

Az érték etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erdélyi Gáborok között

A tanulmány a Gáborként ismert erdélyi roma etnikai alcsoportban nagyra becsült ezüst presztízstárgyakkal kapcsolatos ideológiák és gyakorlatok egy csoportját mutatja be, különös tekintettel az értéktulajdonítás folyamatára és kulturális logikájára. A Gábor-presztízstárgy-gazdaság néhány jellemző vonásának ismertetése után a tanulmány a presztízstárgyak értékaspektusaival, a Gáborok között ideálisnak tekintett létállapotukkal (az elidegeníthetetlen ágazati identitás-szimbólum-létmóddal), valamint társadalmi és gazdasági funkcióikkal foglalkozik. Végül amellett érvel, hogy a presztízstárgyak valójában olyan etnicizált javak, amelyeket a Gáborok nagyra becsült etnikai identitás-szimbólumokként tartanak számon, a velük való foglalatosságra pedig megkülönböztetett jelentőségű etnikai identitásgyakorlatként tekintenek.

Bevezetés

Tanulmányom alapjául egy tizennyolc hónapos antropológiai terepmunka¹ szolgál, amelyre 1998 és 2005 között került sor az Erdély- és Románia-szerte Gábor² néven ismert roma etnikai alcsoport egyes közösségeiben. A terepmunka leghosszabb részének helyszíne egy három települést, illetve az ott élő Gábor vezetéknévvel viselő roma közösségeket magában foglaló Maros megyei mikrorégió volt. Az évek során számos olyan Gábor családdal is megismerkedtem, és többé-kevésbé rendszeres kapcsolatot tartottam fenn, amelyek a mikrorégió körüli más településeken, a közeli megyeszékhelyen, Erdély távolabbi nagyvárosaiban vagy éppen Magyarországon élnek.

A fent említett mikrorégió „központja”, ahol a legtöbb időt töltöttem el, és ahonnan a legrészletesebb ismereteim származnak, a Gáborok egy megközelítőleg nyolcszáz főt számláló, romani anyanyelvű közössége. Arra a településre, ahol az említett közösség található, az ott lakó, valamint a máshol élő Gáborok azért, hogy annak az etnikai alcsoporton belüli társadalmi jelentőségét kifejezzék, gyakran utalnak a *Baro gav* ('Nagy falu') vagy a *Čentro* ('Centrum') metaforákkal. A továbbiakban magam is a romani politikai diskurzusból átvett Nagyfalú metaforát használom. A Gáborok által a településnek tulajdonított, megkülönböztetett társadalmi jelentőség és elittudat az itt élő romák számával, a település nem roma lakóinak átlagos életszínvonalához képest magasnak mondható gazdasági státusával, valamint azzal a ténnyel magyarázható, hogy a Gáborok között dominánsnak tekintett egyik ágazat tagjainak jelentős része ezen a településen él.

A tanulmány a Gáborok között presztízstárgyakként becsült ezüstpoharakkal és

-kannákkal kapcsolatos ideológiák és gyakorlatok egy csoportját mutatja be, különös tekintettel az értéktulajdonítás folyamatára és kulturális logikájára. Előre kell bocsátanom, hogy a szóban forgó presztízstárgyak iránti vonzódás és gyűjtőszendvedély nemcsak Nagyfaluban és a mikrorégió más Gábor közösségeiben elterjedt jelenség, hanem az egész etnikai alcsoportra jellemző. A presztízstárgy-gazdaságban a Gáboroknak csak egy kisebb csoportja vesz részt tulajdonosként. Presztízstárgyakkal csak ott találkozhatunk, ahol a vásárlásukhoz és birtoklásukhoz szükséges politikai ambíció, valamint a presztízsjavakká alakítható erőforrások egyaránt jelen vannak. Az utóbbiak közül a két legfontosabb a pénzben testet öltő vagyonság és a presztízstárgy-öröklés lehetősége.

A Gáborok egy olyan további erdélyi roma etnikai alcsoportot is számon tartanak, amelynek tagjai ugyancsak presztízstárgyakként definiálják az ezüstpoharak bizonyos csoportjait, hozzájuk hasonlóan jelentős pénzszegeket fordítanak egy-egy fontosabb tárgy megvásárlására, de részben eltérő, saját etnikai alcsoportjukra jellemző értékkritériumok alapján becsülik fel azok értékét. A Gáborok és az említett roma etnikai alcsoport tagjai között esetenként sor kerül különféle presztízstárgy-tranzakciókra.

A Gáborok presztízstárgy-gazdaságával kapcsolatos ismereteimre számos presztízstárgy megtekintése, a romáktól származó rajzok és szóbeli tárgyleírások, a témával kapcsolatos romani nyelvű diskurzusokban való rendszeres részvétel (többnyire hallgatói szerepben), a terepmunkám idején lezajlott presztízstárgy-tranzakciók figyelemmel kísérése és részletes elemzése, valamint a ma Nagyfaluban és a mikrorégióban található vagy itt valaha megfordult fontosabb presztízstárgyak társadalmi életrajzainak dokumentálása és értelmezése révén tettem szert.

Az alábbi fejezet a presztízstárgyak osztályozásával és a Nagyfaluban található poharakkal és kannákkal foglalkozik. A harmadik fejezet azt mutatja be, hogy a Gáborok a tárgyak e csoportjára a fogyasztás elitregisztereként tekintenek. A további fejezetek a presztízstárgyak értékaspektusait, ideálisnak tekintett létállapotukat (az elidegeníthetetlen ágazati identitásszimbólum-létmódot), valamint fontosabb társadalmi és gazdasági funkcióikat vizsgálják. Végül szó lesz arról, hogy e tárgyak valójában olyan etnicizált javak, amelyeket a Gáborok etnikai identitásuk nagyra becsült szimbólumaiként tartanak számon, a velük való foglalatosságra pedig megkülönböztetett jelentőségű etnikai identitásgyakorlatként tekintenek.

Gábor presztízstárgyak és presztízstárgy-gazdaság

A Gáborok az ezüst presztízstárgyak két nagy osztályát különböztetik meg. Egyrészt elkülönítik a poharak csoportját, amelyekre a *taxtaj*³ főnévvel utalnak. Ez a terminus a presztízstárgyakkal kapcsolatos gazdag és összetett romani nyelvi regiszterrésze: a *taxtaj* ugyanis olyan főnév, amely kizárólag a presztízstárgy státusú ezüstpoharak megnevezésére szolgál. A nem presztízstárgy státusú, italfogyasztásra használt egyéb poharakra a magyarból kölcsönzött *poxaro*, a füllel ellátott kerámia és egyéb bögrékre, csészékre pedig a *kuči* főnévvel utalnak. (A *poxaro* és a *taxtaj* terminusokat a romák egyaránt a pohár kifejezéssel fordítják magyarra.) A Gábor-presztízstárgyak másik nagy osztálya a *kanáké*, vagyis a 'kannáké'⁴. Amíg a presztízstárgynak minősülő ezüstpoharak formájuk alapján több alkategóriába sorolhatók, addig a kanna definíciója esetünkben egyetlen

len formatípust foglal magában: az ezüsből készült fedeles kupákét.⁵ A Gáborok azonban nem tekintenek válogatás nélkül minden ezüstpoharat presztízstárgynak: ez a fogalom csak bizonyos pohárformatípusokra terjed ki. Az utóbbiak közül a trombita formájú talpas poharak (*taxtaj kuštikasa*) minősülnek a legértékesebbeknek.

Ezek a tárgyak a hozzájuk társított jelentések és jelentőség, illetve a használati módok és kontextusok tekintetében is félreérthetetlenül elkülönülnek a hétköznapi használati tárgytól. Az ezüstpoharak és -kannák a Gáborok számára olyan presztízstárgyak, amelyek mindenekelőtt retorikai (Appadurai 1986:38) és szemiotikai (Harrison 1992:237) aspektusaik miatt tesznek szert megkülönböztetett társadalmi jelentőségre. E tárgyak voltaképpen „testet öltött jelek. Az a szükséglet pedig, amelyet kielégítenek, alapvetően politikai.” (Appadurai 1986:38; vö. Baudrillard 1981.) Amint arra később kitérnek, megkülönböztetett státusukat az az attitűd is kifejezi, hogy a romák igyekeznek minél tovább kivonni azokat az árucikkek hétköznapi körforgásából, és úgy tekintenek rájuk, mint amelyek birtoklásának nem a pénzben kifejezhető profit maximalizálása, vagyis nem a hétköznapi értelemben vett *nyerekedés* az elsődleges célja. A presztízstárgyak a politikai önreprezentáció és a státusversengés kitüntetett eszközei, melyeket a romák gyakran a gazdasági és társadalmi státusviszonyok indexeként értelmeznek.

Amellett érvelek, hogy a társadalmi, gazdasági vagy kulturális élet bármely olyan szegmense presztízsgazdaságként definiálható, amelyre egy csoport tagjai szimbolikus küzdőtérként tekintenek, és amelyben a különbség reprezentálására, legitimálására és manipulálására tesznek kísérletet egyezményes módokon.⁶ A presztízsgazdaságok létrejöttének elengedhetetlen feltétele, hogy az ott elért sikerből fakadó haszon elsődleges, közvetlen megjelenési formája szimbolikus: maga a presztízsz. A presztízsz, amelyet – Bourdieu (1978:394) találó kifejezését idézve – a legpontosabban talán *hírnévhitelként* határozhatnánk meg, természetesen további, közvetett haszonformákká (pénzzé, társadalmi kapcsolatokká stb.) alakítható. Ugyanakkor, mivel a presztízsz járulékos haszonformaként számos tranzakcióhoz kapcsolódhat, ezek közül csak azokat érdemes a presztízsgazdaság fogalmkörébe sorolnunk, ahol a hírnévhitel nem csupán marginális következmény, hanem a haszon domináns – vagy legalábbis kulcsfontosságú –, tudatosan választott és vágyott formája. A presztízstárgy-gazdaság kifejezés a Gáborok esetében az ezüstpoharak és -kannák, az irántuk megmutakozó gyűjtőszennvedély, illetve a hozzájuk kapcsolódó ideológiák, stratégiák és gyakorlatok összefoglaló megnevezésére szolgál.

A presztízsgazdaságok talán legismertebb politikai funkciója a presztízszjavak megszerzéséhez szükséges erőforrások (esetünkben elsősorban a pénzben kifejezett gazdagság) mindenkori eloszlásának megjelenítése, vagyis a gazdasági különbségek demonstrálása. Nevezzük ezt a funkciót a forrásreprezentáció képességének, amely lényegében megegyezik a Veblen (1975:83–110) által bevezetett „hivalkodó fogyasztás” fogalmával. Ha azonban a roma presztízstárgy-gazdaság lényegét kizárólag ebben próbáljuk megragadni, meglehetősen egyoldalú és statikus képet kapunk. Az érték és a különbség politikája ugyanis, amely elválaszthatatlan a presztízsgazdaság fogalmától, esetünkben nem redukálható a forrásreprezentációra. A Gáborok presztízstárgy-gazdasága nemcsak reflektál a presztízszjavakká alakítható erőforrások eloszlása terén észlelhető különbségekre, vagyis nem csupán a gazdasági sikeresség direkt indexe, hanem a konstitutív politikai cselekvés önálló társadalmi színtere is egyben. Ez a konstitutív jelleg mindenekelőtt

a presztízstárgyak értékének és a tárgytulajdonosok presztízisének manipulálására irányuló különféle stratégiákban és technikákban nyilvánul meg.

Vizsgáljuk meg röviden a Nagyfaluban található ezüstpoharakat és -kannákat! Terpmunkám idején *több mint három tucat presztízstárgy* volt a helybeli romák birtokában. Ez a szám nemcsak a ténylegesen Nagyfaluban található poharakat és kannákat foglalja magában, hanem azokat is, amelyek nagyfalusiak tulajdonában vannak ugyan, de egy másik településen zálogba kerültek; ugyanakkor a számbavétel során nem vettem figyelembe a nagyfalusi romáknál zálogba tett tárgyak közül azokat, amelyek a település határain kívülről érkeztek, vagyis amelyek jelenlegi tulajdonosai nem helybeli romák. Ha ezt a számot hozzáadjuk azoknak a tárgyaknak a számához, amelyek valaha megfordultak Nagyfaluban, de időközben máshol élő romák tulajdonába kerültek, meglepő végeredményt kapunk: azoknak a poharaknak és kannáknak a száma ugyanis, amelyek ma nagyfalusiak, vagy egykor azok voltak, a hetvenet is meghaladja. Az egykor nagyfalusinak minősülő presztízstárgyak száma azonban bizonyára magasabb az általam megismertnél, hiszen csak azokról szerezhettem tudomást, amelyeket a lokális társadalmi emlékezetben ma is számon tartanak, és ezek közül is csak azokról, amelyek az általam is figyelemmel kísért diskurzusok során szóba kerültek.

Ha a jelenleg Nagyfaluban található ezüstitárgyakat abból a szempontból vizsgáljuk meg, hogy a presztízstárgyak két nagy osztálya közül melyik az elterjedtebb, egyértelműen a poharak oldalára billen a mérleg nyelve. A több mint három tucat pohárral szemben ugyanis ma csupán három kanna található a helybeli romák birtokában. A presztízstárgy-életrajzok és egyéb visszaemlékezések alapján tudható, hogy ez az arány a múltban sem tért el jelentős mértékben a mostanitól. A több mint hetven presztízstárgy között ugyanis, amelyek ma nagyfalusinak számítanak, vagy egykor azok voltak, a kannák száma nem éri el a tízet.

Az a tény, hogy a poharak száma sokszorososa a kannákénak, a romák szerint egyáltalán nem véletlen, hanem olyan jelenség, amelyre a két nagy presztízstárgy-osztály közötti értékkülönbség ad magyarázatot. Az előbbieket ugyanis a Gáborok jóval értékesebbnek és keresettebbnek tekintik az utóbbiaknál. E véleményüknek például olyan kijelentések formájában adnak hangot, mint a „*Kodola na-j la kăsi veste*”⁷, vagy „*E kana maj cini-j, na-j la kodo anav*”⁸. A poharak és a kannák közötti értékkülönbség legnyilvánvalóbb jele az irántuk megmutató társadalmi érdeklődés és a megszerzésükért-birtoklásukért folyó verseny eltérő intenzitása. Beszélgetőtársaim csupán két olyan, a Nagyfalut körülvevő mikrorégióban található kannáról tettek említést, amelyek értéke megközelíti a fontosabb poharakét. (Ezek közül csak az egyik tárgy nagyfalusi.)

Mióta rendelkeznek a helybeli romák ezüst presztízstárgyakkal? A társadalmi és gazdasági viszonyaik történetét kevésbé ismerő szemlélő számára könnyen úgy tűnhet, hogy e tárgyak megjelenése, akár csak a jómódról árulkodó, sokszobás téglaházak és a márkás nyugati autók általános elterjedése, csupán az elmúlt egy-két évtized hozadéka, olyan jelenség tehát, amelyet – legalábbis első pillantásra – a romániai rendszerváltást megelőző időszakban virágzásnak indult és a nagyfalusi Gáborok jelentős része számára nagy hasznot hozó közvetítő kereskedelem gazdasági sikerességével hozhatnánk összefüggésbe. A helybeli romák ezüstpoharak és -kannák iránti gyűjtőszenvédélye valójában nem más, mint egy meglehetősen új, az 1989-es rendszerváltáshoz kapcsolható fogyasztói gyakorlat?

Az egyes presztízstárgyak társadalmi életrajzai, amelyeket a romák családi körben éppúgy gyakran elevenítenek fel, mint apatársaik és szomszédaik társaságában vagy a különféle nyilvános társadalmi összejövetelek (*djileši, šedinca*, 'gyűlések') során, a feltételezettől alapjaiban eltérő képet tárnak elénk. Ha hallgatóként részt veszünk ezekben a beszélgetésekben, amelyek a tárgyak korábbi tulajdonosainak sorával, az akár évtizedekkel ezelőtt lezajlott presztízstárgy-*vásárokkal* (*forókkal*⁹) vagy örökösödési vitákkal kapcsolatosak, azonnal világossá válik, hogy az „új fogyasztói szokás” elmélete esetünkben nem tartható. Habár azt, hogy a nagyfalusi Gáborok között pontosan kinek a személyéhez kapcsolható az első presztízstárgy megjelenése, ma már nem tartják számon, a szóbeli emlékezet kétséget kizáró bizonyítékokkal szolgál arra vonatkozóan, hogy az itt élő romák hosszú ideje rendelkeznek ezüst presztízstárgyakkal. Egyértelműen alátámasztják ezt annak a megérkezéstörténetnek a variánsai, amely azzal a *rom*mal kapcsolatos, aki a ma Nagyfaluban dominánsnak tekintett ágazat tagjai közül elsőként telepedt le a településen.

