% alatt	16	2,8
21-40%	41	7,2
41-60%	64	11,2
61-80%	54	9,5
81-100%	106	18,6
100% felett	245	43
Összesen	570	100,0

milyen mértékben képes céljait megvalósítani (Fábián et al, 2000). Saját jólétük értékelésekor továbbá figyelembe veszik a múltbeli helyzetüket és jövőbeli kilátásaikat is (Lelkes, 2003). A fogyasztói csoportok közül, mint az várható volt a nyugdíjasok valamivel több mint fele a skála alsó értékeire helyezi háztartásának helyzetét. A többi öt csoport nagyrészt a középső értékeket jelölték. A deprivált fogyasztók fele-fele arányban oszlanak meg az alsó és a középső értékek között. A felső értékeket a költelezők illetve a státusfogyasztók csoportja jelölte magasabb arányban. Az ilyen típusú besorolásokkor amint már említettük a megkérdezettek viszonyítanak. Általában barátaikhoz, ismerőseikhez, saját régebbi életszínvonalukhoz, avagy a nyugat-európai országok lakóihoz, ami általában az elite körében szerepel viszonyítási csoportként. A kérdőívben nem soroltunk fel olyan viszonyítási lehetőségeket, amelyek szóba jöhetnek a család életszínvonalának értékelésekor, azonban a vonatkoztatási csoportokra részletesebben rákérdeztünk az interjúk során.

A romániai gazdasági szerkezet stabilizálódását mutatják azok az eredmények, amelyek arra vonatkoznak, hogy milyen tartozásaik vannak a különböző háztartásoknak. A megkérdezettek legnagyobb arányban valamilyen banknak tartoznak, főként a státusfogyasztók (20%), pénzkímélő fogyasztók (18%) illetve kisebb arányban a költelezők csoportja (13%). A bankoknak való tartozás kisebb-nagyobb arányban a hat fogyasztó csoport esetén előfordul, tehát a vizsgált minta esetén nem áll fent az a számos kutató által (Bodkin, 1959; Jones, 1960; Ried, 1962; Krenin, 1961; idézi Tóth-Árvai, 2001) megfogalmazott állítás, miszerint az alacsony jövedelmekkel rendelkező háztartásokra az jellemző, hogy nem kerülnek kapcsolatba a pénzügyi intézményrendszerekkel.

A fogyasztói csoportokat tekintve, a nyugdíjas fogyasztók 82 százaléka

tarja fontosnak a takarékoskodást, bármennyi is legyen a jövedelem. A deprivált fogyasztók csoportja megközelítően fele-fele arányban osztja azt a véleményt, hogy bármennyit is keres az ember, valamennyit tegyen félre belőle (55%), illetve, csak akkor látja érdemesnek a takarékoskodást, ha nem kell megszorítani a nadrágszárát (43%). Nagyon hasonló a helyzet a pénzkímélő fogyasztók esetén is (73%, illetve, 25%). A költelező fogyasztók nagyrészt fontosnak tartják a takarékoskodást, azonban jelentős arányuk (35%) véli úgy, hogy nem érdemes takarékoskodni, az ember ha teheti éljen jól. A státusfogyasztók számottevő aránya sem tartja fontosnak a takarékoskodást (30%), csak ha nem kell megszorítani a nadrágszárát. A státusfogyasztókhoz hasonlóan vélekednek a felhalmozó háztartások is. Tehát a takarékoskodással szembeni attitűdök esetén a „bármennyit is keres az ember, mindig valamennyit félre kell tennie” állítással a megkérdezettek nagyrészt egyetértenek, ez az attitűd pedig a bizonytalan helyzetekre adott racionális válasz, ami arra utal, hogy a megtakarítások terén nagy szerepet játszik az óvatossági motívum<sup>10</sup> (Tóth-Árvai, 2001). Azonban amint láthattuk, meglehetősen nagy számban előfordul a jelenlegi fogyasztást preferáló háztartások száma a különböző fogyasztói csoportokban.

Tanulmányunk célja volt tehát meghatározni a kolozsvári lakosság körében fellelhető fogyasztói csoportokat, ezáltal felfedni, hogy a többletfogyasztás melyik csoportra, csoportokra jellemző, hiszen megnőtt a piaci igény arra, hogy a tipikus fogyasztói célcsoportok azonosíthatók legyenek. A klaszterelemzés eredményeként kialakított fogyasztási csoportokat tekintve, fogyasztási szempontjából nagyobb vásárlóerővel bíró csoportnak a költelezők és státusfogyasztók csoportja tekinthető. Elmondhatjuk

hát, hogy a beindult gazdasági növekedés hatása a családok döntő többségét eléri, hiszen kisebb-nagyobb mértékben nőttek a személyi jövedelmek, ez pedig a fogyasztás növekedésében nyilvánul meg, a többletfogyasztásban. Ez annak tulajdonítható, hogy amint az láthattuk a jövedelmi feszültségek nagyon magasak, ami azt jelenti, hogy szükségleteiket nem tudják megfelelően kielégíteni, így a fogyasztási hajlandóság is magas. Azt is láthattuk, hogy a növekedés kedvező hatásaiból a képzetlenebb, alacsonyabban jövedelmekkel rendelkezők, nyugdíjasok kimaradnak.

75  
K É K

### Következtetések

Tanulmányunkban körvonalaztuk a kolozsvári lakosság körében fellelhető fogyasztói csoportokat, ezáltal vizsgálva, hogy a beindult gazdasági növekedés mennyire érezteti hatását, továbbá, hogy ezek a hatások hogyan nyilvánulnak meg: a többletfogyasztásban, vagy a megtakarítások növelésében. A gazdasági növekedés kimozdította a jövedelmeket megkezdődött a reáljövedelmek és az életszínvonal növekedése. Ez a növekedés elvileg a háztartások döntő többségét eléri, hiszen kisebb-nagyobb mértékben a szakképzett munkásoktól a felső vezetőkhöz minden réteg személyi jövedelme nőtt. A jövedelmek növekedése, amint azt a fogyasztói csoportok esetében láthattuk a fogyasztás növekedését vonják maguk után. Ennek magyarázata az emberek azon aspirációja, hogy fizikai és anyagi jólétüket növeljék. A Kolozsvár szintű kutatás adataiból kitűnik,

hogya a lakosok vágyai az anyagi szükségleteiket illetően nincsenek megfelelően kielégítve, továbbá a háztartások jelentős részét jelenleg rendkívül magas jövedelmi feszültség jellemzi, ami azt jelenti, hogy a fogyasztási szükségleteiket nem tudják kielégíteni, ez pedig abban nyilvánul meg, hogy a fogyasztási hajlandóság nagyobb, a megtakarítói hajlandóság pedig kisebb. Ugyanakkor láthattuk, hogy a növekedés kedvező hatásaiból a képzetlenebb, alacsonyabban iskolázott munkások kimaradnak. A gazdasági növekedés tehát még nem mutatja hatását a munkaerőpiac kedvezőtlen jelenségeinek kezelésében, hi-

szén még alig gyűrűzött le a középréteg alsó csoportjaihoz.

A kvantitatív adatok elemzését követően célszerűnek látjuk kvalitatív elemzéssel feltárni a munkáscsaládok fogyasztási szokásait feltárva, hogy a gazdasági növekedés beindulása utáni jövedelmi szint, illetve életszínvonal növekedésének előnyei mennyire érzetik hatásukat a vizsgált munkáscsaládok körében, továbbá, hogy a magas aspirációs szint, és az alacsony jövedelem okozta feszültséget a kolozsvári munkáscsaládok hogyan próbálják elensúlyozni: az aspirációk csökkentésével, vagy a jövedelmek növelésével, így fogyasztásorientáltan próbálva élni.

#### JEGYZETEK

1 Itt érdemesnek tarjuk megjegyezni, hogy a jelen tanulmány társadalomtudományi és nem piackutatási céllal íródott, bár az ismertetett csoportosítás

## Felnőttoktatás, kutatás

támpontokat szolgáltathat piaci elemzésekhez is.

Bővebben lásd: D.S.Johnson-J.M. Roger-L.Tan: A century of family budgets in the United States, Monthly Labor Review, May 2001

Ezekben a vizsgálatokban a költségvetés magába foglalja az életvitellel kapcsolatos viselkedéseket, mint a kiadások, időfelhasználás stb.

2 Az Engel-törvény a háztartás fogyasztási struktúrája és a jövedelmével mérhető életszínvonal közötti összefüggést mutatja, eszerint minél alacsonyabb egy háztartás jövedelme, annál nagyobb a kiadásokon belül az élelmiszerekre fordított hányad (Ékes, 2002)

3 A fogyasztás kategóriának három összetevőjét vizsgálják: lakás, anyagi fogyasztás valamint kulturális fogyasztás (Fábián et al, 2000)

4 A hivalkodó fogyasztás kirívó példája volt a szocialista rendszerben, hogy olyan családok vásároltak autót (Trabantot), akiknek komfort nélküli lakásuk volt a külvárosban, mivel az autó megvásárlásával azt hitték magasabb társadalmi réteghez csatlakoznak (Ékes, 2002)

5 Pierre Bourdieu (1979) egész munkásságán végighúzódik az egyéni viselkedés és a makrostruktúrák közötti kölcsönös kapcsolat vizsgálata. Szerinte a cselekvő ember hozza létre a struktúrát, az egyénnek a struktúrában elfoglalt helye azonban erősen befolyásolja az egyént. Az összekötő kapocs a habitus fogalma, mely életmódot, attitűdöt, ízlést és gondolkodási sémákat jelent. Például ugyanazok a javak valakinek előkelőnek tűnhetnek, egy másik embernek hivalkodónak, a harmadik számára közönségesnek (Fleck, 2004).

6 Számos megközelítés született arra vonatkozóan, hogy a jövedelmek növekedése miért vonja maga után a fogyasztás növekedését is. Ennek egyik magyarázata a reklámok egyre nagyobb térhódítása, az emberek azon aspirációja, hogy fizikai és anyagi jólétét növelje (Benson, 1996).

7 Csedő és munkatársai (2003) által végzett Kolozsvár szintű kutatásban kimutatták, hogy az elsőgenerációs háztartások 5,55 tartós fogyasztási cikkekkel elláttak.

8 Az eredeti kérdés így hangzott: „Véleménye szerint az Önök háztartásának a mai körülmények között mekkora ösz-

szegre lenne szüksége, hogy megfelelően megéljen?”

9 Az eredeti kérdés így hangzott: Minden társadalomban vannak szegények és gazdagok. A következő skálán Ön hová helyezné magát?

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10  
Szegény gazdag

10 Az óvatossági megtakarítási motívum arra vonatkozik, hogy a megtakarítás célja a rövid távú negatív jövedelmi sokkok kivédése (Tóth–Árva, 2001:10).

#### IRODALOM

Andorka Rudolf (2001): Új elméleti orientációk a szociológiában. In: *Szociológia*, Osiris Kiadó, Budapest, p: 84-94.

Castel, Robert (1998): *A szociális kérdés alakváltozásai. A bérmunka krónikája*. Kávé Kiadó, Budapest.

Csedő Krisztina–Ercsei Kálmán–Geambasu Réka–Pásztor Gyöngyi (2003): A kolozsvári elsőgenerációs városlakók. In: *Erdélyi Társadalom*, 1. évfolyam, 2. szám, p: 67-85.

Ékes Ildikó (2002): *Életmód, életszínvonal*. Rejtjel Kiadó, Budapest.

Fábián Zoltán–Kolosi Tamás–Róbert Péter (2000): Fogyasztási csoportok. In: *TÁRKI Társadalompolitikai Tanulmányok* 20, Bp. 2000.

Fleck Zoltán (2004): *Szociológia jogászoknak*. Napvilág Kiadó, Budapest.

Goodwin, Neva–Nelson, Julie–Ackerman, Frank–Weisskopf Thomas (2005): *Consumption and the Consumer Society*. Global Development And Environment Institute, Medford.

Hetesi Eszébet (2004): A fogyasztás szociológiája. In: Czagány L– Garai L. (szerk.): *A szociális identitás, az információ és a piac*. SZTE Gazdaságtudományi Kar Közleményei 2004. JATEPress, Szeged, p: 267-281.

Horváth Sándor (2002): Urbanizáció és társadalmi integráció a hatvanas években. In: Rainer M. János–Stadeisky Éva (szerk.): *Magyarország a jelenkorban*. Évkönyv X.

Johnson, David–Rogers John–Tan, Lucilla (2001): „A century of family budgets in the United States”. In: *Monthly Labor Review*, May 2001, p: 28-45.

Lelkes Orsolya (2003): A pénz boldogít? A jövedelem és hasznosság kapcsolatának empirikus elemzése. In: *Közgazdasági Szemle*, L.évf., 2003. május, p: 383-405.

Miles, Steven (1998): *Consumerism – as a way of life*. SAGE Publication, London.

Pokol Béla (1999): *Szociológiai elmélet*. Rejtjel Kiadó, Budapest. p: 322-328.

S. Nagy Katalin (1997): „Fogyasztás és lakáskultúra Magyarországon a hetvenes években”. In: *Replika*, 26. sz., p: 47-53.

Spéder Zsolt (2002): *A szegénység változó arcai. Tények és értelmezések*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság, Századvég Kiadó, Budapest.

Tóth István-Árvai Zsófia (2001): *Likviditási korlát és fogyasztói türelmetlenség. A magyar háztartások fogyasztási és megtakarítási döntéseinek empirikus*

## Felnőttoktatás, kutatás

vizsgálata. In: *MNB Füzetek*, 2001/2. Magyar Nemzeti Bank, Budapest.

Vörös Miklós (1996): *Fogyasztás és kultúra*. In: *Replika* 1996, 21-22, p: 77-81.

Vörös Miklós (1997) *A fogyasztáskutatás politikuma az államszocializmus korszakában*. In *Replika* 1997. 26.

Zablocki, Benjamin-Kanter, Rosabeth Moss (1976): *The Differentiation of Life-Styles*. In: *Annual Review of Sociology*. Vol. 2., p: 269-298.

Zimmerman, Carle (1928): *The Family Budget as a Tool for Sociological Analysis*. In: *The American Journal of Sociology*, Vol.33, No.6, p: 901-911.

Zimmerman, Carle (1935): *Laws of Consumption and Living*. In: *The American Journal of Sociology*, Vol.41, No.1, p:13-30.

(2005) *Coordonate ale nivelului de trai în România. Veniturile și consumul populației în anul 2004*. INS.

(2006) *Diagnoza calității vieții*, ICCV.