A visszaemlékezések szerint az említett *rom* megérkezésének idején csupán egyetlen roma család élt Nagyfaluban, a „gyepmesterként” tevékenykedő, vagyis a paraszti gazdaságokban elhullott állatok tetemeinek összegyűjtéséből és az állati bőrok felhasználásából élő *phuro Čurari*, 'öreg csurár' és családja. A letelepedni kívánó *rom* fiatalemberként érkezett Nagyfaluba özvegy édesanyjával együtt, nem sokkal édesapja halálát követően. Kérdésfelvetésünk szempontjából a történetnek két mozzanata érdemel megkülönböztetett figyelmet. Egyrészt az a tény, hogy a szóbeli emlékezet szerint a kérdéses *rom* nem jött üres kézzel, hanem magával hozta elhunyt apja presztízstárgyait is. (Egyesek szerint a lakóhely-változtatás háttérében éppen az amiatt érzett félelem állt, hogy az apa fivérei valószínűleg megpróbálják majd áron alul megszerezni, elügyeskedni a presztízstárgyakat az özvegytől és fiától.) A megérkezéstörténet variánsai alapján ugyanakkor az is valószínűsíthető, hogy a Nagyfaluba beköltöző fiatal *rom* és az itt élő öreg csurár gyepmester között a letelepedés pillanatában a gazdasági és társadalmi erőviszonyok feltűnően aszimmetrikusak voltak. Beszélgetőtársaim szerint ennek legnyilvánvalóbb bizonyítékául a két *rom*ot támogató férfirokonok és a birtokukban lévő presztízstárgyak számának összehasonlítása szolgál. Eszerint amíg a beköltöző fiatal *rom* nem számíthatott azonnali, hathatós külső támogatásra, vagyis lényegében egyedül érkezett Nagyfaluba, addig az „öreg csurárnak” „öt fia és öt pohara” volt. Az „öreg csurár” egyik leszármazottja szerint:

„O baro Čurari sah le panž taxa! The panž šave sah le, the zor sah le, the barvalo sah, kaj či sah či jákh opral pre lehte and'ol roma! Kade phenlah la vi muřo dad. Kaj so phenda o phuro Pišta, či xoxadah”¹⁰

Azok közül a presztízstárgyak közül, amelyeket az akkor letelepedő *rom* később a *fi*aira hagyott, három terepmunkám idején is a helybeli romák tulajdonában volt. Ha közelebbről megvizsgáljuk az egyik ilyen tárgy társadalmi karrierjének szóbeli emlékezetét, amely egyszer sem „hagyta el” a letelepedő *rom* ágazatát és Nagyfalut, kiderül, hogy azt ma a leszármazottak hatodik generációja birtokolja. A genealógiai adatfelvétel során gyűjtött információk, valamint a szóban forgó presztízstárgy társadalmi életrajzával kapcsolatos adatok egymásra vetítése alapján egyértelműen következtethetünk arra, hogy a fent említett letelepedéstörténet legkorábban az 1800-as évek közepén játszódhatott le. Ebben az időszakban pedig – a visszaemlékezések tanúsága szerint – már a leteleped-

ni kívánó fiatal *rom* és az őt befogadó „öreg csurár” is rendelkezett ezüst presztízstárgyakkal. (A fentihez hasonló folyamat játszódott le az egyik szomszédos település Gábor közösségében is, megközelítőleg egy generációval később.)

A nagyfalusi romák presztízstárgy-gazdasága tehát nem a rendszerváltás idején egyre látványosabbá váló gazdasági státus emelkedésének következménye, hanem olyan gyakorlat, amely *legalább százötven éves múlt*ra tekint vissza. Habár e jelenség kezdetének feltérképezését lényegében lehetetlenné teszi az 1800-as évek elejével kapcsolatos emlékek töredékessége és esetenkénti ellentmondásossága, a visszaemlékezésekben felbukkanó tárgyak és tulajdonosok nagy száma alapján mégis valószínűsíthető, hogy nem a nagyfalusi „öreg gyepmester”, és nem is presztízstárgy-tulajdonos kortársai voltak az ezüstpoharak és -kannák iránti gyűjtőszenvédély első hírnökei a Gáborok között.

A presztízstárgy-gazdaság mint a tárgyi javak fogyasztásának elit regisztere

Mielőtt választ adnánk arra a kérdésre, hogy miért tekintik értékesnek a Gáborok az ezüstpoharakat és -kannákat, vizsgáljuk meg, hogy a presztízstárgy-gazdaság milyen szerepet tölt be fogyasztói szokásaik rendszerében! Milyen tárgyi javakba fektetik a romák feleslegüket akkor, ha biztosak akarnak lenni abban, hogy a tranzakció révén majd társadalmi elismerésre és megbecsülésre tesznek szert saját etnikai alcsoportjukon belül? Tapasztalataim szerint a válasz egyértelmű: elsősorban ezüst presztízstárgyakba. A poharak és a kannák a tárgyi javak csoportján belül a fogyasztás elitregiszterét (vö. Appadaurai 1986:38) alkotják a Gáborok között.

Habár a romák pontosan tudják, hogy melyek a gázsók körében divatos és tiszteletré méltónak (vö. Veblen 1975) számító fogyasztói szokások, és többnyire nem lennének pénzügyi akadályai annak, hogy ők maguk is a gázsó fogyasztói mintákat kövessék, ezek többsége mégsem gyakorol rájuk különösebb vonzerőt. A szabadidő eltöltésének olyan, a vebleni „hivalkodó fogyasztás” eseteiként is értelmezhető költséges formái, mint az egzotikus tájakon tett luxusutazások vagy a lovaglás és a vitorlázás éppúgy hidegen hagyják a romákat, akárcsak az egyedi készítésű, drága ékszerek és a képzőművészeti alkotások iránti gyűjtőszenvédély vagy a hétvégi házak építésének gázsó szokása.

A Gáborok ugyanakkor nem szívesen tárolják pénzüket bankszámlákon, és általában bizalmatlanok az olyan gázsók által igénybe vett befektetési formákkal szemben, mint az értékpapírok vagy a hosszabb-rövidebb futamidejű lekötések. Ez az attitűd egyrészt azokra az állami rendelkezésekre vezethető vissza, amelyeket a szocializmus idején a magántulajdon korlátozása és az informális vagyionfelhalmozás ellenőrzése érdekében hoztak,¹¹ és amelyek a rendszerváltásig a romákat is arra ösztönözték, hogy eltitkolják jövedelmüket az állami hatóságok elől. Habár e rendelkezések időközben hatályukat veszítették, és az elmúlt években például az aranyelkobzással kapcsolatos kártalanítás folyamata is elkezdődött, a romák jelentős része még ma is úgy véli: a „múlt még nem ért véget”. A gázsó pénzügyi befektetési formákkal szembeni bizalmatlanság rendszerváltás utáni fennmaradásához ezenkívül hozzájárultak az olyan kedvezőtlen folyamatok is, mint a kilencvenes évek elején szinte az egekbe szökő infláció, egyes bankok csődbe

jutása vagy a *caritas* néven elhíresült piramisjáték látványos bukása (vö. Magyar-Vincze – Feischmidt 1994).

Azok a *romok*, akiknek bankszámlájuk van, vagy állami vállalatokkal és intézményekkel üzletelnek (ezek ugyanis kerülnek a munkadíj készpénzben történő kifizetését), vagy valamely környező országban közvetítő kereskedéssel foglalkoznak, és a különféle engedélyek beszerzése miatt kényszerülnek arra, hogy bankszámlát nyissanak. A legtöbb *rom* tehát a gázso bankok közreműködését nem azért veszi igénybe, hogy ott gyarapítsa megkeresett pénzét, hanem azért, mert csak így vállalhat legálisan munkát, vagy csak így juthat hozzá munkadíjához. Egyre többen gondolják azonban úgy, hogy a politikai rendszerváltással és a gazdaság fokozatos stabilizálódásával párhuzamosan a pénzügyekkel szembeni bizalmatlanság jórészt okafogyottá vált, és a pénz formáját öltő felesleg elhelyezése bankszámlákon ma már biztonságosabb, mintha otthon tárolnák azt, kitéve magukat például a betörésekből fakadó veszélyeknek.

Az említett tartózkodás azonban nemcsak a bizalom hiányára, hanem gazdasági okokra is visszavezethető. Ezek közül a legfontosabb az, hogy a gázso bankokban elhelyezett összegek után járó kamatok rendszerint jóval alacsonyabbak annál a kamatszintnél, amelyre a romák az egymás közötti vagy a gázsokkal folytatott informális kölcsönügyletek során szert tehetnek. Vagyis a gázso részvények, kötvények vagy befektetési jegyek gyakran még akkor sem tűnnek igazán jövedelmezőknek számukra, ha a kilátásba helyezett haszon elérését nem akadályozzák meg olyan kedvezőtlen gazdasági folyamatok, mint a bankcsőd vagy az infláció jelentős növekedése.

Mivel támasztható alá az állítás, hogy a poharak és a kannák – legalábbis a tárgyi javak körén belül – a fogyasztás elit regiszterét alkotják a Gáborok között?

E tárgyak elit státuszának egyik legnyilvánvalóbb jele a romák közötti tranzakciók során értük kifizetett vételárak nagysága. (A korábbi és a jelenlegi tulajdonosoktól származó tárgyéletrajzok alapján a presztízstárgyak ára többnyire pontosan dokumentálható – legalábbis az 1950-es évek elejétől.) Ahhoz, hogy a vételárak gazdasági jelentősége érzékelhetővé váljon, vizsgáljunk meg négy, a Gáborok között lezajlott *presztízstárgy-vásárt*, amelyekre 1964-ben, 1984-ben, 1995-ben, illetve 2004-ben került sor. Az első tranzakció az egyik szomszédos megyeszékhelyen, a további három pedig Nagyfaluban zajlott le. Mind a négy esetben olyan pohár cserélt gazdát, amely a Gábor presztízstárgy-definíció alapján a legértékesebbnek tekintett pohárformatípushoz tartozik. Nézzük meg, hogyan viszonyulnak a vételárak a romániai gazdaság egészére vetített, egy főre jutó havi bruttó átlagkeresetekhez!

Az egyik presztízstárgy-vásárra 1964-ben került sor. Az akkori vevőtől származó tárgyéletrajz szerint, aki egészen az 1990-es évek közepéig képes volt saját tulajdonként megőrizni a poharat, a vételár 240 000 lej volt. Hasonlítsuk össze ezt az összeget a Romániai Statisztikai Hivatal adatainak egyikével: 1964-ben a gazdaság és a tárgyév egészére vetített, egy főre jutó bruttó havi átlagkereset 1046 lej volt, vagyis a pohár vételára a havi átlagkereset 229,4-szeresét tette ki. A másodikként említett, 1984-ben lezajlott *foro* két testvér között jött létre. Az, hogy a pohár gazdát cseréljen, elsősorban az idősebb fivér – mint eladó – érdekeit szolgálta, aki azért akart mielőbb megválni attól, hogy a vételárat kiegészítve megszerezzen egy időközben eladóvá vált, a sajátjánál értékesebbnek tartott poharat. A két fivér közötti áralku során megállapított vételár végül 1 400 000 lejt tett ki. 1984-ben a gazdaság és a tárgyév egészére vetített, egy főre

jutó bruttó havi átlagkereset 3224 lej volt, vagyis a pohár vételára 434,2 havi átlagkeresetnek felelt meg. Harmadik példánk, egy 1995-ben lezajlott *foro* esetében a vételár megközelítőleg 75 000 német márka volt, ami 106 730 769 román lejfel ért fel. Mivel az egy főre eső bruttó havi átlagkereset a tárgyév és a gazdaság egészét tekintve 275 825 lej volt, a pohár vételára ez utóbbi összeg 386,9-szeresére rúgott. A negyedik esetben szereplő pohár azonos a második példában említettel. Ezt a poharat 2004-ben az egykori eladó visszavásárolta fiatalabb fivérével, aki fokozatos eladósodása miatt időközben olyan kilátástalan helyzetbe került, amelynek megoldására más mód már nem kínálkozott, csak a tárgy eladása. Az idősebb fivér 87 000 amerikai dollárért jutott hozzá ismét az 1984-ben általa eladott pohárhoz. Ez az összeg az amerikai dollár 2004. december közepi árfolyamát figyelembe véve 2 575 374 000 lejfel tett ki, a gazdaság egészére vetített, egy főre jutó bruttó átlagkereset pedig ebben a hónapban 9 733 512 lej volt, vagyis a 87 000 dolláros vételár az akkori átlagkereset 264,5-szeresével ért fel.

Vessük össze a fenti arányokat egy másik adattal! Az összehasonlítás alapjául az a tapasztalat szolgál, hogy a Gáborok által a legértékesebbnek tekintett pohárformatípushoz tartozó tárgyak vételára egyszer sem haladta meg a kétmillió forintot azokon a magyarországi műtárgyárveréseken, amelyeket az elmúlt évek során figyelemmel kísértem. (Az említett árveréseken tizenöt ilyen tárgy cserélt gazdát. A leütött vételárak sok esetben meg sem közelítették ezt az összeget.) A kétmillió forintos felső összeghatár 2001-ben a magyar gazdaság és a tárgyév egészére vetített, egy főre jutó bruttó havi átlagkereset 19,3-szeresét, 2002-ben 16,3-szeresét, 2003-ban 14,5-szeresét, 2004-ben pedig 13,7-szeresét tette ki. Az így kapott arányszámok tehát jóval kisebbek a romák között gazdát cserélő tárgyakért kifizetett vételárak kapcsán említettekénél.

Bár a presztízstárgyak ára a mindenkori alkufolyamat egyedi terméke, vagyis nem beszélhetünk rögzített árakról, továbbá a magyarországi és a romániai átlagkeresetek vásárlóerejének összehasonlítása a rendszerváltást megelőző időszakban meglehetősen problematikus feladat, a fenti példák mégis alkalmasak annak érzékeltetésére, hogy a romák a romániai bruttó átlagkeresetekhez viszonyítva milyen jelentős összegeket kínáltak/kínálnak fel egy-egy fontosabb presztízstárgyért. A Gáborok által egymás között kifizetett és a gázso műtárgypiaci árak közötti feltűnő különbség nyilvánvalóan utal arra, hogy a kérdéses tárgy típusnak tulajdonított jelentőség a gázso és a romák mint értelmezői közösségek esetében számottevő eltérést mutat. A helyzet kétségtelenül az, hogy amíg az ezüstpoharak és -kannák a gázso műtárgypiacon vagy a Nagyfaluban élő magyarok között nem tartoznak a legkeresettebb tárgyak közé, addig a Gáborok esetében értéküket és társadalmi jelentőségüket egyetlen más tárgycsoporté sem múlja felül. Az érték-tulajdonítás terén tapasztalható eltéréssel természetesen maguk a romák is tisztában vannak. Világosan mutatja ezt az alábbi, az egyik legtekintélyesebb, három presztízstárggyal is rendelkező nagyfalusi *romtól* származó kommentár részlet. Az idézett mondatok akkor hangzottak el, amikor a házigazda gondosan kicsomagolta a nemrég egy másik *romtól* vásárolt poharat az annak megóvására és elrejtésére szolgáló ruhadarabokból, és megosztotta velem mindazt, amit a tárgy roma társadalmi karrierjével és tárgyi tulajdonságaival kapcsolatban szerinte tudni érdemes:

„Na, nézze meg, Péter, nálunk mi a vagyon! Magyar ember nem ad érte száz dollárt! Érti maga? Na nézze meg! [...] Ezt, ha vinném, magyar embernél, vegye meg tőlem, nem adna érte száz dollárt. A Jóisten tudja! Van ilyen ember, ahogy te vagy most, hogy már

ismered a cigány isztoriját, köztünk vagy, s már jártál, s már hallottál, azt mondanád: »Megveszem, mer ilyen... érték. Valamennyit adok érte!«. De nem annyit, amennyit megér!! Annyit maga nem adna úgyse! De van más ember, hogy azt mondja: »Mit csináljak veled? Nekem még a vitrinbe se kell! Kidobom a szemébe.« Nemhogy pénzt adna érte! Ezt már magyar ember vagy román ember, vagy német ember, ezt nem veszi. Ezt egyes-egyedül vannak ezek a... akik értik a régiséghez, hogy gyűjteményeznek, tudja? [...] És meglátna, azt mondaná: »Adok érte vagy ötezer dollárt.« Azt mondaná egy ilyen művészember, aki ért a régiséghez, aki foglalkozik a régiségekkel. De a Jóisten tudja, hogy nem ér egy pohár víznél többet magyar embernek. S nálunk: hatvanöt–hetvenezer dollár. [...] Ez köztünk éjjel, ha azt mondom: »Eladom!«, van tíz vevő rajta, cigány. Akkor az nem ötezer dollárt adnak, mer nem is pökik ki a száján, avval nem is tárgyalunk. Azt mondom: »Százötvenezer dollár.« »Adok hatvan–hetvenezret.« S ez az ár könnyen megkapom, egy fél óra alatt megkapom, s számolják le, s kész. Mint magyar ember, hogy ad érte száz dollárt, úgy megkapom ezt a hatvanöt–hetvenezer dollárt.”

A presztízstárgyak jelentőségére nemcsak a Gáborok között lezajló vásárok során gazdát cserélő összegek nagysága utal, hanem az azokkal kapcsolatos romani terminológia is. A poharak és kannák elit jellegét a romák által kedvelt és keresett tárgyak univerzumán belül egyértelműen mutatja például az a gyakorlat, hogy a vagyon-gazdagság, az örökség vagy a zálog fogalmak kizárólagos vagy elsődleges szinonimáinak a Gáborok éppen a presztízstárgyakat tekintik. Az általuk beszélt romani változatban kizárólag a presztízstárgyak megjelölésére szolgál például a *hadjomanjošo vadjono* ('hagyományos vagyon') kifejezés, amely egyszerre utal a tárgyak értéktelítettségének mértékére (*vadjono*) és az öröklés intézményével való kapcsolatukra (*hadjomanjošo*). Az említett jelzőhöz ugyanis a fenti szókapcsolatban két jelentés is társul egyidejűleg, amelyek mindegyike a tárgyak történelemben ágyazottságának jelentőségét hangsúlyozza. A *hadjomanjošo* egyrészt kifejezi, hogy a presztízstárgy-birtoklás nem új keletű jelenség a Gáborok között (olyan vagyonforma, amelynek „*sîn le hadjomanjo maškar amende*”, vagyis 'hagyománya van közöttünk'; ez az *etnikus* történelemben ágyazottság aspektusa). Másrészt az említett jelző utal a presztízstárgyak ideális létmódjának lényegére is, vagyis kifejezi, hogy azokat a romák ideális esetben hosszú ideig kivonják az árucikkek körforgásából, és apai ági örökségként adják át generációról generációra (az *ágazati* történelemben ágyazottság aspektusa). A Gáborok más kontextusokban is elsősorban a poharakat és a kannákat társítják a vagyon fogalmához. Pistát idézve, aki maga is pohártulajdonos:

„Nálunk ez a vagyon. Én építettem a fiamnak egy házat, ami ejiszem sokezer dollár [...]. De nekünk nem az a vagyon! Nekünk az a vagyon, hogy maradtak az öregektől ilyen régi... nem arany poharak, hanem antik, régi poharak. S ez... közbe rajta... ria van a címer, hogy azt mondjuk: »Na, ez ennek és ennek a pohara!« Tudunk számolni ötszáz évet vagy hatszáz évet, vagy ki tudja, mennyit, hogy hányadik kézen ment keresztül, és kié vót, s mi vót!”

Ugyanez a tendencia figyelhető meg a *mištimo* ('örökség') terminus használata esetén is. Habár a romák hozzátartozóiktól pénzt, autót, házat vagy kisebb értékű használati tárgyakat is örökölhetnek, a *mištimo* kifejezésen elsősorban nem ezeket, hanem az ezüst presztízstárgyakat értik. A nagyobb összegű kölcsönügyletek során felajánlott zálog (*simadji*) elvileg ugyancsak számos formát ölthet. Lehet például egy márkás autó vagy ház, de ha a kölcsönt felvevő személy is *rom*, a kölcsönadó által fedezetként (*garancije*,

fedezíko) „bekért” értéktárgy – feltéve, hogy a kölcsönvevő rendelkezik ilyennel – mindenekelőtt az ezüst presztízstárgy lesz. Annak ellenére tehát, hogy a zálog kifejezés a tárgyak egy széles spektrumára vonatkozhat, akárcsak az örökség vagy a vagyon fogalmak, a Gáborok elsősorban a presztízstárgyakat társítják azokhoz, ami újabb bizonyítéka a poharak és kannák elitregiszter-jellegének.

A felesleget érintő fogyasztás fogalma a Gáboroknál tehát nem az értékpapírokat, az aranyat vagy a divatos, márkás ruházati cikkek felhalmozását, hanem elsősorban az említett ezüstitárgyak fogyasztását részesíti előnyben, és jutalmazza társadalmi elismeréssel. Azok számára, akik kellő politikai ambíciót éreznek magukban ahhoz, hogy részt vegyenek a presztízstárgy-gazdaságban, lényegében nem létezik a tárgyi javaknak más olyan csoportja, amelyekért készek lennének nagyobb áldozatot vállalni, vagy amelyek elvesztése nagyobb presztízszvesztéssel járna számukra, mint egy általuk nagyra becsült ezüstpoharé.

Az, hogy a romák rendszerint a rendelkezésükre álló feleslegesen vásárolnak presztízstárgyakat, természetesen nem jelenti azt, hogy minden feleslegüket ezekre költik, ahogyan azt sem, hogy mindig csak a felesleget fordítják erre a célra. A Gáborok között az ezüstpoharak és -kannák mellett a vagyonreprezentáció keresett, megbecsült eszközei a márkás nyugati személygépkocsik, a tágas, fürdőszobás, új építésű lakóházak, a jómódról árulkodó lakberendezési tárgyak vagy a közeli megyeszékhely drága éttermeinek (McDonald’s stb.) látogatása. A legelkötelezettebb pohártulajdonosok azért, hogy késleltessék-megelőzzék a tárgyeladást, vagy azok a *romok*, akik feltétlenül meg akarnak szerezni egy kiszemelt presztízstárgyat, gyakran nemcsak a rendelkezésükre álló felesleget „mozgósítják”, hanem azon túlmutatató pénzügyi kockázatvállalásra is hajlandóak (például jelentős összegű kölcsönöket vesznek fel).

Gázso műtárgyból roma presztízstárgy

Amint arra alkalmanként maguk a Gáborok is utalnak, presztízstárgyaik túlnyomó többsége valamikor a gázsok tulajdonában volt. Ha figyelembe vesszük, hogy a Gáborok kifejezetten a több száz éves, antik ezüsből készült poharak és kannák iránt érdeklődnek, és ők maguk egyáltalán nem készítenek ezüstitárgyakat, továbbá nem is készíttetnek ilyeneket a közelükben élő ötvösmesterekkel,¹² akkor nincs okunk meglepődni ezen a kijelentésen. (Itt jegyzem meg, hogy presztízstárgyaik közül néhány darab nem a gázsoktól, hanem egy másik erdélyi roma etnikai alcsoport tagjaitól került hozzájuk, olyan személyektől, akik hasonlóképpen presztízstárgyknak tekintik, és egykor valószínűleg ugyancsak gázsoktól vásárolták azokat.¹³) Bár a tulajdonukban lévő tárgyak viszonylag nagy száma és a hozzájuk kapcsolt, etnicizált értékfogalom miatt a Gáborok ma elsősorban egymás között adják és veszik a presztízstárgyakat, a külső, gázso forrásokra támaszkodó tárgybeszerzésre terepmunkám során is akadt néhány példa.

A gázso tulajdonban lévő ezüstitárgy romák általi megvásárlása önmagában még nem jelenti azt, hogy a tárgy az adásvételt követően azonnal roma presztízstárggyá válik. Ez a státus ugyanis nem immanens, vagyis nem a tárgyban már a készítés vagy a megvásárlás pillanatában benne rejlő adottság, hanem olyan tulajdonság (társadalmilag tulajdonított kulturális identitás), amely csak egy bizonyos idő elteltével, a Gábor értelmezői

közösség tudatos jelentés- és érték-újraalkotó tevékenységének köszönhetően válik a tárgy sajátjává. Ahhoz, hogy egy gázsóktól érkező pohár vagy kanna teljes értékű tagjává válhasson a Gábor presztízstárgyak csoportjának, három tárgyi és egy szimbolikus tulajdonsággal kell rendelkeznie. Ezek – Appadurai (1986:13–15) árucikkjelöltség (*commodity candidacy*) fogalmát parafrázálva – a presztízstárgy-jelöltség elengedhetetlen előfeltételei a szóban forgó etnikai alcsoportban. A Gáborok ugyanis csak azokat a poharakat és kannákat tekintik presztízstárgyaknak, amelyek antik ezüsből készültek (az anyag és a tárgy kora), illetve amelyek a saját presztízstárgy-definíciójukban rögzített formatípusok valamelyikéhez tartoznak (a forma kérdése). A presztízstárggyá válás egyetlen nem formai előfeltétele az, hogy a tárgy a romákhoz kerülve legalább két-három Gábor tulajdonos „kezén is átmenjen”, vagyis belőlük álló roma genealógiára, társadalmi karrierre-émlékezetre tegyen szert. Azokra a tárgyakra, amelyek mind a négy előfeltételnek megfelelnek, teljes értékű presztízstárgyakként utalok.

A gázsóktól megvásárolt pohár vagy kanna a jelentés és az érték kérdéseit alapjaiban érintő szimbolikus transzformáción megy keresztül, miközben gázsó műtárgyból roma presztízstárggyá válik. Ezt a folyamatot Appadurai (1986) nyomán a tárgy értékrezsimek közötti mozgásaként, Thomast (1991) követve pedig a társadalmi és kulturális kontextusok közötti vándorlásként, rekontextualizációként definiálhatjuk. A Gáborok a használatbavétel során a gázsók által a tárgynak tulajdonított jelentések és értékek többségét éppúgy figyelmen kívül hagyják, ahogyan a tárgy gázsók közötti társadalmi karrierje-émlékezete iránt sem mutatnak érdeklődést, és azokat a saját presztízstárgy-definíciójukhoz kapcsolódó jelentésekkel és értékekkel, illetve értékpreferenciákkal helyettesítik. A hozzájuk kerülő ezüstpoharat tehát lényegében újradefiniálják: új jelentéseket és értékeket társítanak hozzá, és új kulturális identitással (presztízstárgy) látják el.

Az újraértelmezés folyamata egyrészt a pohár vagy kanna tárgyi tulajdonságainak újraosztályozására terjed ki (a Gáborok külön erre a célra szolgáló szempontrendszer alapján), másrészt a tárgy szingularizálására (Kopytoff 1986), vagyis „egyediesítésére”. Az egyediesítés olyan eljárásokat foglal magában, mint a *romano* tulajdonnévadás (a Gáborok presztízstárgyai tulajdonnévvel rendelkező tárgyak), a tárgy roma tulajdonosokból álló genealógiájának kialakulása, valamint a roma tárgytörténeti karakter meghatározása. (Amíg *romano* tulajdonnévvel és genealógiával a Gáborok valamennyi teljes értékű presztízstárgya rendelkezik, a tárgytörténeti karaktert megnevező állandó jelzők csak bizonyos poharakhoz és kannákhoz kapcsolódnak.)

A gázsóktól vásárolt pohár vagy kanna tárgyi tulajdonságainak újraosztályozása lényegében már akkor megtörténik, amikor a Gábor vásárló kiválasztja azt a gázsó tulajdonban lévő tárgyak közül azzal a céllal, hogy az később teljes értékű presztízstárggyá váljon a kezében. A kiválasztás voltaképpen maga a reklaszifikáció aktusa, hiszen a Gáborok pontosan tudják, hogy ha a szóban forgó pohár vagy kanna nem felel meg a presztízstárgy-jelöltség valamelyik tárgyi feltételének, nem válhat közöttük azzá. A gázsó műtárgyból azonban nem lesz egyik pillanatról a másikra teljes értékű roma presztízstárgy, mivel az eddig csak gázsók tulajdonában volt. Az, hogy az újonnan érkezett tárgy két-három *rom* „kezén is átmenjen”, vagyis saját roma társadalmi karrierre és emlékezetre tegyen szert, időigényes folyamat. A tárgy gázsóktól történő megvásárlása és teljes értékű Gábor-presztízstárggyá válása közötti periódust éppen ezért az értéktelítődés liminális fázisaként definiálhatjuk, olyan időszaként, amikor a tárgynak tulajdonított

etnikai, illetve kulturális identitás a romák nézőpontjából szemlélve még ambivalens: a tárgy már nem egészen gázsó műtárgy, de még nem is teljes értékű roma presztízstárgy. Ezzel magyarázható, hogy bármennyire vonzó tulajdonságokkal rendelkezzen is egy gázsóktól újonnan vett, formai szempontból „béváló”, vagyis a presztízstárgy-jelöltség tárgyi feltételeinek megfelelő pohár, a hozzá társított érték és jelentőség a már teljes értékű roma presztízstárgyakéhoz viszonyítva mindaddig viszonylag csekély marad (lényegében alig különbözik a gázsó műkincspiaci értéktől), amíg a pohár nem tesz szert saját roma genealógiára.

A romaniban a liminalitás állapotában lévő tárgyak megnevezésére a *njevo taxtaj* (‘új pohár’) kifejezés használatos, ami arra utal, hogy a pohár még „nem volt forgalomban” a romák között, vagyis az etnikai alcsoport történelmébe integrálódása még épphogy csak elkezdődött. A liminális fázis folyamán lezajló értéktelítődésre, vagyis az etnikus történelemben ágyazottságnak, a tárgy roma genealógiájának kialakulására a romák gyakran olyan metaforákkal utalnak, mint a „megöregszik” vagy „megavasodik” a tárgy a roma tulajdonosok kezében.

A roma presztízstárgyak legfontosabb értékaspektusai: a szimbolikus és a tárgyi patina

A továbbiakban az általam figyelemmel kísért presztízstárgy-*vásárok* és -kommentárok elemzésére támaszkodva arra a kérdésre keresem a választ, hogy a romák milyen fontosabb értékszempontokat¹⁴ vesznek figyelembe akkor, amikor a közöttük zajló tranzakciók során felbecsülik egy-egy presztízstárgy értékét. Azok a tárgyak tehát, amelyekről szó lesz, már „túl vannak” a liminális fázison, vagyis ratifikált, teljes értékű roma presztízstárgyak, amelyek már egy ideje a Gáborok között forognak.

Amikor egy *rom* felbecsüli egy ilyen pohár vagy kanna értékét, mindenekelőtt két értékaspektust vizsgál meg közelebbről. Egyrészt sorra veszi, hogy a saját etnikai alcsoportjába tartozó *romok* közül kik birtokolták azt korábban, különös tekintettel a közelmúltra és a legutóbbi tulajdonosokra. Másrészt azt vizsgálja meg, hogy az adott pohár vagy kanna milyen tárgyi tulajdonságokkal rendelkezik, vagyis mennyire értékes ebből a szempontból a saját lokális közösségében vagy a lakóhelyét körülvevő mikrorégióban található presztízstárgyakhoz képest.

A presztízstárgy roma genealógiája mint szimbolikus-mnemonikus patina

A presztízstárgy gázsó társadalmi karrierje nem része annak az érték- és jelentéshorizontnak, amely alapján a Gáborok a gázsóktól vásárolt tárgyat új jelentéssel és értékkel látják el. Szögezzük le ismét: egyáltalán nem a gázsó társadalmi karrier az, amely a romák szemében vonzóvá teszi ezeket a tárgyakat. Az ötvösmesterek és a poharakat korábban birtokló gázsó tulajdonosok a romák nézőpontjából szemlélve csupán olyan arcatalan-homogén csoportként jelennek meg, amely társadalmi emlékezetükön kívül helyezkedik el, éppen ezért az említett személyek kilétének aprólékos számon tartása vagy

felelevenítése nem kecsegtet hírértékkel, társadalmi elismeréssel a Gáborok számára. Presztízstárgyaik gázsó előéletével kapcsolatban legfeljebb azt említik meg, hogy azok többsége egykor „a bárók és a grófok”, vagyis az erdélyi arisztokrácia tulajdonát képezte.

A teljes értékű, vagyis „béváló” és már egy ideje a Gáborok között forgó pohár értékbecslése során mérlegelt legfontosabb szempontok egyike a tárgy roma társadalmi karrierje, azon belül is a korábbi roma tulajdonosok sora. A tárgyaknak tulajdonított érték és jelentőség jórészt az ő státusukból és hírnevükből eredeztethető, éppen ezért a korábbi tulajdonosok csoportjára a láthatatlan-mnemonikus patina¹⁵ kifejezéssel utalok. A Gábor tulajdonosok hosszú időre a tárgy társadalmi életrajzának elidegeníthetetlen részévé válnak, amelyet a vevő gyakran azért vásárol meg, hogy a birtokbavétel révén maga is része lehessen a tulajdonosok sorának, és így lehetősége nyíljon a saját sikerességét demonstráló státus-összehasonlítások megfogalmazására (például önmaga és a tárgy megőrzésére képtelen korábbi tulajdonosok vonatkozásában). A presztízstárgy-genealógia lényegében olyan etnikai alapon szerveződő, diszkurzív panteon, szimbolikus emlékhely vagy egyfajta „dicsőségtábla”, amely a korábbi roma tulajdonosok társadalmi-gazdasági sikerességének állít emléket.