Kevés fesztivál van Európában, amely olyan paraméterekkel bírna, mint a Sziget Fesztivál (későbbiekben csak Sziget). A Sziget, ahogy már nevében is benne van egy sziget, de nemcsak fizikai valójában, hanem minden év augusztus elején ténylegesen el is különül kicsit a várostól. Arra az egy hétre nem játszótér, nem kirándulóhely vagy kutyafuttató, hanem egy kulturális fesztivál színhelye lesz. És mégis, ez így valójában még nem is fedti teljesen a valóságot, hisz ha nem

bejárata, de ez a pont természetesen megközelíthető más tömegközlekedési eszközökkel vagy személygépkocsival is. De maradjunk még egy kicsit a szigeten kívül! Bár a sziget közvetlen közelében van pár utca családi házzal és az út túloldalán egy egész lakótelep tízeletes házzal, valamint déli részén – a volt hajógyár épületeit és más létesítményeit hasznosítva cégek és yachtkikötő is működnek, mégis alkalmas a fesztivál helyszínéül, szeparáltsága és más területi adottságai

Deák Petra

## Sziget: város a városban

79  
K É K

is tömegesen, de mehetnek be kutyák a szigetre továbbra is, és gyerekek, idős emberek is látogathatják, hisz program van számukra is bőven. Szóval el is különül, meg nem is. Elszigetelődik, de a város vérkeringésében mégis óriási szerepet játszik Évente egyszer Közép-Európa legnagyobb zenei fesztiválja, egy város a fővárosban.

A Sziget helyszíne a kezdetektől a főváros (Budapest) III. kerületéhez tartozó Óbudai sziget, a város északi részén. Az aquincumi folyópart közelében elterülő 2,5 km hosszú, 108 hektár területű földdarabot a déli végében kialkult hajógyárról Hajógyári szigetnek is nevezik. A többi dunai szigethez hasonlóan a Duna hordalékából jött létre, ez itt meghaladja a 10 m-es vastagságot is, és olyan magasan áll ki a mederből, hogy csak a legnagyobb árvizeknél kerül víz alá (pl. 1965-ben). Megközelíthetősége jó. Pár megálló a belvárostól a HÉV-vel, onnan pedig csak rövid séta a sziget

miatt. Kényelmes, nagy tér a sziget, alkalmas hely arra, hogy egy-egy fesztivál alkalmával több százezer embert befogadhasson.

Formájában tagolt a terület, jól elkülöníthetők az egyes műfajok színpadai, sátrai. Nem szándékozom teljes tervrajz leírást adni a fesztivál helyszíneinek elrendezéséről, hisz ki ne ismerné a nagyszínpad, a világzenei színpad helyét, vagy hogy hol található a színház- és táncsátort, az ambient sátrat avagy kedvenc kocsmáját. Az elrendezés egy-két kivétellel nem is nagyon változott az évek folyamán, hisz nagyságából adódóan az a legkézenfekvőbb, ha a fesztivál első napjai nem térképmemorizálással telnek, hanem a már jól ismert utakon és ösvényeken mindenki mehet a kiszemelt koncertre, egyéb programokra. Nyilvánvaló, hogy a legforgalmasabb főutakra és mellékutakra kerülnek a fontosabb, mindennapi élethez szükséges étkezdék, falatozók, kocszmák

és a „város” közszolgáltatásait nyújtó fürdők, közvécék, információs pontok, kórház- és házasságkötő sátrak stb. A zártabb, szeparáltabb tisztásokra kerülnek azok a színpadok, amelyek produkcióihoz nyugodtabb légkör szükségeltetik. A zenei színpadok és sátrak elrendezése természetesen igazodik a közönség befogadásához, a stílusok és műfajok elrendezhetőségéhez is, és ezek a már évek alatt jól bevált módszer szerint minden évben szinte ugyanarra a helyre kerülnek és épülnek fel. Mindennek megvan a maga helye.

A sziget beépítettségét tekintve azt mondhatjuk, hogy a fesztivál ideje

alatt a szigetlakók semmiben nem szenvednek hiányt. Nemcsak a szórakoztatásuk, de az ellátásuk is jól-szervezett. Mivel a szigetlátogatók egy jelentős hányada hetijegyet vásárol, sokan (főleg a vidékiek és a külföldiek) a fesztivál ideje alatt beköltöznek a szigetre. A szállás sátorozást jelent, de lehetőség van korlátozott számban faházak bérlésére is vagy lakókocsiban történő elszállásolásra, ezekről persze a lakóknak maguknak kell gondoskodniuk. Akik nem tervezték kint tölteni az éjszakát, de a programjuk „megcsúszott”, vehetnek ki 1–2 személyes sátrat a „hotelben”. Az élelemellátás is jónak mondható, bár az árak az évek előrehaladtával igen borsosak lettek, mondhatni lehet, a kereskedők igyekeznek maximálisan (vissza)élni a szeparáltságból adódó versenyelőnyükkel. Ezért a szigetlakók gyakran „kint”, a környező kisboltokban vásárolnak élelmiszert. Nem mintha a szigeten nem lenne meg minden: van a

## Budapest

tejivótól kezdve a zöldséges standokon át a gyorsbüfékig minden, sőt a Krisnásoknál még ingyen ebéd is. A harmadik alapfeltétel a szállás és étkezés mellett, a tisztálkodás lehetősége. A vizesblokkok és mobil wc-k a forgalmasabb helyekre, leggyakrabban az utak mellé kerülnek, hogy mindenki számára könnyen és gyorsan megközelíthetők legyenek. Ezenkívül azért a zsúfoltabb sátorozóhelyek közelébe is jócskán kerül belőlük. Ha valakinek a fesztivál hangulatához elengedhetetlen a strandolás élménye, azt is megteheti, hisz a régi Honvéd üdülő helyén még egy feszített víztükrös medence is található, ami bár korlátozott mennyiségű ember befogadására képes egyszerre, de aki kíváncsi, az merülhet a hús habokban is.

Van mindezekon kívül sok olyan szolgáltatás is, ami nem szervesen kapcsolódik egy fesztivál jellegéhez, de a Sziget szervezői próbálják a maximális kényelmet és lehetőséget megadni látogatóiknak. Ilyen többek között a posta, a folyamatosan működő csomagmegőrző, a 10–18-ig működő gyermekmegőrző, az internetkávézó, a faliújság, a házasságkötő sátor, a számtalan sportolási- és játéklehetőség stb.

Hogy kik is látogatják a Szigetet, milyen a közönsége, nehéz leírni, kategóriákba osztani. Erről egy külön tanulmányt lehetne írni. Az egészen kicsi gyerekektől kezdve, akiket még szüleik hoznak ki egy-egy programra (karjukra írt telefonszámmal), a középkorosztályon át egészen az idősebb emberekig minden korosztály képviseli magát. Mégis a mag, a fiatalok. Kb. a 16–18 évesektől kezdve a 40-esekig vannak a legtöbben, közülük is leginkább a 20-asok, 30-asok. Őket további csoportokra oszthatnánk: vannak a hetijegyesek, akik túlnyomórészt a fiatalabb korosztályból, tehát a 20-asok közül kerülnek ki (de persze vannak kivételek) és jelentős

részük külföldi látogató. A 30-as korosztály képviselői inkább napijegyesek, hisz többnyire dolgoznak és csak pár nap szabadságot vesznek ki ilyenkor, egy-egy program kedvéért. Ahhoz, hogy a szigetlakókról részletesen és pontosan írassunk, elkerülhetetlen lenne egy részletes felmérés elkészítése, amiből kiderülne, hogy kik vállalják a nem mindig legkényelmesebb körülmények között zajló egyhetes sátorozást a fesztivál kedvéért, kik adják a több, vagy egy-egy napra kilátogatók derékhadát. Felmérések persze készültek azért, hiszen a fesztiválnak komoly kereskedelmi- és reklámértéke is van, ezek a felmérések viszont – érthetően – azok tudását gyarapíthatják csak, akik azokat finanszírozták. Annyi mindenesetre publikussá vált belőlük, hogy a szigetesek java bizony mélyen a bukszájába nyúl, nem sajnálja a pénzt azokra a napokra, amelyeket kint tölt. Igaz, a fesztivált exterrémen alacsony „kötségvetéssel” is meg lehet üszni, de ez az igyekezet egyáltalán nem jellemző. Úgy tűnik azonban, hogy a látogatóknak telik is rá, hiszen erősen felülreprezentáltak közöttük például a mobiltulajdonosok, sokuk kifejezetten jól keres, a sziget kezdeti „diáksziget” jellege tehát már a múlté.