Arra, hogy a tárgyak értékének meghatározása során milyen kiemelkedő szerep jut a korábbi roma tulajdonosoknak, pontosan utal a liminális fázis létezésére, pontosabban az a szembetűnő különbség, ami a liminális stádiumban lévő, illetve a már teljes értékű presztízstárgyaknak tulajdonított érték és jelentőség között megfigyelhető. Mivel a liminalitás állapotában lévő tárgy még nem forgott a romák között, vagyis még nem rendelkezik a roma tulajdonosokban „mérhető” társadalmi emlékezettel, úgy utalnak rá, mint amelynek „*Na-j le či dad, či dej*” (‘Nincs se apja, se anyja’). Ez a szófordulat arról árulkodik, hogy a Gáborok általi használatbavétel kezdetén a tárgy még jószerevével „múlt nélkülinek” minősül, és csak az őt birtokló roma tulajdonosok mint szimbolikus szülők „gyermekként”, vagyis az ő tárggyal történő identifikációjuk eredményeképpen tesz szert új, értéktelített, roma társadalmi karrierre és emlékezetre. Pista alábbi kommentárja szerint:

„...ekh kăso taxtaj, te na-j le dad the dej, na-j le ertiko. Te na-j le anav dekathar ol phură, te žanah: kahko sah, the kathar eredisejla, the če taxtaj-i. Akkor numa kade len le, ekh taxtaj njevo, na-j le khanči ertiko.”¹⁶

Egy nemrég a Gáborokhoz került, még a liminalitás állapotában lévő presztízstárgy értékének a felbecslése során Rupí hasonlóan fogalmazott:

„Ez jó pohár [értsd: tárgyi tulajdonságait tekintve]. Csak annyi, hogy nem vót a mi bojszunk rajta. Érted? Hogy [nem mondhatjuk, hogy] »X-től jött.« Na-j le dad the dej. Nincs apja, s anyja, hogy törzsből¹⁷ legyen, hogy Y-é vót, érted? [...] De a Z-ről származó pohárnak igen! Ott tudjuk, hogy Z-ről jött, ettől és ettől a cigántól jött le.”

Ennek megértéséhez vegyük figyelembe, hogy a bajusz a *romok* társadalmi, nemi és etnikai identitásának egyik legfontosabb szimbóluma. A „nem vót a mi bojszunk rajta”, vagy a presztízstárgy-diskurzusban gyakran előforduló „bajszos pohár” kifejezésekben a bajusz mint etnikai identitás-szimbólum az etnikus történelemben ágyazottság megfelelője. E perszonalifikálóstratégia segítségével a Gáborok ugyancsak azt juttatják kifejezésre, hogy a szóban forgó tárgy rendelkezik-e náluk saját társadalmi karrierrel és emlékezettel, avagy nem.

Hasonlóképpen a roma tulajdonosokból álló genealógia hiányára utal az a nyelvi gya-

korlat, hogy a gázsóktól vett új poharat gyakran „arvona taxtaj”-nak, ’árva pohár’-nak nevezik. Egy idős *romnji* úgy fogalmazta meg ezt, hogy az árvaházból érkezett gyermekhez hasonlított egy új poharat:

„Na-j le gazda. [Nincs gazdája.] Tudod, ez hogy jön ki? Mint mikor így teszik be a gyerekeket az árvaházba. Beteszi egy úrinő is, hogy nem tudja tartani, vagy mit tudom én. Na, ha már kiveszi, nem egy kicsit le van esve a rangja, hogy azt mondják, hogy árvaházból jött? Érted? Na, a pohár, az új pohár jó anyagilag, minden jó benne, jó a formája is, jó a munka is rajta, csak azt mondják, hogy »Nem örökölték cigántól!«”

A korábbi Gábor tulajdonosok érték- és vágyképző jelentőségére utalnak azok a kommentárok is, amelyek szerint a presztízstárgyban a romák az *istorijét*, vagyis a tárgy roma történelmét-életrajzát „fizetik meg”, másként fogalmazva azt, hogy a tárgy előzőleg „kakhā sah” (’kiké volt’) Az alábbi idézetek nemcsak alátámasztják ezt az állítást, hanem arra vonatkozóan is nyilvánvaló bizonyítékkal szolgálnak, hogy a Gáborok pontosan tudják: a gázsóok egészen más szempontok alapján definiálják e tárgyak értékét és jelentőségét, mint ahogy azt ők maguk teszik.

„Na ko taxtaj potjinen maga, kā kāsavo but somnakaj sîn andră, vaj kocom but rup sîn andre le!... E veste! Kahko sah! »Kakale řomehko, kukole řomehko sah...« E veste! O anav, o baro! The o regiřigo, kā dulmutuno-j! [...] Az isztoriját. Kā kode phenen: »Kado taxtaj sah le bară X-ohko, vaj sah le bară Y-ohko, vaj sah le bară Z-ehko...«, apoj kodoleh sîn le anav, kā kodo mařkar ol řoma sah.”¹⁸

„Nemcsak az érték [értsd: a tárgy anyagáé], mer például egy ékszerész vagy egy régészeti ember, aki ismeri ezeket a dógokat [...] azt mondja, »Hát még az arany sem ér az árán fejj! Csak az árát éri meg!«, s ennek [értsd: a tárgy anyagának] is van egy bizonyos ára. De nálunk nem aztat fizessük! Tízszer többet adunk a hírér s a hagyományér, mint az objektér, mint a... maga a pohárér. [...] Na numa o taxtaj potjinen, e veste potjinen! [Nemcsak a poharat, a hírnevet fizetik meg!]

Ezek a kommentárok arról is árulkodnak, hogy mire tesz szert az új roma tulajdonos akkor, ha megvásárolja az értékes-keresett presztízstárgyak valamelyikét: „baro anav”-ra, vagyis ’nagy név’-re, „veste”-re, vagyis ’hírnév’-re, illetve „cimo”-ra, vagyis ’cím’-re.¹⁹ Mindhárom kifejezés a hírnév szinonimája, ami további haszonformákká alakítható.

„Apoj kodo kon tjinlah ekh taxtaj, aba kodolehkă [...] sîn le cimo. Aba sîn le veste. [...] Kon tjinel ekh taxtaj kodo kărâl veste, anav baro.” Vagyis: „Az, aki vesz egy poharat, annak már [...] címe van. Az a személy már hírnévre tesz szert. [...] Aki vesz egy poharat, az hírnevet, nagy nevet csinál.”²⁰

A szülő-gyermek viszonyt felidéző olyan metaforák, mint a „nincs se apja, se anyja” vagy az „árva pohár” lényegében a tárgy és a hozzá kapcsolt érték etnicizáltságát kifejező eszközök.²¹ Mindkét metafora azt az üzenetet közvetíti, hogy a tárgy gázsó társadalmi karrierjéhez kapcsolódó személyeket a romák nem tekintik értékforrásnak, a gázsó készítőik és tulajdonosok sohasem lehetnek „apák és anyák” – ezt a szerepet kizárólag Gáborok tölthetik be. Részben ezekkel a presztízstárgy-diskurzusban gyakran előforduló metaforákkal magyarázható, hogy a korábbi roma tulajdonosokra a genealógia kifejezéssel utalok.

A nagyfalusi romák és általában a Gáborok éppolyan aprólékos gondossággal tartják számon és vitatják meg időről időre a legfontosabb presztízstárgyak genealógiáit a csa-

ládi és a nyilvános társadalmi összejöveteleken, mint ahogyan saját ágazati történelmük iránt is kifejezett érdeklődést tanúsítanak.²² Rupi alábbi mondatai kiváló példával szolgálnak erre vonatkozóan:

„Hát a gázsó ehhez [a presztízstárgyakhoz] nem ért. A mi cigány isztorijánál gázsó nem ért. Mondom a valóságot, nem ért, ő nem tudja, hogy mi az... S mi tudjuk, honnant eredett, s hány éve, hogy tartózkodik a cigányok közt. Ezek nem hogy csak ez, hogy lássuk... hanem az isztorija, hogy cigányok közt van ennyi évek óta. Vaš e romani istorije ande kode kásavi kuč. Vaš e romani istorije. [A cigány történelem miatt olyan értékes. A cigány történelem miatt.] És honnét vót, s honnan eredett, s hogy van, s mi van. [...] Maga, ha most így lenne, például most megveszi egy cigántul. Azt mondja, jön egy másik [rom]: Mutasd meg azt a poharat, amit vásároltál!« Megmutassa. És lehet, hogy nem tudja az a cigán: »Hát honnant eredett?« »Ez vót a Z-é, és Z vásárolta ettül az embertül, s az az ember vásárolta volt ettül az embertül«. Visszafelé öt-hat kéz! Visszafelé öt-hat kéz! Mint maga, ha azt mondaná: »Ez édesapámé vót, s nagyapám vásárolta vót, s adta vót édesapámnak, és nagyapám vásárolta vót attól a cigántul, az a cigán a másik cigántul.« Ennek így van a isztoriája, mint mikor le van írva. Tudja? Papírra. Ezér ilyen drágák. [...] Ezeket pontosan így számolják vissza, hogy kié vót, s honnant eredett.”

A tárgyi patina mint értékforrás

A pohár korábbi roma tulajdonosainak hírneve, társadalmi státusa azonban csak az egyik olyan meghatározó szempont, amelyet a Gáborok a tárgy mindenkori értékének felbecsülése során figyelembe vesznek. A másik fontos értékforrás a tárgyi tulajdonságok minősége. Amint arra már utaltam, a romák a tárgyi tulajdonságok minősítésére egy saját szempontrendszert hoztak létre, amely a poharak és kannák formájával, életkorával, anyagával, díszítményeivel stb. kapcsolatos értékpreferenciákat tartalmazza. E tárgyi aspektusok egyik nagyra becsült vonása a történelemben ágyazottság, az *antiko* ('antik') jelleg, ahogyan azt a presztízstárgyak korával és anyagával (antik ezüst) kapcsolatban korábban már láttuk. Ugyanide sorolható az aranyozás kérdése is, amely a romák számára ugyancsak korjelölő funkcióval rendelkezik. Az életkor megbecsülése során ugyanis a Gáborok az ezüst típusa mellett éppen azt veszik figyelembe, hogy a tárgy tűzi- vagy galvánaranyozással készült-e. (Ez utóbbi eljárás az 1800-as évek közepén vált általánosan elterjedtté.) Szintén a „régiség” indexikus reprezentációjának tekintik a pohárfelületen kialakuló patinát vagy a pohártörzs kifényesedését, ami véleményük szerint a hosszú múltra visszatekintő használat következménye. Ugyanerre következtetnek a pohártesten látható kisebb sérülésekből, karcolásokból, horpadásokból, amelyek teljes hiánya szerintük egyértelmű bizonyítéka annak, hogy a közelmúltban készített tárggyal van dolguk.

A legértékesebb poharak számukra kétségtelenül azok, amelyek kiváló tárgyi tulajdonságokkal rendelkeznek, korábbi tulajdonosaik pedig fontos, elismert *romok* voltak. A legtöbb pohár azonban nem sorolható a tárgyak e szűk elitjébe, vagyis a tulajdonosok és a potenciális vásárlók többsége be kell hogy érje azon tárgyak egyikével, amelyek többé-kevésbé eltérnek az említett ideáltípustól. A Gáborok presztízstárgy-gazdasága vég-

eredményben patina jellegű, azaz a meghatározó értékforrások között kitüntetett szerep jut a történelembe ágyazottságnak mind a pohár szimbolikus, mind pedig tárgyi tulajdonságai esetében.

Az ideális presztízstárgy-állapot: az elidegeníthetetlen ágazati identitásszimbólum-létmód

Ahhoz, hogy röviden bemutathassam azt a tárgylétmódot, amelyet a Gáborok az ezüst-poharak és -kannák esetében ideálisnak tekintenek, először ki kell térnünk a presztízstárgyakhoz való viszonyuk néhány jellemző vonására.

Mindenekelőtt induljunk ki abból, hogy a romák sohasem boldogok és elégedettek akkor, ha meg kell válniuk presztízstárgyaiktól. Ezenfelül nem adják el azokat pillanatnyi szeszélyeiknek engedelmességgel, és nem válnak meg tőlük csak azért, mert úgy gondolják, hogy a korábban kifizetett vételárnál most jóval többet kaphatnak a tárgyért, vagyis pénzt kereshetnek a tranzakción. Szögezzük le ismét: a Gáborok nem azért vásárolnak presztízstárgyat, hogy azt a vételárnál drágábban, mielőbb eladva pénz formáját öltő profitra tegyenek szert.²³ A tárgyeladás még csak eszükbe sem jut akkor, ha anyagi helyzetük rendezett, vagy csak átmenetileg mutat romló tendenciát. A poharaktól rendszerint azokban a gazdasági krízishelyzetekben válnak meg, amikor a tulajdonos anyagi helyzete – például eladósodása miatt – már olyan kilátástalanná válik, hogy a presztízstárgy pénzzé tételén kívül nem kínálkozik más mód a problémák megoldására.

Még ezekben az esetekben is általánosan elterjedt gyakorlat azonban a tárgyeladás elodázására szolgáló „halogató stratégiák” alkalmazása. Ezek közül a leggyakoribb a tárgy zálogba adása, vagyis a kölcsönfelvétel, amikor a tulajdonos abban bíz, hogy a gazdasági szerencse idővel újra pártfogásába veszi, és hamarosan olyan jelentős bevételekhez jut, amelyekből vissza tudja fizetni a kölcsönt és a kamatokat, és kiválthatja presztízstárgyát. Az, hogy a tulajdonos milyen messzire megy el a kockázatvállalásban (meddig vár a tárgy eladásával stb.), alapvetően személy- és helyzetfüggő.

Amíg egy fontos presztízstárgyért kifizetett jelentős vételár büszkeségre ad okot a vevő számára, és az őt támogató rokonok a *forót* követő időszakban előszeretettel hozták szóba ezt az összeget a nyilvános társadalmi összejöveteleken azért, hogy a vevő hírnevét öregbítsék, addig az eladó és pártfogói másként viszonyulnak ugyanehhez a vételárhoz. Ha ugyanis a presztízstárgyért kapott összeget más *romok* az eladó nevéhez kapcsolva említik meg a nyilvánosság előtt, azt az egykori tulajdonos nagy valószínűséggel inzultusként értelmezi, olyan presztízsromboló provokációként, amely direkt módon ráirányítja a jelenlévők figyelmét arra a társadalmi státusát negatívan érintő tényre, hogy nemrég a szóban forgó tárgy eladására kényszerült. Ha az eladó a tranzakcióval együtt járó presztízsveszteség ellenére mégiscsak szóba hozza azt a presztízstárgyat, amelytől nemrég meg kellett válnia, az általában azzal magyarázható, hogy azt a Gáborok olyan értékesnek tartják, hogy a tárgy múltbeli, időleges birtoklása is presztízshozamot jelent számára. Ám ebben az esetben is valószínű, hogy az eladó a tárgy jelentőségét nem az érte kapott vételár összegére hivatkozva juttatja kifejezésre, hanem azt az

időtartamot nevezi meg, ameddig ő maga képes volt azt sajátjaként megőrizni, vagy arra a vételárra hivatkozik, amelyet előzőleg ő fizetett ki érte.

A pohárra költött és az érte kapott összeg társadalmi megítélése közötti feltűnő különbség a romák által használt terminológiában is megjelenik. Amíg ugyanis a presztízstárgyakra költött pénzre gyakran „vesteko love”-ként, vagyis ’híres pénz’-ként utalnak, olyan összegként, amely a tranzakció révén hírnévre tesz szert, és egyben hírnévhez juttatja az új tulajdonost is,²⁴ addig a presztízstárgy áruba bocsátása révén kapott pénz esetében a romáknak eszükbe sem jut hasonló pozitív jelzőket használni. Az így szerzett jövedelem ambivalens társadalmi megítélését egyértelműen mutatja, hogy a Gáborok a poharakért kapott pénzt gyakran „muto love”-nak, ’néma pénz’-nek nevezik, olyan bevételnek tekintik tehát, amely nem eredményez társadalmi elismerést vagy hírnévgyarapodást.

A pohárért kapott összeg nem minősül a gazdasági sikeresség és prosperitás jelének, nem definiálják azt tiszteletre méltó jövedelemként, és nem utalnak rá úgy, mint mások által irigyelt profitra. A presztízstárgy-eladásról egyetlen általam ismert roma sem beszélt olyan tranzakcióként, mint ami az eladó vonatkozásában pozitív mérleggel zárult, összességében nyereséges lett volna, és ezzel összhangban a presztízstárgyuktól megváló személyek még véletlenül sem utaltak önmagukra úgy, mint sikeres üzletemberekre. Még akkor sem tettek így, ha teljesen egyértelmű volt, hogy a kapott vételár jelentős mértékben meghaladja azt az összeget, amelyért az eladó a tárgyhöz valamikor hozzájutott. Még akkor sem, ha az eladónak egyetlen lejt sem kellett kiadnia azért, hogy presztízstárgy-tulajdonossá váljon, mivel azt apjától örökölte. A pohárért kapott pénzhez csupán akkor nem társul negatív konnotáció, ha a tulajdonos azért dönt az eladás mellett, mert egy másik, értékesebb presztízstárgy megvásárlását fontolgatja, de a vételár előteremtéséhez a szóban forgó összegre is szüksége van. Ez az egyetlen olyan tranzakció típus, amikor az eladónak nem kell presztízsveszteséggel számolnia.

Hiába haladja meg tehát a pohár eladásából származó összeg a korábbi vételárat, hiába keletkezik olyan pénz formáját öltő többlet, amely a „gazdasági érdek leszűkített” (Bourdieu 1978:386), ökonomista meghatározása értelmében tiszteletet parancsoló haszonnak minősülhetne, úgy tűnik, a presztízstárgyért kapott összeget a romák között jobbra hallgatás övezi, és a presztízsnövekedés vagy a társadalmi elismerés fogalmai egyáltalán nem vagy csak indirekt formában kapcsolódnak hozzá.

Mivel magyarázható a presztízstárgy-tranzakciók során gazdát cserélő pénz társadalmi szimbolikájának ez a vonása, vagyis az, hogy ugyanaz az összeg a vevő nézőpontjából *vesteko* (’híres’), az eladó nézőpontjából szemlélve pedig *muto* (’néma’) pénznek minősül? A poharak eladásából származó pénz mint bevétel megítélése miért negatív vagy legalábbis ambivalens, ha mindeközben azok a pénz formáját öltő bevételek, amelyekre a romák a közvetítő kereskedés révén tesznek szert, a büszkeség és az elismerés tárgyai? E jelenség megértéséhez a nem szimbolikus és „szimbolikus hasznok teljes egyenlegét” (Bourdieu 1978:393), tehát a különböző haszonformákat együtt érdemes számításba vennünk.

Ha részt veszünk a romák közötti presztízstárgy-diskurzusokban, hamar nyilvánvalóvá válik, hogy a tárgyeladás során gazdát cserélő pénzösszeg egészen más asszociációkat hív elő az eladó, mint a vevő gazdasági helyzetével és társadalmi státusának kilátá-

saival kapcsolatban. A vevő azáltal, hogy presztízstárgyat vásárol, „közszemlére teszi” a rendelkezésére álló felesleget, az ő megítéléséhez éppen ezért rendszerint olyan pozitív asszociációk társulnak, mint a gazdasági prosperitás, a jólét vagy a tartalékképzés képessége, és a társadalmi státusemelkedés lehetősége.²⁵ A presztízstárgy-eladás ezzel szemben a súlyos pénzügyi nehézségek nyilvánvaló bizonyítéka, vagyis olyan nemkívánatos esemény, amely a gazdasági krízishelyzet, a forrás- és a tartalékhány direkt indexe, és ezért több-kevesebb presztízsveszteséggel jár az eladó számára. A presztízsveszteség általában annál nagyobb, minél értékesebb a tárgy, illetve minél intenzívebb a tulajdonos azzal kapcsolatos várakozása és politikai ambíciója, hogy a presztízstárgy-gazdaságban eredményesen szerepeljen.

Ha a haszonformák „teljes egyenlegét” figyelembe vesszük, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a presztízstárgy-tranzakcióban részt vevő felek nem olyan csere résztvevői, ahol a vevő és az eladó egyformán jól járnak, vagyis azonos mértékű és minőségű haszonra tesznek szert. A romák még akkor sem állítanak ilyesmit, ha a résztvevők egyöntetűen úgy ítélik meg, hogy a vevő „tisztességes árat” fizetett, vagyis a tárgy felbecsült értékének megfelelő összeget adott érte. A tárgy akkor és ott megállapított, pénzben kifejezett értéke és a leszámolt vételár megegyezhet ugyan, de a vevőt és az eladót érintő presztízskövetkezmények közé a romák még véletlenül sem tennének egyenlőségjellet! Az eladó ugyanis a tárgy áruba bocsátásával nem pusztán romló gazdasági helyzetét ismeri el nyilvánosan, és nem csupán a vagyonreprezentáció legkézenfekvőbb eszközét veszíti el. A tárgyeladás társadalmi megbecsülését, hírnevét is hátrányosan érinti, és ha a tárgy generációkon keresztül saját ágazati szegmense tulajdonában volt, egyúttal egy ágazati identitászimbólumról is le kell mondania.²⁶ Azt, hogy a pohárvásárláshoz, illetve -eladáshoz eltérő presztízsvonzat társul, pontosan mutatja az a nyelvi gyakorlat, hogy amíg a fontosabb tárgyak megvásárlása a Gáborok szerint „baro anav”-ot (‘nagy nevet’) hoz a vevő számára, addig az eladóról sokkal inkább úgy beszélnek, mint akinek „tele perel lehko anav” (‘leesik a neve’), és riválisai részéről inzultusok sorának teszi ki magát. Az eladó, ha egyetlen presztízstárgyától kényszerül megválni, voltaképpen kizárja magát a presztízstárgy-gazdaságból, vagyis arról a szimbolikus küzdőtérrel, amelynek történései a Gáborok között jelentős hatást gyakorolnak a személyek és ágazatok közötti státusversengés mindenkori eredményére.

A presztízstárgy-gazdaságba fektetett, illetve az onnan kivont pénzügyi eltérő társadalmi megítélése, valamint az, hogy a tárgyakat csak szükséghelyzetben adják el, a legkézenfekvőbb bizonyíték arra vonatkozóan, hogy a Gáborok e tárgyak ideális létmódjának nem az árucikk státust tekintik,²⁷ amelynek középpontjában az elidegeníthetőség fogalma áll. Sőt, éppen ellenkezőleg: a céljuk az, hogy a poharakat és a kannákat – a tiszteletre méltó gazdasági és társadalmi státus indexeiként – minél hosszabb ideig távol tartsák az árucikk létmódtól, kivonják az árucikkek körforgásából. Ezzel magyarázható, hogy a romák miért nem tekintenek a presztízstárgy-eladásra a hétköznapi értelemben vett „üzletként”, a pénzben testet öltő profit maximalizálásának, a *nyerekedés*nek az egyik módjaként, és a pohárért kapott összeg társadalmi megítélése miatt ambivalens. Azok a romák ugyanis, akik a presztízsgazdaságban való aktív részvétel mellett döntenek, a presztízst, a „nagy nevet” tekintik a tárgyak birtoklásától remélt, ideális haszonformának, és nem azt a pénzben kifejezhető árkülönbötetet, amely akkor jön létre, ha a tárgy drágábban kel el, mint amennyiért az eladó korábban megvásárolta. Ez

persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy ha a tulajdonos végül a pohár eladására kényszerül, ne tenne meg mindent annak érdekében, hogy a lehető legkedvezőbb vételárat alkudja ki.

A presztízstárgy-létmód roma definíciójától tehát elválaszthatatlan az elidegeníthetlenség fogalma (vö. Weiner 1986:1992). Amikor a romák presztízstárgyat vesznek vagy örökölnek, azt a célt tűzik ki maguk elé, hogy elidegeníthetetlen presztízstárggyá tegyék azt, vagyis mindaddig megőrizték saját tulajdonukban, ameddig csak gazdasági helyzetük ezt lehetővé teszi.²⁸ Az elidegeníthetlenség olyan eszményi cél vagy ideáltipikus állapot (Weiner 1992:133, 147), amelynek huzamos fenntartása a tulajdonosok becsvágyának végső tárgya, ugyanakkor a romák pontosan tudják, hogy ez az állapot csupán ideiglenesen maradhat fenn. Tisztában vannak azzal, hogy gazdasági helyzetük jövőbeli alakulása a gázsó többségi társadalom gyűrűjében nehezen jósolható meg előre, ahogyan azzal is számolnak, hogy a fontosabb tárgyakért gyakran kiélezett verseny alakul ki közöttük, ami ugyancsak megnehezítheti a tulajdonos számára az elidegeníthetlenség hosszú távú fenntartását. Másként fogalmazva: bár azt remélik, hogy presztízstárgyuktól sohasem kell majd megválniuk, a romák tudják, hogy a legértékesebb tárgyak esetében erre még egyszer sem akadt példa, ez a törekvés tehát csupán ábránd, amely előbb-utóbb valószínűleg szertefoszlik. Éppen ezzel a tapasztalattal magyarázható, hogy a leginkább keresett, az eladás kikényszerítésére irányuló politikai manőverek állandó tárgyát képező poharak esetében nemcsak azt tekintik jelentős sikernek, ha valaki hosszú ideig a magáénak tudhatja azok egyikét, hanem gyakran a rövid ideig tartó birtoklásra is olyan tiszteletre méltó tettként utalnak, amely jelentős presztízsz és elismerés forrása. A legfontosabb tárgyak birtoklása gyakran még akkor is „istorije ašel” (‘történelem marad’) a romák között, ha csak rövid ideig, például néhány évig tart. Pontosán mutatja ezt az egyik leghíresebb nagyfalusi presztízstárgy roma életrajzával kapcsolatos alábbi kommentárrészlet:

„...a magyarok vagy azt teszik, hogy vesznek egy jó házat, egy ultramodern lakást csinálnak, vesznek egy legújabb modell autót. Nálunk is vannak házak, vannak autók, de azér a poharak a gazdagság. Érted? Nálunk a poharak. Ha egy jó poharad van, akkor már másképp beszélsz, még egy száz év múlva vagy kétszáz év múlva is, ha vót nálad az a pohár! Például az a pohár az X-ből, ez a világmárkás pohár. Képzelheted el, hogy az a falu egy olyan szerencsétlen falu, hogy autóval nem tudsz bójárni. Szekered és jó két lovad legyen, és akkor bé tudsz menni, egy olyan pusztafalu. És képzelheted el, hogy olyan jó az a pohár, hogy azt a nevet viseli, a falu nevit, pedig a falu egy szerencsétlen. És az az egy pohár úgy felhozta annak a falunak a nevit, hogy mikor már beszélnek valamit, »Az X-ből származó pohár«, ha beszélnek róla, már az a falu is mintha repülne! Érted? Még a cigányok, amik laktak ott, olyan... nem szereti az Isten, még az emberek se, hogy nézzük le egymást, de olyan cigányok laktak ott, hogy még most is egy kicsi olyan harmadik részből valók, még másodrészből sincsenek. És a pohár úgy felhozta az egyiket, hogy még most is azt mondják, képzelheted, az unokáinak az unokája, azt mondja, hogy »Az a pohár az én nagyapámé vót!«”

Az elidegeníthetlenség mint ideális tárgyállapot nem azonos a passzivitással, az inaktivitással, legalábbis azoknak az értékesebb poharaknak az esetében nem, amelyek folyamatosan a társadalmi érdeklődés középpontjában állnak, és amelyek sorsát több, „ugrásra kész” potenciális vevő is figyelemmel kíséri. (Tekintsünk most el azoktól a ki-

sebb értékű poharaktól, amelyekért szinte semmiféle verseny nem alakul ki a Gáborok között, és amelyek eladása éppen ezért csupán kisebb anyagi segítséget jelenthetne valamely gazdasági krízishelyzet megoldásában.) E tárgyak tartós elidegeníthetlensége sokkal inkább csekély értékükre utal, semmint a tulajdonosok töretlen gazdasági prosperitására. Zavartalan birtoklásuk, az árucikk-létmódtól való tartós távol tartásuk egyszerűbb és költségkímélőbb feladat, mint a legfontosabb presztízstárgyaké). Ahogyan arra Weiner (1992) is figyelmeztet csereelmélet-kritikájának kulcseleme, a „megőrizve adni” (*keeping-while-giving*) stratégia bemutatása során, az elidegeníthetlenséget nem valamiféle statikus állapotként kell értelmeznünk, hanem sokkal inkább annak a dinamikus kontextusnak a vizsgálatára kell helyezni a hangsúlyt, amely e „mozdulatlan” tárgyakat körülveszi.²⁹ A presztízstárgy-létmód és az elidegeníthetlenség lényegét sokkal inkább azokban az egyes tárgyak köré szerveződő stratégiákban és technikákban célszerű megragadnunk, amelyek megszerzésükre vagy megtartásukra: az eladás kikényszerítésére vagy annak elodázására, a tárgyak hírnevének „emelésére” vagy rombolására irányulnak (vö. Myers 2001:9). Ez a perspektíva lehetővé teszi annak felismerését, hogy az elidegeníthetlenség fenntartása a fontosabb tárgyak esetében állandó odafigyelést és munkát igénylő, folyamatos kockázatvállalással járó, a potenciális vevők részéről érkező kihívások sorozata által megnehezített foglalatosság. Éppen ezért, amint arra már utaltam, nemcsak a tárgyvásárlás vagy a tartós birtoklás minősül a gazdasági erődemonstráció eszközének és presztízsforrásnak, hanem gyakran az elidegeníthetlenség ideiglenes fenntartása is (vö. Myers 2001:15). Ez utóbbiak arról árulkodnak, hogy a tulajdonosnak – legalábbis egy ideig – sikerült elkerülnie azokat a gazdasági krízishelyzeteket, amelyek arra kényszeríthették volna, hogy megváljon presztízstárgyától.

Ha tehát egy *řom* képes arra, hogy egy másik *řomtól* megvásároljon egy értékes poharat, az gazdasági prosperitásának nyilvánvaló bizonyítéka, a vagyonreprezentáció hatékony eszköze, amely egyúttal pozitívan befolyásolhatja társadalmi megítélését és státusát is. A tárgynak az árucikk-létmódtól való huzamos távol tartása azonban gyakran olyan sikeresnek bizonyul, hogy nemcsak a vásárló tudja saját tulajdonaként megőrizni azt, hanem idővel – apai örökségként – tovább is adja valamelyik fiának. Erre a gyakorlatra utal a már említett „hadjomanjošo vadjono” („hagyományos vagyon”) fogalom egyik értelmezése, miszerint a presztízstárgyak sorsa ideális esetben az, hogy apáról fiúra hagyományozódjanak, vagyis ameddig csak lehetséges, „ne menjenek ki a családból”³⁰ (A legtehetősebb és legbecsvágyóbb *řomok* egyenesen azt tűzik ki célul, hogy minden egyes fiúgyermeküknek örököül hagyjanak egy-egy ezüst presztízstárgyat.³¹) A generációról generációra továbbadott tárgy valójában olyan érintkezésen alapuló metonimikus-indexikus kapcsolatot hoz létre az egyazon ágazati szegmenshez tartozó egykori és mai tulajdonosok között, amely a tárgyat új szimbolikus jelentéssel látja el: *ágazati identitásszimbólummá, az ágazati történelem indexikus reprezentációjává*, vagy – Miller (1987) terminusával élve – *objektifikációjává* teszi. Ez az új jelentés szorosabbra fonja a tulajdonosok és a tárgy közötti kapcsolatot, megnöveli annak értékét a kérdéses ágazati szegmens tagjainak szemében, és nagyobb áldozatvállalásra sarkallja az aktuális tulajdonost akkor, ha megőrzése érdekében erőfeszítéseket kell tennie. Ezt a minőséget nevezhetjük Bourdieu (1978:397) nyomán a „családi vagyonba történő integrálódásból” fakadó értéknek.

Ha össze akarjuk foglalni annak a presztízstárgy-életrajznak a fontosabb állomásait, amelyre a romák ideáltípusként tekintenek, az alábbiakat mondhatjuk: 1. a presztízstárgy-jelöltség tárgyi feltételeinek megfelelő, „béváló” gázsó műtárgyból idővel Gábor-presztízstárgy lesz, 2. a presztízstárgy-létmód kedvező gazdasági környezetben az *elidegeníthetlenség tartós fennmaradásával* párosul, és 3. ha az elidegeníthetlenség generációkon keresztül fenntartható, akkor a tárgy *ágazati identitásszimbólummá* válik. A poharat vagy kannát vásárló romok távlati célja tehát az, hogy e tárgyakat idővel saját ágazatuk elidegeníthetetlen identitásszimbólumaivá tegyék, függetlenül attól, hogy azok közvetlenül a gázsóktól vagy már teljes értékű presztízstárgyként valamelyik másik Gábor romtól kerülnek hozzájuk.