A Sziget fesztivál karakteréhez sok minden hozzátartozik, elsősorban a hangulat, a szabadság, a felhőtlen szórakozás és a tolerancia. A látogatók nagy része ilyenkor sokkal felszabadultabb, mint általában. Elmondhatjuk, hogy ilyenkor a szigetet látogatók tényleg sokkal toleránsabbak. Mindenki „megőrülhet” egy kicsit, és ha ettől jobban érzi magát, mások is örülnek neki. A szabadságot leginkább azok érezhetik akik kiköltöznek a szigetre, hisz így egy hétig jöhetnek-mehetnek, kedvükre válogathatnak a szinte 24 órán át tartó programok közül. A Sziget sajátos hangulatát elsősorban az eklektika, a sokszínűség, a felszabadultság adja, nincsenek határok, korlátok, csak szórakozás. És ezt látni az arcokon. Ezeken kívül is vannak



dolgok, amelyek már visszatérő jelleggel a szigetlakók szokásaivá váltak. Ilyen pl. a spontán módon alakuló szemeteskonténereken való együtt-dobolás. Ezt valaki vagy egy baráti társaság elkezdi és aztán bárki aki arra jár és kedvet érez, bekapcsolódhat. Ettől szabad az egész fesztivál, és ez a jelleg felszabadulttá tesz másokat is. Nyitott és barátságos a légkör, és ez a Sziget szférájába szagolva is érezhető.

Fontos, és máshol aligha tapasztalható sajátossága a Szigetnek a megfordított életritmus! Tekintve, hogy a programok délután, késő délután vagy este kezdődnek és az éjszakába nyúlnak, amit általában megfejelel még egy kis éjjeli mozi, privát buli, összejövetel, a legnagyobb pezsgés ilyenkor tapasztalható. A szigetlakók éjfél tájban „ebédelnek”, hajnalban térnek nyugovóra és késő délelőtt, déltájban ébrednek. A Sziget egész infrastruktúrája is természetesen ehhez a fordított életritmushoz alkalmazkodik. Délelőtt a tejszíves nagy a nyüzsgés és a sportpályákon, különböző vetélkedők színhelyein. Délután, késő délután beindulnak az irodalmi előadások, beszélgetések, vitafórumok, egyebek. Általában addigra kerül képbe a szigetlakó előző esti mámorából és vagy feltölti élelmiszertartálékait, vagy hazaüzen anyunak a neten keresztül, hogy jól van. Az élet igazán este indul be: ilyenkor kezdődnek a koncertek, színházi- és táncelőadások és a büfék, falatozók is este, ill. éjszaka számolhatnak a legnagyobb forgalommal. Ez a megváltozott bioritmus, tegyük hozzá, a legkevésbé sem zavar senkit sem.

Sajátos az alapvetően szabadelvű sziget viszonya a renchez, rendfenn-tartáshoz. A beléptetés biztonságossága, a „potyázók” kiszűrése, a drogok távoltartása létérdeke a Szigetnek, így természetesen nem nélkülözheti a

rendfenntartó erőket sem. A tapasztalatok szerint ezek megfelelően végzik a munkájukat, és ennek, valamint a már említett, megnövekedett toleranciaszintnek köszönhetően meglepően kevés a konfliktus a Szigeten, a komolyabb bűnesetek szinte elő sem fordulnak és a jelentéktlenebb lopások száma is elenyésző. Hasonló a helyzet a droggal is, bár a fű szaga gyakran terjeng a levegőben, a keményebb drogok vagy a higítós, csavarlazítós fazonok szinte elő sem fordulnak. A lerészegedés már gyakoribb eset, de a görbetalpú szigetlakókat mindenki elnézéssel kezeli, így állapotuk szintén nem okoz problémákat. Ott, ahol majd' négyszázezer fiatal hallgat egy héten át koncerteket és „engedi el magát”, mindez igen figyelemreméltó, és megérne akár egy külön kutatást is.

A Sziget története hosszú évekre nyúlik vissza. '93-ban volt az első Szigetfesztivál, akkor még Diáksziget néven. Két „attyja”, Gerendai Károly és Müller Péter Sziámi akkor még egy sokkal kisebb rendezvénnyel rukkoltak elő, de már akkor szenzációs számba ment ez az egész. Az évek folyamán azonban sokat hoztátettek az akkori „aprócska” fesztiválhoz. Folyamatosan növelték a fellépők és színpadok számát és így több nézőre, szórakozni vágyóra is számíthattak persze. Az utóbbi években tart ott a Sziget, hogy egyes napokon eléri a csúcs befogadhatóság szintjét és ilyenkor sajnos be kell zárni a kapukat, hogy a már bent szórakozók zavartalanul és biztonságban élvezhessék a pénzükön vett szórakozást. A rendezők „kinőtték magukat”, a tapasztalat és a siker pedig újabb és újabb rendezvények, fesztivá-

lok felé „hajtotta” őket, így mára már ők rendezik a soproni Volt Fesztivált, a Gyerek Fesztivált, a Sport Szigetet stb. és saját tv-jüket a Sziget TV-t is.

A Sziget igen komoly befektetést igényel, és – a nyilatkozatok szerint – még jó idő esetén is csupán szerény eredményre számíthat, néhány esős nap viszont komoly ráfizetést produkálhat. A 2003-as fesztivál 1,25 milliárd forintos költségvetése után 2004-ben az 1,4 milliárd forintot is meghaladta a Sziget büdzséje, és a gazdasági megszorító intézkedések után a 2003-as 166 millió forintos állami támogatás után az idei évre beígért 10 százalékos

81  
K É K

hozzájárulás 7 százalékra, azaz kevesebb mint 100 millió forintra apadt. A bevételek további 38 százalékát reklám- és szponzorációs díjakból, öt százalékát vendéglátásból, a maradék ötven százalékot pedig jegyeladásból várták a szervezők. Az egyhetes eseményre a hetijegyért június 15-éig 16 ezer forintot kellett fizetni, a fesztivál kezdetéig 20 ezret, azon túl 24 ezret. A napijegy négyezer forint volt. A számítás az idén bejött, a jó idő és a látogatói csúcs pozitív szaldót eredményezett. Ezzel együtt is, a Sziget költségvetése kísértetiesen hasonlít egy város feszített, és könnyen adósságba forduló költségvetéséhez.