A presztízstárgyak legfontosabb funkciói: *lemezo* és *rezerva*

Arra a kérdésre, hogy a presztízstárgy-birtokláshoz kapcsolódó metapragmatikai kommentárok szerint mire használják a Gáborok a presztízstárgyakat, a terjedelmi korlátok miatt itt csak felületes, elnagyolt válasz adható. A romák rendszerint a poharak és kannák két meghatározó társadalmi-gazdasági funkcióját különítik el: a *lemezo*, illetve a *rezerva* vagy *tartaliko* funkciót. A presztízstárgyak hasznosításának mindkét módozata megjelenik például az alábbi kommentárban:

„But roma inkärnah le lemezohkä, kä kodo sah lengä o lemezo, the kodo sah lengä o dičšego, lengä taxa. The but roma inkärnah le vaš o mištimo.” Vagyis: „Sok roma tartotta azokat [a poharakat] lemez gyanánt, mert az volt nekik a lemez, és az volt nekik a dicsőség, a poharaik. És sok roma tartotta azokat az örökség miatt.”

Vizsgáljuk meg röviden ezt a két funkciót!

A *lemezo* funkció lényegét korábban már érintettem, amikor felhívtam a figyelmet a presztízstárgyak retorikai-szemiotikai jelentőségére, ágazati identitásszimbólum-jellegükre, valamint arra, hogy azok a vagyonreprezentáció hatékony eszközei. Maga a *lemezo* kifejezés a magyar *lemez* főnévből származik, a presztízstárgyakkal kapcsolatban azonban nem hétköznapi, materiális jelentésében használatos, hanem egy testrészt: az arc metaforikus megnevezésére szolgál. A *lemezo* e jelentése a *patjiv* (nagyon leegyszerűsítve: 'tisztesség', 'megbecsülés') és a *lazavo* ('szégyen') fogalmak használatával áll szorosabb kapcsolatban.³² Amikor a romák a poharakat a *lemező*val, tehát saját arcukkal azonosítják, vagyis azt állítják, hogy azért vásárolják meg azokat, hogy „lemezként” szolgáljanak, valójában arra utalnak, hogy ezek a tranzakciók és tárgyak hírnévhitelük gyarapítására szolgáló eszközök, amelyeknek köszönhetően „nagy névre” tehetnek szert. Azaz: presztízstárgyak. (Szemben például azokkal az amorálisnak minősülő cselekedetekkel, amelyek révén egy rom „bemocskolhatja a lemezét”, vagyis kockára teheti társadalmi megbecsülését.)

Az azonban, hogy valamely tárgy az elidegeníthetlenség fogalmával jellemezhető presztízstárgy-létmódban van, nem jelenti egyben azt is, hogy a roma tulajdonos figyelmen kívül hagyná azt a tényt, hogy a poharak milyen jelentős összegekért cserélnek gazdát közöttük, vagyis megfelelkezne a tárgy potenciális árucikk-identitásáról. A pohárért kifizetett vételár nem vész el, nem semmisül meg, vagyis a tulajdonosnak

nem kell végleg lemondania róla,³³ hanem szükség esetén kivonható a presztízsgazdaságból, a tárgy eladása révén. Éppen ezért a poharak és a kannák nemcsak lemezóként használatosak a Gáborok között, hanem gazdasági szükséghelyzet esetén *tartalíkoként* vagy *rezervaként*, azaz pénzzé tehető vagyontárgyakként is szolgálnak. A *rezerva* funkció értelemszerűen nemcsak az áruba bocsátás során jut megkülönböztetett szerephez, hanem az öröklés esetében is hangsúlyossá válik, hiszen az örökös a tárggyal nemcsak ágazati identitásszimbólumra, presztízsforrásra, hanem egy értékes vagyontárgyra is szert tesz.

Összefoglalás: az érték etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat

Láttuk, hogy a Gáborok pénzük egy részét ezüstpoharakba és -kannákba fektetik, olyan tárgyakba, amelyek a pénzre válthatóság tekintetében különböznek például az olyan javaktól, mint az arany vagy a márkás nyugati személyautók. E különbség lényege a potenciális vevőkör nagyságában és összetételében rejlik. Amíg ugyanis az utóbbiak esetében a vásárlók etnikai hovatartozása csak ritkán válik a fogyasztói viselkedést meghatározó szemponttá, addig egy Gábor tulajdonban lévő, teljes értékű presztízstárgy eladása, értékének „mozgósítása” során a potenciális vásárlók etnikai identitása a legfontosabb kérdések egyike.

Egy Gábor presztízstárgyért ugyanis csak egyetlen gázsó sem ajánl fel és fizet ki olyan jelentős összegeket, amelyeneket a korábban említett vásárok esetében is láttunk (lásd *A presztízstárgy-gazdaság mint a tárgyi javak fogyasztásának elitregisztere*). Egy Gábor pohártulajdonos számára, ha a tárgy eladására kényszerül, az ideális vevőkör rendszerint saját etnikai al csoportjára korlátozódik,³⁴ ami a felesleg poharakra költését pénzügyi értelemben nyilvánvalóan kockázatosá teszi. Ha a „gazdasági érdek leszűkített” (Bourdieu 1978:386), ökonomista meghatározása alapján értelmeznénk a pohárvásárlást, vagyis a pénzben kifejezett profit maximalizálását tekintenénk e tranzakció elsődleges céljának, akkor azt akár „ésszerűtlen gazdasági döntésnek” is minősíthetnénk, éppen úgy, ahogyan a nagyfalusi gázások többsége is teszi. Folytatva ezt a gondolatmenetet: a pohárvásárlás még ellentmondásosabb jelenségnek tűnhetne, ha figyelembe vesszük, hogy a Gáborok többsége a gázások világában is jártas, sikeres üzletember, akik pontosan tudják, hogy könnyen elkerülhetnék a pohárvásárlással járó pénzügyi kockázatot, ha a poharak helyett inkább olyan javakat részesítenének előnyben, amelyeket a többségi gázsó társadalom tagjai is ugyanazért és ugyanúgy becsülnék, mint ők maguk. Vagyis ha olyan javakra költenének, amelyek szükség esetén *jelentősebb értékvesztés nélkül* a gázsóknak is továbbadhatók.

A romák azonban e kockázat felismerése ellenére is ragaszkodnak presztízstárgyaikhoz. Terepmunkám során egyetlen, politikai ambícióval rendelkező *rom* sem érvelt úgy, hogy szívesen elcserélné poharát a gázsó által is keresett, közöttük is gyorsan pénzzé tehető javak valamelyikére, pusztán azért, hogy szélesebb vevőkörre számíthasson, ha később esetleg meg kell válnia attól. Ha a Gáborok tisztában vannak az említett pénz-

ügyi kockázattal, miért költenek mégis ilyen jelentős összegeket poharakra? Értelmezésem szerint e tárgyak kulturális definíciója miatt, vagyis azért, mert számukra azok megkülönböztetett jelentőségű etnicizált presztízsjavak. Foglaljuk össze, mivel támasztható alá az az állítás, hogy a pohár és a kanna, valamint a hozzájuk társított érték valóban etnicizált, vagyis elválaszthatatlanul összefonódik a Gáborok etnikai identitásával!

A presztízstárgy-fogalom alapját alkotó értékegyezmények érvényességének hatóköre

Láttuk, hogy azoknak a poharaknak és kannáknak, amelyek megfelelnek a presztízstárgy-jelöltség feltételeinek, a Gáborok megkülönböztetett helyet biztosítanak a tárgyi javak univerzumán belül: azok a fogyasztás elitregiszterét jelentik számukra, és presztízstárgyaknak minősülnek. Láttuk továbbá, hogy e tárgystátus elérését bármely esetben négy elengedhetetlen előfeltétel egyidejű teljesüléséhez kötik. A presztízstárgy-jelöltség tárgyi aspektusaival (kor, anyag, forma) kapcsolatos értékkritériumok egy önálló presztízstárgy esztétikát³⁵ (vö. Brenneis 1987) alkotnak, a romák ezt veszik alapul akkor, amikor a gázsóktól vásárolt pohár vagy kanna tárgyi tulajdonságait újraosztályozzák, és új értékeket társítanak azokhoz. A presztízstárgy-jelöltség egyetlen nem tárgyi előfeltétele az, hogy a gázsóktól érkező tárgy idővel Gábor *romokból* álló, saját genealógiára tegyen szert, vagyis legalább két-három *rom* „kezén is átmenjen”.

Ugyanezeket az ezüstitárgyakat azonban, amint arra már utaltam, a mikrorégió többségét alkotó magyarok és románok már korántsem övezik a Gáborok között megfigyelhető érdeklődéssel és társadalmi megbecsüléssel (eltekintve az e tárgyakra specializálódott gázsó műgyűjtők elenyészően kis csoportjától). A gázsók számára ezek egyáltalán nem tartoznak a tárgyi javakkal kapcsolatos fogyasztás elitregiszterébe. Pontosan mutatja ezt azoknak az idős nagyfalusi gázsíknak (azaz nem roma nőknek) a véleménye, akik terepmunkám során többször is kifejtették, hogy a Gábor-poharak valójában értéktelen, hasznavehetetlen relikviák, amelyek „még virágvázának se jók”. A presztízstárgyak értékének megállapítására szolgáló értékegyezmények esetében hasonló a helyzet: a gázsó régiségkereskedők és műgyűjtők többnyire egészen más kritériumok alapján határozzák meg a poharak értékét, mint a Gáborok.

A tanulmányban vizsgált presztízstárgy-jelöltség fogalma tehát olyan értékegyezményeket tartalmaz, amelyek érvényességének hatóköre lényegében egybeesik a Gábor etnikai alcsoport határával. Ezek az értékegyezmények a gázsók számára szinte teljesen ismeretlenek, ahogyan a korábbi roma tárgytulajdonosok vagy a fontosabb presztízstárgyak neve sem mond semmit számukra. (Eltekintve néhány idősebb, régóta a romák szomszédságában lakó gázsótól.) A poharak, valamint a nekik tulajdonított érték etnicizált volta részben a fent említett egybeesésből fakad: abból, hogy a Gáborok olyan presztízstárgy-definíciót hoztak létre és alkalmaznak e tárgyak értékbecslése során, amelyet kizárólag ők maguk tekintenek elfogadottnak és mértékadónak.

Ugyanakkor a vizsgált presztízstárgy-gazdaság etnicizáltsága nemcsak azzal magyarázható, hogy az említett értékegyezmények kifejezetten a Gábor etnikai alcsoportra jellemzőek, hanem azzal is, hogy a teljes értékű presztízstárgyak esetében a *rom* vevő

részben a saját etnikai identitásától elválaszthatatlan szimbolikus javakat vásárol: a korábbi roma tulajdonosok (hír)nevét, társadalmi elismertségét „fizeti meg”. A Gáborok között gazdát cserélő tárgy értékének felbecsülése során éppen ez a legfontosabb érték- és vágyképző szempontok egyike.

A presztízstárgy-gazdaság résztvevői struktúrája

Az értékegyezmények etnicizáltsága, valamint az, hogy a Gáborok részben a tárgy genealógiáját, vagyis saját etnikus történelmüket „értékelik a poharakban”, végeredményben oda vezet, hogy a presztízstárgy-gazdaság résztvevői struktúrája is etnicizálttá válik (legalábbis a teljes értékű poharak és kannák esetében).

A romák pontosan tudják, hogy a gázsók alapvetően más szempontok alapján definiálják a szóban forgó tárgyak jelentését és jelentőségét, és tisztában vannak az ebből fakadó legfontosabb következménnyel is, nevezetesen azzal, hogy egy gázsó sohasem fogja ugyanazért és ugyanannyira értékesnek tartani ezeket az ezüsstárgyakat, mint ahogyan azt ők maguk teszik. Másként fogalmazva: a Gáboroknak kétségük sincs afelől, hogy a teljes értékű poharakért általuk kifizetett jelentős vételárakat vagy egy azokhoz hasonló nagyságrendű összeget csak egy másik Gábor (esetleg a korábban említett másik etnikai alcsoportéhoz tartozó) *rom* fog felkínálni nekik. A gázsóknak, akik egy másik értékzsim alapján becsülik fel e tárgyak értékét, eszükbe sem jut ilyen nagy összegek felajánlása, mivel a gázsó műtárgypiacon e vételáraknak legfeljebb a töredékét kaphatnak vissza. A Gáborok poharai és kannái közül ezért csak azok kerülnek végül gázsókhoz, amelyek értéke a romák között olyan csekély, hogy az általuk felkínált vételárak csak alig valamivel maradnak el a romák által felkínáltaktól.

A Gáborok nézőpontjából szemlélve azonban nemcsak az ideális vevőkör etnicizált, hanem azon személyek köre is, akik rendelkeznek azzal a kulturális kompetenciával, amely szükséges a presztízstárgy-gazdaságban elért sikerek felismeréséhez, hitelesítéséhez és hírnévhitellel történő jutalmazásához. A romák nem számíthatnak ugyanis arra, hogy poharaikkal kivívatják a gázsók megbecsülését és elismerését, hiszen – amint arra már utaltam – a gázsók csak töredékes és felületes ismeretekkel rendelkeznek azokról. A Gábor tárgytulajdonos esetében tehát nemcsak az ideális vevők köre azonos saját etnikai alcsoportjának tagjaival, de a presztízstárgy-gazdaság hozzáértő közönségét is ugyanazek a személyek alkotják, hiszen ők azok, akik tiszteletre méltó politikai tettek, értéknek tekinteni a presztízstárgyak megszerzéséért és megőrzéséért tett erőfeszítéseket (vö. a 34. lábjegyzettel).

A vizsgált presztízstárgy-gazdaság esetében tehát nemcsak az értékegyezmények, az ideális vevőkör és a közönség szerveződik etnikai alapon, hanem végeredményben a vágyott haszonforma, a *hírnévhitel* is, mivel az nem származhat mástól, csak egy másik *rom*tól. A Gáborok presztízstárgy-gazdasága éppen ezért alapvetően etnicizált, viszonylag zárt résztvevői struktúrával jellemezhető olyan informális gazdaság, amelyben a gázsóknak csupán marginális szerep jut.

Térjünk vissza a korábbi kérdéshez! Miért nem szolgál kielégítő magyarázattal a pohárvásárlás esetében az ökonomizmus pénzközpontú szemléletmódja? Miért vállalják a romák a felesleg poharakba fektetésével járó pénzügyi kockázatot? Azért, mert számuk-

ra a poharak nem a *nyerelkedésre*, a pénzben testet öltő profit maximalizálására szolgáló árucikkek,³⁶ hanem elsősorban olyan etnicizált presztízstárgyak, amelyek amellet, hogy alkalmasak a vagyonosság demonstrálására, egyben nagyra értékelt ágazati és etnikai identitás-szimbólumok is, és mint ilyenek az egyéni és ágazati státuspolitika hatékony, keresett eszközei. A Gáborok azért hagyják figyelmen kívül az említett pénzügyi kockázatot, mert az a domináns haszonforma, amelyet e tárgyak birtoklásától remélnek, nem a pénz, hanem a presztízs. A potenciális vevőkör korlátozott volta ellenére a pohárvásárlás ezért tűnik számukra nagyon is ésszerű és kifizetődő fogyasztói döntésnek.

A presztízstárgy-vásárlás esetünkben a fogyasztás egy társadalmilag jelölt, az etnikai identitáshoz szorosan kapcsolódó módja, vagyis tudatos értékválasztásról árulkodó kommunikatív aktus. Olyan tevékenység, amely a Gáborok között etnikai identitásgyakorlatnak minősül, vagyis az etnikai identitás-reprezentáció nagyra becsült eszköze. A presztízstárgyak etnikai identitás-szimbólum-jellegére maguk a Gáborok is gyakran utalnak, amikor saját etnikai alcsoportjukat – szemben más romákkal – „taxtajale roma”-ként, ’poharas romák’-ként nevezik meg. A poharak és a kannák végeredményben olyan többszintű, individuális, ágazati és etnikai identitás-szimbólumok, amelyek azt a célt szolgálják, „hogy segítségével társadalmi identitásokat hozzanak létre, illetve egyének és csoportok közötti kulturális különbségeket jelenítsenek meg” (Myers 2001:3).

Amikor egy *rom* a pénzét presztízstárgyra költi, roma módon fogyaszt, vagyis az etnikai értelemben lényegében jelöletlen pénzt³⁷ és az általa megjelenített értéket etnicizált Gábor-presztízstárgyra és -értékre cseréli. A poháreladás ezért nemcsak amiatt kedvezőtlen esemény számára, mert felfedi gazdasági nehézségeit, hanem azért is, mert együtt jár a *presztízstárgyformát öltő érték* szükségszerű *deetnicizálásával*: az áruba bocsátás során a tulajdonos a poharat etnikai értelemben jelöletlen, általános csereeszköz-funkciót betöltő („muto” [’néma’]) pénzre cseréli, amelyet többnyire adósságai visszafizetésére fordít. A pénzügyi hitelképesség részleges elvesztése mellett tehát egy más minőségű veszteséget is elszenved: a pohár eladásával ágazati és etnikai identitás-szimbólumai egyikéről is lemond, és – ha egyetlen presztízstárggyal rendelkezett – kizorul a státusversengés és -reprezentáció egy fontos színteréről: a Gábor presztízstárgy-gazdaságból.

A pohárvásárlással járó pénzügyi kockázat tulajdonképpeni forrása és az a motiváció, amely a romákat mégis e kockázat vállalására ösztönzi, lényegében egy és ugyanaz: az ezüstpoharak és -kannák presztízstárgy státusa és etnicizált volta. A Gáborok presztízstárgyak iránti gyűjtőszenvédelye csak akkor tűnik „irracionális” fogyasztói magatartásnak, ha azt kizárólag az ökonomizmus pénzközpontú logikája alapján próbáljuk meg értelmezni, és nem vesszük figyelembe az olyan szimbolikus haszonformák keresettségét, mint a hírnévhitel vagy az identitás-reprezentáció lehetősége, vagyis akkor, ha nem fordítunk kellő figyelmet azoknak a társadalmi viszonyoknak a megismerésére, amelyek a vizsgált jelenség tágabb kontextusát alkotják.³⁸ A Gábor presztízstárgy-gazdaság valójában az egyik legszemléletesebb példája annak, hogy miért és hogyan ágyazódnak be (Polányi 1997:60–61) a gazdasági folyamatok a társadalmi kapcsolatok és jelentések rendszerébe.

JEGYZETEK

1. Hálával és köszönettel tartozom mindazoknak a romáknak, akik megajándékoztak bizalmukkal és türelmükkel, valamint Szalai Andreának, az MTA Nyelvtudományi Intézete munkatársának, aki a terepmunka során mindvégig társam és kollégám volt. A terepmunkát az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft, Magyar Állami Eötvös-ösztöndíj, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), OTKA (F 029504), Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm!
2. A *rom*, *romnji*, roma kifejezések a tanulmányban a Gábor etnikai alcsoportoz tartozó személyekre utalnak. *Romnji*, 'nő'; *rom*, 'férfi'. Mindkét terminus három fontosabb aspektust foglal magában: etnikai csoport tagság, társadalmi nem, családi állapot (a kérdéses személyek házasságok, vagy legalább egyszer már azok voltak).
3. A *taxtaj* a romaniban Matras (2002:28) szerint perzsa eredetű lexéma.
4. A tanulmányban – összhangban a romák szóhasználatával – a presztízstárgyak e két nagy osztályába sorolható tárgyakra magam is poharakként, illetve kannákként utalok. Az olvasás megkönnyítése érdekében gyakran nem „poharakról és kannákról”, hanem csak „poharakról” beszélek, de az állítások minden ilyen esetben a kannákra is vonatkoznak. Az ettől eltérő eseteket külön jelzem.
5. A Gáborok természetesen más olyan javakkal is rendelkeznek, amelyek megvásárlásához és birtoklásához ugyancsak kapcsolódhat a presztízsz fogalma, e javak gazdasági és társadalmi jelentősége azonban messze elmarad az ezüst presztízstárgyaktól. A jelen tanulmányban a presztízstárgy kifejezésen kizárólag az ezüstpoharakat és -kannákat értem.
6. Vö. Appadurai „értékverseny” (*tournament of value*) fogalmával (Appadurai 1986:21).
7. „Azoknak [a kannáknak] nincs olyan hírneve.” Itt jegyzem meg, hogy a *veste* kifejezés a Gáborok romani változatában a következőket jelenti: 'hír, információ', illetve 'hírnév'.
8. „A kanna kisebb [értékű], nincs meg neki az a neve [értsd: olyan hírneve, mint egy pohárnak].”
9. A *foro* ('vásár') kifejezés nemcsak a presztízstárgy-tranzakciók megnevezésére szolgál, hanem egyéb tranzakcióra is utalhat.
10. „A nagy csurárnak öt pohara volt! És öt fia volt neki, és hatalmas, és gazdag volt, olyannyira, hogy senki sem volt rajta felül [értsd: nagyobb nála] a romák között! Így mondta ezt az apám is. Úgyhogy amit az öreg Pista mondott, az nem volt hazugság!” Pista a megérkezéstörténet ugyan ezen variánsát osztotta meg velem. Itt jegyzem meg, hogy – szemben néhány más kutatóval, akik ugyancsak Gáborok közösségeiben végeztek hosszabb-rövidebb terepmunkát – anonimitásuk megőrzése érdekében a tanulmányban említett valamennyi roma keresztnévét megváltoztattam.
11. Lásd például az aranyelkobzással kapcsolatos romániai intézkedéseket.
12. A romák visszaemlékezései szerint ez a múltban sem volt másként.
13. A történeti források tanúsága szerint egyes erdélyi roma közösségekben az 1800-as évek közepén az ezüstpoharak ötvösmesterek általi készíttetése is bevett gyakorlatnak számított. Az említett romák megbízásából készített, „mondvacsinaltatott” ezüstpoharak azonban a Gáborok között sohasem minősültek presztízstárgyaknak.
14. Terjedelmi okokból a presztízstárgyaknak tulajdonított érték roma értelmezési keretének csupán a két legfontosabb elemével foglalkozom. Itt nincs lehetőség arra, hogy megvizsgáljam azokat a stratégiákat, amelyeket a romák a presztízstárgyak értékének manipulálása érdekében alkalmaznak, ahogyan nem térek ki arra sem, hogy milyen módokon próbálnak meg hatást gyakorolni a konkrét áralkuk végeredményére a presztízstárgy-tranzakciók során. Nem foglalkozom továbbá azokkal az értékforrásokkal sem, amelyek megnövelhetik ugyan egy tárgy értékét a potenciális vevő szemében, de csak esetenként vannak jelen, és ritkán válnak meghatározó jelentőségűvé.

15. A „láthatatlan patina” kifejezést McCrackentől (1988:88) kölcsönözöm.
16. „...egy olyan pohárnak, amelyiknek nincs apja és anyja, nincs értéke. Ha nincs neve az öregek-től [vagyis: roma társadalmi emlékezete], hogy tudjuk: kié volt, és honnan eredt, és milyen pohár, akkor csak úgy vesszük azt, hogy az egy új pohár, nincs semmi értéke.”
17. A „törzs” kifejezés a jelen esetben a Gábor etnikai alcsoport szinonimájaként értendő, semmi köze sincs azonban a törzshöz mint antropológiai terminushoz.
18. „Nem magát a poharat fizetik meg, hogy ilyen sok arany vagy olyan sok ezüst van benne!... A hírnevet! Hogy kié volt! »Ezé a *romé* volt, azé a *romé* volt...« A hírnevet! A nagy nevet! És a régiséget, azt, hogy régi! [...] A történelmet. Mert azt mondják: »Ez a pohár a nagy X-é volt, vagy a nagy Y-é, vagy a nagy Z-é...«, akkor annak van neve, mert az a pohár a romák között forgott.”
19. Vö. a nemesi cím fogalmával.
20. A presztízstárgy-vásárlással járó presztízsgyarapodás mértéke a pohár tárgyi és szimbolikus tulajdonságainak együttes értékétől függ. Számottevő „hírnév”, „nagy név” értelemszerűen csak a fontosabb tárgyak megvásárlása révén szerezhető.
21. Lásd az utolsó fejezetben.
22. A leszármazás aprólékos számon tartása az antropológiai szakirodalom szerint meglehetősen ritka jelenség a romák esetében, Nagyfaluban és általában a Gáborok között azonban általánosan elterjedt gyakorlat.
23. Ha ez lenne az elsődleges céljuk, akkor a pénzüket nem presztízstárgyakra költenék, hanem kölcsönügyletekbe fektetnék, vagyis viszonylag magas kamatra kölcsönt adnának más *romok*nak vagy gázsóknak.
24. Vö. a „hivalkodó fogyasztás” vebleni definíciójával.
25. A presztízstárgy vásárlása révén nyert hírnévhitel egyik – de csak az egyik – potenciális forrása a kifizetett vételár reprezentálása a tárgybirtoklásra keresztül, vagyis a korábban már említett forrásreprezentáció. A vevő hírnévhitelének gyarapodása azonban a tárgyvásárlással kapcsolatos számos egyéb, itt nem említett forrásból is származhat. Ezek vizsgálatával doktori disszertációmban részletesen is foglalkozom.
26. Lásd később ebben a fejezetben.
27. Ritkán ugyan, de előfordulnak ettől eltérő esetek is. Ezek vizsgálatával ebben a tanulmányban nem foglalkozom.
28. Kivételt képeznek azok a már említett esetek, amikor a tárgyat egy értékesebbnek tartott presztízstárgy megszerzése érdekében adja vagy cseréli el a tulajdonos. Azon erőfeszítések intenzitása, amelyek egy pohár elidegeníthetlenségének fenntartására irányulnak, természetesen jelentős mértékben függ a tárgy értékétől. Ha ez csekély, a tulajdonos valószínűleg kisebb ellenállást tanúsít majd, és könnyebben megváltik tőle.
29. Myers hasonlóképpen fogalmaz (Myers 2001:8): „...a tárgykultúra-kutatás általános újragondolása sokkal inkább azzal a dinamikával kell hogy foglalkozzon, amely a tárgyakat körülveszi, semmint klasszifikálásuk és definiálásuk statikusabb pillanataival.”
30. A nők nem örökölhetnek presztízstárgyakat, vagyis azok az apai ágazat kontextusában „haladnak”. (A presztízstárgy-birtoklás tehát alapvetően *genderizált* gyakorlat.) A poharat és a kántát esetenként az özvegyé lett *romnji* felügyeli mindaddig, amíg fiai fel nem nőnek, és át nem veszik azokat. Ilyenkor előfordul, hogy rászorultságában a *romnji* valamelyik tárgy eladására kényszerül. Ebben az értelemben, de csakis ebben, ideiglenesen a *romnjik* is a presztízstárgyak tulajdonosaivá válhatnak, rendelkezhetnek azok felett.
31. Ez a célkitűzés eltérő terhet róhat az egyes *romok*ra. Ott, ahol négy vagy öt fivér él együtt, jóval nehezebb megfelelni ennek az ideáltípusnak, mint azokban a családokban, amelyekben egyetlen fiúgyermek van. Az említett teher nagysága természetesen az örökül hagyandó presztízstárgyaknak tulajdonított értékétől is függ.

32. A *lazavo* és *patjiv* kifejezések kimondását a romák gyakran kísérik egy olyan kézmozdulattal, amelynek során kinyújtott mutatóujjakkal arcukra, azon belül is orcájukra mutatnak, vagyis arra a helyre, ahol a szégyenérzet hatására megjelenő bőrpír a legfeltűnőbben észlelhető. Ez a mozdulat gyakran figyelhető meg például a „Nem szégyelled magad!” típusú korholást kísérő gesztusként, de nem ritka eset, hogy az interakcióban kizárólag egyedül, szavak nélkül szerepel. Ilyenkor az orcára mutató korholás indirekt, nem verbális eszköze.
33. Arra, hogy az áralku folyamatát milyen tényezők befolyásolják, és hogy az aktuális vételár hogyan viszonyul a tárgyért korábban kifizetett vételárhoz, itt nem térek ki.
34. Tekintsünk el itt és a következő bekezdésekben annak az erdélyi roma etnikai alcsoportnak a tagjaitól, akik ugyancsak érdeklődnek a különféle ezüstartágyak iránt, és presztízstartágyaknak tekintik azokat. Az említett csoport tagjai esetenként ugyancsak jelentős összegeket ajánlanak fel egy-egy presztízstartágyért, vagyis a Gáborok nézőpontjából szemlélve alkalmanként ők is részei az ideális vevőkörnek, a két roma csoport presztízstartágy-ideológiai és -gyakorlatai azonban, amint arra már utaltam, részben különböznek egymástól.
35. Itt jegyzem meg, hogy a roma presztízstartágy esztétika a poharak és kannák olyan tulajdonságaival kapcsolatban is tartalmaz értékpreferenciákat, amelyek nem részei a presztízstartágy-jelöltség fogalmának, vagyis amelyek nem befolyásolják a Gáborok azon döntését, hogy egy tárgyat teljes értékű presztízstartágyként tekintenek-e vagy sem. Idesorolható például a tűziaranyozás. A tárgy gazdag aranyozása fontos értéknovelő tényező, ugyanakkor pusztán az aranyozás hiánya miatt a Gáborok egyetlen tárgyat sem zárnak ki a teljes értékű presztízstartágyak csoportjából.
36. Szemben a gázsó régiségkereskedőkkel, akik éppen így: árucikkekként tekintenek rájuk.
37. A Gáborok a közöttük gazdát cserélő presztízstartágyak árát a kilencvenes évek közepe óta rendszerint német márkában számolták és fizették ki, annak megszűnését követően pedig az eurót vagy az amerikai dollárt használják ugyanerre a célra. Annak ellenére, hogy bármely pénznemhez és pénzhasználati módhoz társulhatnak különféle szimbolikus jelentések (vö. Zelizer 1994), vagyis azok etnikai vagy nemzeti identitás-szimbólummá válhatnak, a romák nem elsősorban „németként” vagy „amerikaiként” tekintenek az említett pénznemekre. Sokkal inkább olyan, etnikai értelemben kevésbé jelölt, általános csereeszközként használják azokat, amelyek népszerűsége körükben éppen abból fakad, hogy Európában szinte bárhol fizethetnek velük, szemben például a román lejjel.
38. Vö. ezzel a romákkal kapcsolatos antropológiai irodalomban Stewart (1997: 141–180) azon értelmezését, amely a harangosi romák lovakhoz és lókereskedéshez való viszonyával foglalkozik.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1986 Introduction: commodities and the politics of value. *In* The social life of things. Commodities in cultural perspective. Arjun Appadurai, ed. 3–63. Cambridge: Cambridge University Press.

BAUDRILLARD, JEAN

1981 For a critique of the political economy of the sign. St. Louis: Telos Press.

BOURDIEU, PIERRE

1978 A szimbolikus tőke. *In* uó: A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése. Tanulmányok. 379–400. Budapest: Gondolat.

BRENNEIS, DONALD

1987 Performing passions: Aesthetics and politics in an occasionally egalitarian community. *American Ethnologist* 14(2):236–250.

HARRISON, SIMON

1992 Ritual as intellectual property. *Man* 27(2):225–244.

KOPYTOFF, IGOR

1986 The cultural biography of things: commoditization as process. *In* The social life of things. Commodities in cultural perspective. Arjun Appadurai, ed. 64–94. Cambridge: Cambridge University Press.

MAGYARI-VINCZE ENIKŐ – FEISCHMIDT MARGIT

1994 A CARITAS és a romániai átmenet. *Replika* (15–16):65–87.

MATRAS, YARON

2002 Romani. A linguistic introduction. Cambridge: Cambridge University Press.

McCRACKEN, GRANT

1988 Culture and consumption: New approaches to the symbolic character of consumer goods and activities. Bloomington: Indiana University Press.

MILLER, DANIEL

1987 Material culture and mass consumption. Oxford: Basil Blackwell.

MYERS, FRED

2001 Introduction. *In* The empire of things: Regimes of value and material culture. Fred Myers, ed. 3–61. Santa Fe: SAR Press

POLÁNYI KÁROLY

1997 A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei. Budapest: Franklin Nyomda.

STEWART, MICHAEL

1997 The time of the Gypsies. Boulder: Westview Press.

THOMAS, NICHOLAS

1991 Entangled objects: Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific. Cambridge: Cambridge University Press.

VEBLEN, THORSTEIN

1975 A dologtalan osztály elmélete. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

WEINER, ANNETTE

1986 Inalienable wealth. *American Ethnologist* 12(2):178–183.

1992 Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving. Berkeley: University of California Press.

ZELIZER, VIVIANA A.

1994 The social meaning of money. New York: BasicBooks.

PÉTER BERTA

Value and ethnicity. Economy of prestige objects as ethnic identity praxis among Transylvanian *Gábor* Rom

Among the so-called *Gábor* group of the Rom living in Transylvania prestige objects form a very special kind of cultural artefacts. These silver items are very highly estimated by the all the group members. This article analyses the ideologies and praxis connected to these objects. After introducing their special cultural logic, their local value aspects and social and economic functions will be elaborated. It is argued that these prestige objects are held to form by the group members symbols of ethnic identity, and their handling are evaluated with very specific care.

Tabula
2005 8 (2): 171–200.