Isten arcai, melyeket az emberek különbözőképpen látnak, ezért eltérő szakrális időben és térben élik át a legalapvetőbb metafizikai igényüket. Mikor Isten feljűk fordul: teremt, ki nyilatkoztat törvényt ad „népének”.<sup>1</sup> követőinek; ennyiben ismerhetik meg az emberek az Istenüket. A szentírásokkal – a szövegközpontú vallási közösségek esetében, ahol az írás válik a vallási tapasztalat színterévé – és/vagy a szent rítusok elvégzésével kerül kapcsolatba az ember Istennel, a ter-

Egy percre még időzve az újonnan megjelent vallásantropológiai tanulmánygyűjtemény: *A szakralitás arcai – Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások* címénél felmerülhet a kérdés, vajon csak játék a szavakkal az alcím, vagy pontosabban meghatározza a kötet mondanivalóját. A kötetben összekapcsolódik a vallás és a kisebbségi lét, aminek összefüggései meghatározzák az emberek identitástudatát. A kötet szöveggyűjtemény, mégis, a tematikusan szerkesztett antropológi-

Oláh Tibor

## *A szakralitás arcai* Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások

83  
K É K

mészetfeletti erővel. A szakrális kommunikáció alapján és önmagával relációban képes megalkotni istenképzését, de azt nem tudja, milyen is valójában, önmagában. A szakralitás arcai azokat a kultuszokat tartalmazzák, amelyek alapján a közösség elkülöníthető a profán világtól és a szent határai értelmezhetőek. Kultuszt úgy határozhatnánk meg, mint megrendezett időközönkénti találkozást az Istenséggel, aminek fontos része a sértetlen kihátrálás a találkozásból. Egy vallási közösségen belül lehetnek eltérések; de az összezőrdülések alkalmával az igazolás esetén egyetértésnek kell kialakulnia, hogy a vallási közösség továbbra is egységes maradjon. Ha ez nem teljesül, akkor beszélhetünk a közösség szakadásáról: két össze nem illeszhető istenképzetről. Az igazolási kritériumok alapvetően a vallás tanaiból következnek, ezek a különbségek gyakran markánsan eltérőek.

ai tanulmányoknak köszönhetően egységes mondanivalóról beszélhetünk. A tanulmányok olvasása során egyértelművé válik a megkülönböztetés miéértje, ám hogy kisebbségi vallásról vagy vallási kisebbségről beszélünk-e, az sokszor csak perspektíva kérdése. Jelentősége éppen abban áll, hogy ilyen, „a vallás és a kisebbségi lét összefüggéseit kulturális antropológiai nézőpontból tárgyaló tematikus tanulmánygyűjtemény még nem készült”.<sup>2</sup> A vallásantológia és a vallásszociológia határterületére sorolható tanulmányok tárják fel a vallások intim világát, próbálják betölteni a társadalomtudományok válaszhiánya következtében keletkezett űrt. A válaszhiány esetére kérdés az is: mennyiben közelít másként a vallások világához az antropológia, mint az egyéb kapcsolódó tudományágak, a vallástudomány, a filozófia, a patrisztika; és miként válaszol a felmerülő társadalmi igényekre? A kötet feltár,

megkísérli a személyiség szintű megértését egy-egy vallási rendszernek, párhuzamba állítja azonos felekezettel és így rámutat a finom eltérésekre, különbségekre, amelyek éppen abból keletkeznek, hogy ugyanaz a vallás egy másik közösség életében kisebbségi vallásnak tekintendő. A kötet mindezek ellenére nem kívánja megmondani a „tutit”: „nem volt szándék a »megkérdőjelezhetetlen« tudás elérése”<sup>3</sup> azonban célul tűzte ki korunk kérdéseinek megválaszolását azáltal, hogy besegít a magyarázatkeresésbe, értelmezi felmerülő kérdéseket a válaszadás egy lehetőségével. „Ele-

kisebbségi, mint a többségi tudatnak. Az ember identitásával szorosan összefügg a vallási tudat. A könyv elsődleges mondanivalója az emberek identitástudatáról szól, amit erősen meghatároz és befolyásol a vallási és a kisebbségi léthelyzet, ami sokszor egymással összefügg, és elválaszthatatlan. Az antropológia, és annak módszerét, sajátosságát, odafigyelését bemutatató olvasat egyfajta metaolvasata a könyvnek, ami a vallásantropológiai tanulmányok összessége által rajzolódik ki. Megismerjük az antropológia módszereit, nézőponti lehetőségeit, az antropológusra leselkedő veszélyeket is.

A tanulmányok sorrendjében az említettek támogatása látszik. A szerkesztők írásaival indulnak a tanulmányok: A. Gergely András sorai lényegében egy szerkesztői előszót alkotnak, amiben a könyv sajátosságát, létjogosultságát és az elkövetkező tanulmányokat ajánlja a leendő olvasók figyelmébe, rendszerezve, kiemelve az írások jelentőségét. Papp Richárd rövid tanulmánya egyik gyakorlati megvalósulása a könyvben vállalt feladatoknak, ahol központi kérdésként jelenik meg az egyének identitástudatát alakító vallási és az azzal szorosan összekapcsolódó kisebbségi lét. Példát találunk a szent és a profán elkülönülésére, a határképződés jelentőségére. Látjuk azt is, hogy a szakrális tér és idő jelentőségét gyakran a profán oldal is képes növelni. Ha a profán világ lélektani összetevői támadásként nyilvánulnak meg az egyén felé, akkor átlépve a szent és profán világ határát, sokkal jelentőségesebb a szakrális tér és idő hatása az egyénre. A tanulmány megismerteti minket a kereszténység és a zsidóság alapelveivel és a kérdés vizsgálatához szükséges vallástörténeti ismeretekkel. A többi írásmű egy sajátos kutatási terepen<sup>5</sup> vizsgálja meg a szakralitás jelentőségét, és egy mikroközösség bemutatása során nyújtja a társadalmi igények

megválaszolását. A kötet a kutatási teretek helyét és idejét tekintve egységnek tűnik abban, hogy mindegyik kapcsolódik a Kárpát-medence, vagy ha úgy tetszik: a történelmi Magyarország területein megjelenő vallásokhoz. Nehéz megmondani vagy inkább nem érdemes, hány vallást ölel fel a szöveggyűjtemény, mert sokszor épp arra döbentenek rá a tanulmányok, hogy egy vallás a szakralitás hányféle arcát képes mutatni.

Az öt világvallás<sup>6</sup> mindegyikéről találunk tanulmányt, melyek egymást erősítik, összefüggésekre engednek következtetni. Az egyes tanulmányokban elhangzottak adalékkul szolgálnak a többihez, amikor ugyanazt a fogalmat eltérő nézőpontból világítják meg: megszentelt hely, mások utánzása vagy a „kacsintás” geertzi fogalma. A szerves egységet mutatja az is, amikor az egyik tanulmányban kérdésként merült fel: a közös felekezetiesség vagy inkább a nyelvi hasonlóság fejt ki erősebb etnikai hatást;<sup>7</sup> és ugyanez a kérdés és egy hasonló válasz megfogalmazása vált szükségessé egy másik kutatásban;<sup>8</sup> a nemzeti identitás kialakulásában (vagy éppen megőrzésében) fontosabb szerepet tölt be a felekezetiesség; a kisebbségi etnikumok vallásukhoz erősen ragaszkodnak az anyanyelv elvesztése mellett is. A hasonló kérdések és válaszok mellett az ellentétes tanulságok, következtetések a különböző vallások esetén, szintén a tanulmányok egységességét rajzolják ki. Az iszlám vagy a zsidó vallás esetében a vallási szabályrendszer megtartása „ami már fél hitnek számít”, szemben áll a keresztény kisegyházakkal és egyéb vallásfelekezettel, ahol a felnőtt kereszténységgel azt tartják fontosnak, ami a hívő szívében van bizonyos szertartások végigcsinálása helyett. A katolikus egyház az üdvösség kritériumának a keresztiséget tekinti, ami szintén bizonyos formalitás végigcsinálásának tűnik. Kereszténység esetében rögzítve vannak bizonyos dogmák és számukra ezek a meghatározóak. Keresztény pénz híján dolgozhat vasárnap,

gendő talán itt, a vallásos mozgalmak, a földrészekeken át ható térítések, a kultúrák között vándorló normák, az erkölcsi szabályrendszerek, a gnózis, a világvallások mellé fölemelkedő új hittek, a hódító iszlám, vagy az itt és most is egyre látványosabban teret nyerő buddhizmus-változatok tünevényeire utalni, melyekre nemcsak »válaszok« nincsenek, de inkább csak riadt vagy merev elutasítások veszik körül őket ahelyett, hogy más kontextusban értelmeznék, belátó gesztussal elfogadnák az önértelmezések és interpretációk lehetőségét”.<sup>4</sup>

A kötet nemcsak a vallásokról szól, hanem éppúgy az antropológiáról is. Tehát beszélhetünk egy elsődleges olvasatról, ami vallástudományi bevezetőként is funkcionálhat, mert megismerteti az olvasóval a kötetben szereplő vallások alaptételeit és összehasonlítja más vallások rendszerével. A vallási jelenségek a közösségi kultúrában jelennek meg, amelyek éppúgy részei a

de nem teheti meg, hogy nem hiszi a kereszténység egyik dogmáját, például Jézus feltámadását. Judaizmus esetén nincsenek dogmák, lehet olyan hívő, aki a tanítás valamely részét nem, vagy nem úgy hiszi, a lényeg a szent rítusok megtartása; mint a zsidósággal foglalkozó tanulmányok esetében kiderült: a zsidóság alapvetően „tevéleges” vallás. A sábosszel kapcsolatban olvashatjuk: „ezen a napon minden vallásos zsidónak pihennie kell, mégpedig olyan módon, ahogy azt Isten elvárja, hiszem ezen a napon ő is megpihent”.<sup>9</sup>

A könyv felkínálja azt a lehetőséget is, hogy a tanulmányokat ne egymás utáni sorrendbe olvassuk, hanem érdeklődésünk, kíváncsiságunk vezessen. Persze, ha sorrendben haladunk, akkor sem lesz olyan érzésünk, hogy a tanulmányok egymást ismételtetik, ugyanis eltérőek a vallási-kultúratörténeti ismertetések, és az is, hogy melyik tanulmány mennyiben nyújtja a már említett metaolvasatot az antropológia módszeréről, a tudomány létjogosultságáról és így a tanulmány hitelességéről.

A szerkesztők írása után az első tanulmány mintha az antropológiába is bevezetést nyújtana. A kötetet záró írás pedig lényegretörően ragadja meg és foglalja össze a tudomány jelentőségét és hitelességét minden egyes antropológiai tanulmányozás esetében. Eltérőek a tanulmányok nézőpontjai a kérdések elemzése során, de még a nagyon közeli nézőpontból bemutatandó terep esetén is, gondosan ügyelnek a tanulmányírók a vallástörténeti háttér ismertetésére, és az antropológiára jellemző módon nem triviálisnak tetsző „tényekre” alapozzák mondanivalójukat. Éppen ezért a könyv vallástörténeti összehasonlítás igényével képes megszólítani minden olvasóját, függetlenül attól, ki mennyire jártas a különböző kapcsolódó tudományágakban (patrisztika, vallástörténet, vallásszociológia).

Angyalosy Eszter tanulmánya rávilágít arra, hogy Magyarország esetében

vallási pluralizmusról beszélhetünk inkább, mint egy uralkodó vallás dominanciájáról. Hiába Szt. István államalapító tevékenysége, a reformáció éppúgy jellemző sajátja az országnak, és nem beszélhetünk a katolikus vallásról olyan értelemben, mint Olaszország esetén; vagy úgy, mint Görögországban a görög katolikus vallás meghatározó szerepéről. Viszont, ha a vallási pluralizmus jellemző Magyarországra és nem egyértelmű az állampolgárok vallása, akkor felmerül a kérdés: mennyiben és miért tekinthetjük vallási kisebbségnek a zsidóságot vagy épp az iszlámot. A zsidóság esetében az sem teljesen egyértelmű, hogy inkább vallási kisebbségről, vagy inkább kisebbségi vallásról beszélhetünk-e. Zörgő Szilvia kötetzáró írása elgondolkoztat azoknak az íróknak a hitelességéről, amelyek esetében az antropológus is „a terephez tartozik”, úgymond a közösség részese. Ha a terephez tartozik, akkor sokszor releváns tényekre nem irányítja oda a kutató az olvasó figyelmét, mert az számára evidenciával bír; és sokszor a mélyen érintettség az információk elfogult szelektálását vagy torzítását eredményezheti a kutatómunkában. Ezzel szemben viszont megemlíthető, hogy a kutató pusztá jelenlététől megváltozhat a kutató közösség, a terep. Az antropológiai kutatásokhoz a kutató személye is hozzátartozik. Az idő, mármint amikor a kutatás készült, éppúgy részese a tanulmánynak, mint maga a kutató, mert a terep is változásban van. „Nem lehet a terepen szerzett élményeket és meglátásokat pontosan reprodukálni, és nem lehet, mint laboratóriumi kísérlethez szükséges előfeltételeket újratermelni valaki más számára”.<sup>10</sup> Mindezek fényében a könyv – tekintve, hogy szövegválogatásról van szó – hiányságaként említhető, hogy a tanulmányok pontos keletkezése nem ismert. Az előszó hiába helyezi el a tanulmá-

nyokat térben és időben is egyaránt, az egyes szöveghelyek, tanulmányok sorai megkívánnák a kutatások pontos idejének ismeretét (példaként: „a pesti meditációs központ két éve jött létre”.<sup>11</sup> A tanulmányok különböző, önmagukban is érdekes terepekre vezetik az olvasót (India, Izrael, Marosvásárhely, Sziget-fesztivál), némelyik írás visszatér ugyanarra a helyszínrre, ahol már járhattunk egyszer a szöveggyűjtemény segítségével. Ebben az esetben is jogosan tarthatunk számat, annak ismeretére, időben melyik tanulmány segítségével jártunk ott előbb. A változások azonban sokszor

nem a terep megváltozásából adódnak, hanem annak a szemléletmódnak az eltéréséből, amellyel a kutatók láttatják velünk azt. „Tudniillik két ember egyidejűleg nem láthatja ugyanazt egy terepen: mindenki máshogyan észleli a világot maga körül, és ezáltal a terepet is, hisz a különböző emberek kulturális háttéré és személyes szemlélete más. Más előítéleteket küzdünk le, más szögből látjuk az eseményeket, máshogyan értjük, amit mondanak nekünk”.<sup>12</sup>

A szakralitás arcát meghatározza, hogy a vallás egyeduralkodó, vagy csak domináns, esetleg kisebbségi szerepet tölt be egy bizonyos közösség egészében. A profán világnak menedékhelye lehet a szakrális tér és idő, éppúgy, ahogy a profán világ növelni képes a szent jelentőségét. Egy közösség egészén belül létező kisebbség profán világa (nemzeti identitástudat és az anyanyelv) számára a kisebbségben lévő szakralitás képes menedéket

nyújtani: „a templom volt az egyetlen hely, ahol az anyanyelvén beszélhetett”.<sup>13</sup> A kisebbségi csoport az egységét megőrzi más vallási érzületű csoporttal szemben, ugyanakkor a közös vallási felekezet híd is a többségi társadalomhoz. Erdély esetében a nemzeti érzület ellen irányuló támadások közepette megkapaszkodást biztosít a szakrális tér és idő. Vallási pluralizmus ellenére is összekapcsolódhat a felekezeti érzület a nemzeti képpel, különösképpen igaz ez Erdélyre vonatkoztatva. Magyarországra települt svábok vagy a Vajdaságban élő bolgárok esetében a közös feleke-

Vajon a szent és a profán világ „játéka” tényleg ennyire meghatározza napjainkat? E két terület egymásra hatása, kapcsolódásuk határa – amely elválasztja, és egyben összeköti az átjárhatóságot is biztosítva –, milyen mértékben hat az emberre? Mind egyik kutatás kiemelte a közösségi élmény jelentőségét. Az ember közösségi élményének sokszor a vallás, az egy hitközösség biztosított megfelelő helyszínt és időt. Mondhatjuk: régen inkább, mint ma, de mégis a közösségi élmények megléte gyakran szakrális térben és időben létezett. Számos példával ismertet meg a szöveggyűjtemény: a zsidó párválasztási gyakorlat, az iszlám ismerkedés lehetőségei vagy a hétfőnként tartott püspökladányi református gyülekezet közösségi élete is alátámasztja a szakrális közösségi élmények szükségességét. A református egyházközösség példáján jól látszik a szent és profán világ egymásra hatása is, és annak jelentősége a közösségi élményre: „annak idején hétfő este volt, mert hétfőnként nem volt közvetítés a tévében és így találhatunk magunknak elfoglaltságot”.<sup>15</sup> Az ember mindig rászorult a közösségre. A tanulmányokból látható, hogy régebben az embereknek ezt a szükségletét miként szolgálta a szakrális tér és az idő.<sup>16</sup> Ha valaki nem vett részt a szent liturgián – mivel ennek jelentéstartalma és mondanivalója lehetett, úgymond jelölt kommunikációs aktusnak tekinthető –, a közösség tagjai rögtön érdeklődtek, hogy mi történt vele. A közösségi élet szükségleteit ma gyakran a profán világ elégíti ki, mivel a „modernizációs hatások, vívmányok (számítógép, kábeltévé stb.) értékkonstituálódásai ellentmondanak a hagyományos, a vallási élet által társadalom-szabályzó szegmensekkel is átszótt életmodellnek”.<sup>17</sup>

A közösségi élmény a vallások eszenciális része, tehát éppen azért nevezünk valamit vallásnak és nem va-

rázslásnak, mert a hívők számára meghatározó a közösség; ellentétben a mágiával. A mágia egyéni rítus, amit titokban végeznek általában.<sup>18</sup> Az egyén identitástudatát éppen a közösségi élmény határozza meg. A „mi tudat” szemben másokkal, minden vallás esetében megfigyelhető. Gyakran ez a mi tudat megegyezik más identitást alkotó elemmel (nemzeti tudattal). A kulturális különbségek a mi tudat által válhatnak megragadhatóvá, kifejezhetővé, látható különbséggé. A csoportkohézió a társadalmi kapcsolatokra, a „kulturális hálóra” tett hatását tekintve lehet egységet képező, de lehet széthúzó is.<sup>19</sup>

Az antropológiai tanulmányokról készült olvasatoknak is le kell mondanunk arról az igényről, hogy megtalálják a szöveg egyetlen és lehetséges olvasatát. A tanulmányok önmagukban sohasem zártak, és nem csak arról szólnak, amit bemutatnak az olvasónak. Különböző korszakokban újabb és újabb olvasatok születhetnek, és nem beszélhetünk soha egy végleges olvasatról. A terepen, ahová a tanulmány írója elvezeti az olvasót, mindig lehetőség van egy újabb, addig még nem látott részlet megfigyelésére. Ilyen lehet a fesztiválok jelentőségének megváltozása, ami valójában mára már piaccá lett,<sup>20</sup> vagy amikor Izraelben „járva” észrevehetjük azt a valós képet, szemben mindenféle tudomány álláspontjával, hogy bizony ott is előfordul szombaton nyitva tartó üzlet, mert a büntetés ellenére is megéri a tulajdonosának.<sup>21</sup>

A tanulmánykötetben szereplő írásokra való hivatkozások inkább részletek felvillantása és az érdeklődés fölkeltése okán kerültek itt egybe, semmint rangos elismerés vagy minősítés okán és a jelzettek közt nem szereplő írásművekkel szemben. Természetesen nem egyes írásokról van itt szó, pontosabban picit arról s mindről van szó... Az egyes tanulmányok a kötet egységéhez járulnak hozzá, így mindegyik szerző írása, érdeklődése, munkássága s jelentősége révén

zetiségek vezettek el a magyar identitástudat kialakulásához. A profán és a szent világ összekapcsolódásának és egymásra hatásának még érdekesebb példája a karácsony szent meghittségének a „köz világa” felé fordulása. Számos szociológus és pszichológus figyelmeztet ezekre a negatív jelenségekre. Magyarországon a szocializmus idején minden, ami elkülönült a profán materialista világtól, a megtúrt társadalmi kategóriába tartozott, azaz a szakralitás fényeit az államérdeknek megfelelően igyekeztek magyarázni, minél inkább háttérbe helyezve az ünnep szentségét. A rendszerváltástól beszélhetünk a vallások és így a szent ünnepek szabadságáról is, mégis úgy tűnik a karácsony valamilyen szinten áttolódott a profán világ felé. Ez lehet az oka annak, hogy számos zsidó család életében is megjelenik a karácsony, mint a keresztény vallástól eltávolodott, szeretet ünnepe (pl. Molnár Eszter tanulmányában).<sup>14</sup>

sajátos terepet képes megragadni: a magyarság mindennapjainak terében és idejében megjelenő vallások, kisebbségek tradícióját és kultúrájának otthonát...

#### JEGYZETEK

- 1 Sokszor kérdéses ki az, aki a vallási felekezethez tartozik. Kit is tekinthetünk Isten népének? Érdekes és provokatív Rousseau-nak a zsidóságról, mint Isten népéről alkotott nézete. „...Jézus csak akkor terjesztette ki elméjében a szándékát, amikor látta, hogy nem tudja megvalósítani: mivel ő maga nem tudott forradalmat csinálni tulajdon népe körében, a tanítványai révén akart forradalmat csinálni a világegyetemben”. Azaz, az emberiség megváltása azért vált lehetségessé, mert a zsidó emancipáció nem sikerült, sikerülhetett. Vö.: J.-J. Rousseau: Levél Franquiéres-hez. In: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat kiadó, 1975. (idézetet ld. 398. old.) A keresztény és a zsidó teológia eltér abban: kit tekinthetünk Isten kiválasztott népének. Máté Evangélioma alapján azt mindenképpen mondhatjuk, hogy Jézusnak is rá kellett ébrednie, ki is valójában a nép, akikért küldötetett. Minderre egy kananeusi asszony döbbsenti rá: „Nem küldtettem, csak Izráel házának elveszett juhaihoz. (...) Nem jó a fiak kenyerét elvenni, és az ebeknek vetni”. Jézus elutasítását a kananeusi asszony hite mégis megtörte, és végül meggyógyítja leányát. (Vö.: Máté 15:21-28).
- 2 A. Gergely András: *Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai nézőpontból*, 8. old. In: *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*; szerk.: A. Gergely András–Papp Richárd. Budapest, 2007. Nyitott Könyvműhely. (Minden tanulmányi hivatkozás a fent említett kötetben található és a továbbiakban csak az egyes tanulmányok címét említjük.)
- 3 Uo.: 11. old.
- 4 Uo.: 10. old.
- 5 Terepnek nevezem a kulturális antropológia terminusának megfelelően a kutatás helyszínét, miliójét.
- 6 A tanulmánykötet vonatkozásában a hinduizmus, a buddhizmus, az iszlám, a zsidó és a keresztény vallási rendszerét tekintjük, mint az öt világvallást.

## Szemle

- Lehetséges a vallások másféle csoportosítása és osztályozása is.
- 7 Papp Richárd: *A szakralitás téje zsidó és keresztény példák tükrében*, 16. old.
  - 8 Bindorffer Györgyi: *Egyház, vallás, etnikai identitás. Katolicizmus és protestantizmus a magyarországi svábok körében*, 76. old.
  - 9 Papp Marianna: „*Mécse az örökkévalónak az ember lelke*” A visszatérés és a Sábész kapcsolatának jelentései egy budapesti ortodox zsidó közösségben, 319. old.
  - 10 Zörgő Szilvia: *Szakralis múlt és deszakralizált tradíció a Hit Gyülekezetében*, 433. old.
  - 11 Ladányi Norbert: *Shopping a Magyarországi Karma Kagyüpa Buddhista Közösségben, avagy a buddhizmus Magyarországon*, 249. old.
  - 12 Zörgő Szilvia: *Szakralis múlt és deszakralizált tradíció a Hit Gyülekezetében*, 433. old.
  - 13 Gallasy Katalin: *Virágszönyeg Budakeszín. Sváb hagyományok és katolikus szertartások összefonódása*, 132. old.
  - 14 ld.: Molnár Eszter: *Zsidó karácsony avagy zsidó családok karácsonyi szokásainak és identitásának vizsgálata*, (298-313. old.) tanulmánya éppen ezt a kérdést vizsgálja. A karácsony szerepe és jelentésének kérdésköre megjelenik más tanulmányokban is. A zsidó vallás értékrendszeréből könnyebben lehet a karácsonyra, mint a szeretet ünnepére tekinteni, szemben az iszlám értékrenddel, ahol nehezebb elvonatkoztatni az ünnep szakralis jelentéstartalmától.
  - 15 Kirzsa Fruzsina: *A püspökladányi református egyházközösség bemutatása, a konfirmáció ünnepének segítségével*, 235. old.
  - 16 Kultúrtörténeti adalékként jegyzem meg, kerülve az általánosításokra utaló következtetéseket: F. Nietzsche munkássága a századforduló környékén arra figyelmeztetett, hogy a profán világ térhódítása a szakralitással szemben az egyén életében milyen negatívumokkal járhat. A modernitásban, amely számos kommunikációs alternatívát kínál a szakralis kommunikáció helyét, a nihilizmus felé vezető utat látta. A tradicionális vallások helyett megjelenő kisegyházakat Isten árnyékának tekintette. Az Isten halott és mi öltük meg híres nietzschei gondolat a 20. század hír-

hedt mondatává vált, amely lényegében a fő értékek elvesztésére figyelmeztet. Ezeket az értékeket próbálta megmenekíteni és az ember belsejébe helyezni. A szöveggyűjtemény egyes tanulmányai is szembesülnek a tradicionálisnak tekinthető vallások mellett megjelenő kisegyházak létével, de egyáltalán nem tekintik a megjelenésüket negatívnak, éppen ezért és az egyik vallás a másik fölé helyezésének kerülése okán, tudatosan nem használják a szekta minősítést esetükben. A kisegyházak megjelenésének okaira különféle szakirodalmi vélemények (teológiai, dogmatikai, vallásszociológiai, vallásantropológiai) segítenek magyarázatot találni. Találkozhatunk adatközlők véleményével is, akik maguk fogalmazzák meg: az „elszektásodás” okait miben

## 87 K É K

látják. A vélemények nem minden esetben mondanak ellent a nietzschei meglátásnak.

- 17 Simon Zoltán: *Kisegyházak és más válásfelekezetek szerepe Nyárádkarácson községben, a rendszerváltást követően*, 371. old.
- 18 A mágia és a vallás közti különbség megítélése meglehetősen szubjektív (ld.: 2 Móz. 7). A bibliában megtalálhatók az ősi időkből származó mágia legismertebb maradványai. A szó-mágia tipikus esete Ézsau és Jákob története (ld.: 1 Móz. 27.) A szubjektív megítélésre találhatunk példát az Újszövetségben is: jézusi csodák kívülről nézve tekinthetőek varázslásnak. Jézus csodákat tett, de kívülről nézve varázslott.
- 19 vö.: Tesfay Sába: *Adventista gáborok*, 404-428. old.
- 20 ld.: Gyenes Fruzsina: *Ökumenikus misztió a nyári ifjúsági fesztiválon*, 136-150. old.
- 21 ld.: Papp Marianna: „*Mécse az örökkévalónak az ember lelke*”. A visszatérés és a Sábész kapcsolatának jelentései egy budapesti ortodox zsidó közösségben, 336. old.

# Szerzőink

---

**Binder Máttyás** (Szekszárd, 1981), kulturális antropológus, történelem tanár, az ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola PhD-hallgatója. Kutatási területe a kelet-európai cigányság, továbbá az etnikai és nemzeti identitások. Megbízott előadóként tanít az ELTE TÁTK kulturális antropológia szakán.

**Czirják Árpád** Temesváron született 1980-ban, Marosvásárhelyen érettségizett, az itteni színművészeti egyetem dramaturgia szakán diplomázott, jelenleg a kolozsvári tudományegyetemen a kultúrfilozófia és előadó-művészetek magiszteri hallgatója. Folyóiratokban, internetes portálokon, egyéb kiadványokban közölt változatos műfajú írásokat, dolgozatokat.

**Deák Petra**, az ELTE néderlandisztika és kulturális antropológia szakos egyetemi hallgatója, kutatási témakörei: a venezuelai magyarság városi kultúrája, a biciklis szubkultúra Amsterdamban és Budapesten.

**Deme János** (Budapest, 1975), szociológus, újságíró, médiakutató. A PTE Kultúratudományi Doktori Program-

jának hallgatója. 2007/2008-ban nevelő a mánfai Collegium Martineumban.

**Dobó Eszter** (Győr, 1975), a Széchenyi István Egyetem Multidiszciplináris Társadalomtudományi Doktori Iskola PhD-hallgatója, ugyanott a Kautz Gyula Gazdaságtudományi Kar, Nemzetközi Tanulmányok Tanszék munkatársa. Kutatási témaköre a kulturális alapú térségfejlesztés, a művészetek, kultúra és kreativitás kapcsolata, a kultúra-gazdaságtan és a kultúrpolitika. Írásai jelentek meg a győri doktoriskola Évkönyvében, a kaposvári Terület és Vidékfejlesztési Konferencia kiadványában, a Kárpát-medence régiói 5. kötetében, a Tér és Társadalomban, valamint a szegedi kultúrakutató konferencia kiadványában.

**Horváth Kata** (Budapest, 1978), kulturális antropológus. A PTE Kultúratudományi Doktori Programjának hallgatója és kutató a Káva Kulturális Műhelyben.

**Mihály Emőke** (Csíkszereda, 1982): szociológus, az ELTE Szociológia Doktori Iskola II. éves hallgatója. Érdeklődési területe a szegényszcizológia, a romániai városi szegények alkalmaz-

kodása a rendszerváltást követő gazdasági szerkezetváltozáshoz, illetve az Európai Unióhoz való csatlakozást követő új átmeneti időszakhoz.

**Oláh Tibor** (Budapest, 1981), filozófia szakos egyetemi hallgató (ELTE). Kutatási területe az életfilozófia, fenomenológia és az egyes egyén életbevettsége, valamint a kulturális antropológia (egyes) kérdésterületei. Írásai mindeddig az Internet nyújtotta lehetőség által jelentek meg (ezek olvashatók az Antroport on-line hasábjain is), lapunk először közli társadalomkutatási reflexióit.

**Prónai Csaba** (Budapest, 1966), kulturális antropológus, cigánykutató, az ELTE Társadalomtudományi Karának antropológiai szakcsoportját vezeti, korábban párhuzamosan az MTA Kisebbségkutató Intézetének tudományos főmunkatársa. Tanulmányai és könyvei az MTA, az ELTE kiadványai között és az Új Mandátum Könyvkiadó cigány-sorozatában jelentek meg.

**Takács Judit** (Budapest, 1968), szociológus, kutatási témaköre a másság elfogadásának és elutasításának kérdéseiről formálódik.