200


Identitásmodelláló tényezők a moldvai csángó falvakban

A magyar társadalmi nyilvánosságban mitikus kategóriává vált csángó kérdés lokális hatásait a moldvai csángó közösség külső beavatkozásokként élték meg. A magyar, illetve román „csángómentők” állandó helyi jelenléte az identitás mentén tagolja a közösségeket, rejtett konfliktusokat okoz. A tanulmány a beavatkozó szerkezetek egy lehetséges modelljét tekinti át, kitérve a román részről történő beavatkozások technikáira és hatásaira is a csángómentő akciókra. Bemutatja a csángó kultúra „divatosodása” nyomán létrejövő „csángó biznisz” működését, a helyiek beépülésének lehetőségeit ebbe a folyamatba, valamint a kívülről való viszonyulásait. A tanulmány végső soron a csángómentés e szimbolikus túlterhelt viszonyrendszerében élő „megfáradt adatközlők” magatartásait ismerteti. A szerző mellett érvel, hogy a falvak lakói az egzotikumra irányuló külső érdeklődést civilizátlanságuk iránti figyelemként élik meg. A csángómentés ugyanakkor egy strukturálatlan állapotot eredményezett, egy közösségi életstratégia megzavarását idézte elő, mivel a csángó társadalom legszélesebb csoportjaira a felvállalt „közösségi amnézia” (nyelvváltás és a többségi nemzeti identitással való azonosulás) jellemző.

Bevezetés¹

Elemzésemben a romániai rendszerváltozás utáni „magyar csángómentés” néhány aspektusának értelmezésével próbálkozom. Törekvésem – tartózkodva a „címkézéstől”, azaz a bemutatott folyamatokban érintett személyek tevékenységének értékelésétől – az antropológia módszertani követelményeihez igazodik. Szándékom, hogy a közösség tagjainak szemével (*native point of view*) láttassam a történéseket. A cím tehát azt a próbálkozást jelöli, hogy az úgynevezett *csángómentés* mikroszintű² lecsapódásainak, a lokális közösségek ehhez való viszonyulásának megvilágításával kísérletezem.

Tanulmányom részben a vizsgált jelenségre összpontosító interjúkra,³ részben pedig azokra a tapasztalatokra támaszkodik, amelyek főként a Bákó környéki székely és déli csángó falvakban különféle témákban végzett kutatásaim során halmozódtak fel. Mivel ez a gyűjtési módszer magában hordozza az esetlegesség veszélyét, írásomat antropológiai szempontú rendszerezési kísérletnek tekintem, amelyet értékmentes fogalmi nyelvezetre törekedve értelmezek.

Tánczos Vilmos a „valódi csángómentőkön” főként a szociális téren tevékenykedőket, az oktatásszervező pedagógusokat, a csángókat utaztató értelmiségieket érti, tehát azokat, akik a csángó sorskérdés „gyakorlati megoldására” törekednek (Tánczos 2001:55). Azon a jelenségen, amelyet csángómentésnek neveztem, és elemzés tárgyává tettem, nem csupán a magyar részről történő „identitás- és kultúramentést” értem, hanem mindazokat a jelzéseket, amelyek a lokális közösségek értelmező mechanizmusai-


számítanak, ehhez a gyakorlathoz asszociálódnak. A csángók sajátos körülményeit, identitáskonstrukcióit, a románsággal való különleges függőségi viszonyát (lásd Kapaló 1994:31) sajátos antropológiai konstellációnak, történetileg adott léthelyzetnek tekintem, értelmezésemben ezért csak azokra a közösségi elmozdulásokra figyeltem, amelyek a csángómentés gyakorlatának következtében alakultak ki.

Az alábbiakban a beavatkozás egy lehetséges modelljét tekintem át. Mivel a csángómentés technikáinak, mikroszintű hatásainak megértéséhez elengedhetetlen azon kulturális kontextus bemutatása, amelyben ezek a viszonyulások kitermelődnek, ezt is vázolólok. Ezután rátérek néhány olyan helyzet bemutatására, amelyből a beavatkozások lokális jelentőségére következtethetünk, majd az ezzel kapcsolatos attitűdök szimbolikus jelentéseit értelmezem.

A vizsgált téma kontextusa

Az 1989-es romániai rendszerváltozást követően a csángókérdés újabb népszerűségének lehetünk tanúi. A csángókutatások tudományos popularitása mellett a *csángó ügynek* hatalmas mennyiségű nem tudományos irodalma is született. Emellett soha nem látott mértékben megszorodtak a csángó kultúra rendezvényszerű megjelenítésének alkalmai is. Mindezek arra utalnak, hogy a csángókérdés a magyarországi és az erdélyi magyar társadalmi nyilvánosságban mitikus kategóriává, nemzeti üggyé vált. Ez elkerülhetetlenül legyűrűzik a csángóság mikroszintjére is, a csángók életvilágába való beavatkozással jár együtt, amely a helyi társadalom részéről új viszonyulásokat szül. A beavatkozások egyik következménye, hogy a lokális közösségek az identitás mentén tagolódnak, ami sokszor rejtett konfliktusok kialakulásához járul hozzá.

A csángómentés egy lehetséges szerkezete

Média, publicisztika

A média, ezen belül a publicisztikai jellegű közlések egyrészt kiszolgálták a közvélemény csángókkal kapcsolatos ideológiai elvárásait, másrészt ennek az ideologikus dimenzióknak a felerősítéséhez járultak hozzá. A tudományosság igényével fellépő diskurzus mellett a média vállalta fel a román fél csángókkal kapcsolatos önérvényesítő magatartásának kritikáját, valamint a nacionalista állítások lefegyverzését. Így a csángó ügy kapcsán mind a tudományos igényű publikációkon, mind pedig a publicisztikán belül létezik egy etnikailag elkötelezett diskurzus, amelynek legfőbb jellemzője a kétpólusosság. Így a magyar sajtóban a csángókérdés sokszor csak a veszélyeztetett kisebbségi lét „apropója”, ami lényegében mítoszteremtő aktus.⁴

A moldvai csángók kétségtelenül archaikus hagyományokban gazdag, értékes kultúrával rendelkeznek, „hagyományos európai mezőgazdasági módszereket, hitvilágot és mitológiai hagyományt tartanak fenn, valamint őrzik a magyar nyelv legarchaikusabb nyelvjárását” (Isohookaana–Asunmaa 2002:106). A média ideológiai tartalmakkal tölti fel a csángók sajátos kultúráját; az így kialakított mítoszon keresztül azt akarják kifeje-

zésre juttatni, hogy a csángók a nehéz körülmények között élő, „*legkeletebbre szakadt magyarság*”, és ők azok, akik a magyar nemzet legősibb, legeredetibb, legértékesebb kultúrelemeit őrzik. A kultúra „őrzését” ez a fajta szemlélet egyféle tudatos állásfoglalásként, felvállalt, aktív szerepként értelmezi. A kultúrájukhoz ragaszkodó csángók romantikus képe különösen alkalmas történelmük drámai történetbe ágyazására, amelynek társadalmi sikere azáltal biztosított, hogy ráépül a fájdalmas magyar sors mitikus hagyományaira. A csángók így a „tűz felelőseivé váltak”, a magyarság legértékesebb kincseit még őrző, ám pusztulásra ítélt egzotikus népcsoportjává.

A beavatkozás modelljei közül a legkisebb hatóerővel a média csángómentő akciója éri el a lokális társadalmakat. Az ezt hordozó csatornák nem jutnak el ezekbe a falvakba. Gyakori eset, hogy a „Duna Tv” felirattal díszelgő parabolaantennákkal regionális román adókat néznek, például igen gyakran figyelhetjük meg azt, hogy az *Etno Tv* nevű csatorna meglehetősen nagy népszerűségnek örvend a Bákó környéki falvakban. A csatorna huszonnégy órás közvetítéssel román „műfolklórt” (főként dalokat, táncokat) sugároz. A csángó hagyományos kultúra terjesztésének politikailag nemkívánatos tettértékére felhívva a figyelmet Tánczos Vilmos kiemeli, hogy a „folklór és a »műfolklór« a legszélsőségesebb nacionalizmus politikai fegyvertárába tartozott/tartozik Romániában” (Tánczos 2001:54).

A csángó kultúra rendezvényszerű megjelenítése, kultúraszervezők

1989 óta a csángó kultúra etnikai szimbólumaivá váló kulturális örökséget számos látványos műsor keretében mutatják be. Minden faluból kikerül az a néhány személy, aki e kultúrát reprezentálni tudja, hazai és magyarországi rendezvények állandó meghívottjai, etnikus szereplői lesznek. Ezeknek a rendezvényeknek nem az autentikus csángó kultúra megőrzése a célja. A kultúra konzerválása és közvetve akaratlanul is a magyar nemzettestbe való betagozása, valamint a magyar politikum által propagált alternatív jogérvényesítés ideológiai támogatása a politikai folklorizmus jelensége felé mutat. Emellett megfigyelhető a vallási folklorizmus tendenciája is, amelynek jelenségkörébe azt a gyakorlatot sorolhatjuk például, ahogy Jánó Ilona lézpedi látóasszonyt magyarországi vallási összejövetelekre hívják meg. Jánó Ilona egyike azoknak a folklórspecialistáknak, akiket magyarországi vallásos társaságok szívesen utaztatnak az ország különböző részeibe. A találkozások célja a Jézus nevében való gyülekezés, ahol Ilona néni látomása-iról számol be.⁵

A csángó kulturális örökség áteticizálásának egyik alapvető kritériuma a kultúra egzotikus, ugyanakkor „magyaros” műsorszámokká való lefokozása. Az egyik csángó fesztiválon a szervezőket például azért marasztalták el, mivel egy csángó hagyományőrző csoport koreográfia nélkül – azaz éppen autentikus módon – táncolt a színpadon.

A magyarországi csángó rendezvények, fesztiválok csángóföldi szervezési munkálatai akkulturációt eredményeznek, mivel olyan tendenciákat erősítenek fel, amelyeket a modernizációs paradigmával jelölhetünk meg. Ugyanakkor a közösségi értékek relativizálásához is hozzájárulnak. Ezért például néhány évvel ezelőtt még elképzelhetetlen lett volna a csángók olyanfajta viszonyulása a legutóbb megszervezett csángó fesztiválhoz, amely egyes csángóföldi előkészítő munkálatainak mi is tanúi voltunk. A rendez-

vény szervezői a fesztivál plakátjának elkészítéséhez akartak fotókat készíteni. Ennek érdekében Klézséról és a környező falvakból hoztak a településre egybusznyi embert, hagyományos zenekarral együtt. Az elképzelés az volt, hogy idilli környezetben fognak táncolni a népviseletbe öltözött csángók. Mivel az előkészületek a böjt kellős közepén zajlottak, a buszt a falutól távoli vidékre irányították. A csángó normák ugyanis tiltanak mindenféle vidám, közösségi, táncos megnyilvánulást böjti időszakban, de számolniuk kellett az egyház intoleranciájával is. Az emberek beöltöztek, a körülbelül hét-nyolc főtós tanácsai szerint „beálltak” táncolni, a plakát profi módon készült el:

„Kilelte vót a pap. S kiprédikálta a templomba, hogy nem tudom, hogy mondta ő, hogy a magyarok adnak gunyát. [A papnak a szava után tartják?] A papnak a szava után sokat örözködnek. Hogy uegyes kimondja a templomba, s akkor... [Sokan is gondolják azért...] Sokan is gondolják, hogy vétek. Vétek. Mert hát úgy nőttünk fel kicsi korunktól, úgy vagyunk növe, hogy vétek abba az üdőbe, nagybótbe táncolni, vagy munkába, esküvéseket. Ezeket nem csántak saha. [De mégis sokan elmentek akkor, felültek a buszra.] Igen, igen akkor. Akkor ugy es elmentek, de én tudam, hogy gondolták akkor, hogy nem vették ők véteknak erőst.”

Fontos kiemelnünk az eset közösségi megítélésében a pap szerepét, aki a prédikációjában a vétek tényét etnikus tartalmakkal mosta össze. A hagyományos vallási/kulturális patternekre hivatkozó prédikáció a közösségben érvényes bűnfelfogás révén vallási legitimitást nyert. Érdekes, hogy a román katolikus egyház a csángó gyermekek „magyarföldi” táboroztatását azért ítélte el korábban, mert ezek egy részét *protestáns magyarok* szervezték, akik nem vitték templomokba, misékre őket.

Az erdélyi katolikus egyház

A csángókkal kapcsolatos egyházi rendezvények strukturálisan a politikai rítusokra hasonlítanak, így például a csíksomlyói csángó mise is, amely magas rangú politikusok szereplésének is teret enged. 2003-ban a prédikáció vallási üzenete mellett egyértelmű ideológiai tartalmakat is kifejeztek, amelyek a magyarság, a székelység és a csángóság nemzeti együvé tartozását fejezték ki. A zsidó és a magyar nép sorsközösségének mitikus hagyományát felidézve a prédikációban – amelyet a Duna Tv is közvetített – a nemzeti egység gondolata fogalmazódott meg, amelynek természetes módon része a moldvai magyarság is. Érdekes jelenség, hogy a különféle csángó kulturális rendezvényeket általában egyházi eseményekkel kapcsolják össze – többnyire ezek zárórítusaként. A magyar nyelven történő misézés a közösségi integrálás szándékával történik. Emellett nem lényegtelen az erdélyi katolikus papok szerepvállalása sem a magyar nyelvű egyházi kultúra terjesztésében, akik még a kommunizmus idejében is miséztek házaknál titokban. A rendszerváltozás után ehhez csatlakozott néhány magyarországi pap is, akik hasonló szellemben tevékenykedtek a katolikus falvakban.



A magyar nyelvű oktatás

A moldvai csángók magyar nyelvű oktatásában alkalmazott stratégiákat számba véve Hegyeli Attila kiemeli, hogy „a kommunizmus elnémító évtizedei után a felszabadult magyar törekvések kaotikus csángómentő akciósorozata következett”. A szerző hangsúlyozza, hogy működőképes érdekvédelmi szervezet hiányában a magyarországi kormányzati, illetve civil szféra, valamint a nyugati és erdélyi magyarság segítőkészsége „a kilencvenes évek elején nagyon erőteljesen átítatva nemzeti érzelmekkel, minimális szakmai szempontrendszer mentén támogatott bizonyos próbálkozásokat” (Hegyeli é. n.), amelyek végeredményben teljes sikertelenséget eredményeztek. Pálffy Zoltán az ezzel kapcsolatos kudarcok értelmezésekor megállapítja, „hogy a szervezők kellő körülmény- és önismerete, a »mentővállalkozás« alapos átgondolása nélkül ez az »esély« nem több a csángómagyarok számára, mint »csángóságukat« újabb keserű tapasztalattal igazoló céljavesztett lelki/társadalmi vesszőfutás” (Pálffy 1999:187). A magyar nyelvű oktatásszervezők huzamos ottléte a csángó faluközösségekben eltérő viszonyulásokat szül a lokális közösségek tagjai részéről. Állandó jelenlétük sajátos antropológiai együttélést jelent, amely közösségenként eltérő magatartásokat eredményez.

Változóak a magyaroktatás jelenlegi szervezési munkálataihoz való viszonyulásmódok is. Míg korábban a magyar oktatásszervezés elleni hivatalos szervezkedés helyi szinten

a kedélyek felkavarásához járult hozzá, a magyarnyelv-oktatás bevezetése az iskolában legitim hatást fejtett ki. Úgy tűnik, a hivatalos álláspont nagy hatással képes alakítani a csángók hozzáállását ehhez a kérdéshez.

„[Azzal, hogy megszervezték a magyaroktatást, ezzel vótak bajok?] Hamarább vót baj. Há nem hatták az eskolába es. Nem akarták. S a faluba es mandikaltak. De ki akarta, engedte. Most le vannak csendülve, nem hallak senkit. Nem... [S ez mitől lenne?] Megszokták, hogy az úgy kell legyen. Há, látod, ugyes, most az iskolába is béengedték. S sakat vót beszéd, még a rádióba es, televízióba es hallottam, hogy nevezik, hogy minoritátyékat (kisebbségeket) ezket segítik, s a világ hallja, aszangya, hogy úgy kell legyen. A törvény után ők lássák, hogy *legea* (törvény) van adva, hogy kell hagyják, hogy tanuljanak egyik másik az ők nyelviken, mindenki, s akkar nem...”

A külső nyomás csökkenése nagymértékben hozzájárult az oktatásbeli alternatíva többek általi felvállalásához. Tény, hogy a gyermekek magyarórára járatása révén sokan pénzbeli megsegítést várnak, ami természetes folyománya annak, hogy a csángó társadalom széles csoportjai nehéz lét körülmények között élnek.

„Sakan mennek azért es, hogy úgy értettem, adnak parát, pénzet esztendőre kétmillió négyszázat. [...] Sok szegény van. [...] Nincsenségbn vannak. S nekik az a kétmillió es valami.”

A magyarországi és erdélyi magyar politikum

A magyar érdekképviselőket felvállaló politikusok rendszerváltozás után sorra kerülő moldvai látogatásait követő lokális viszonyulásokat a helyi vagy megyei hatalmi érdekeltségek (köztük az egyház) koordinálták.⁶ Az atrocitásokig elfajuló indulatok szervezett tevékenység eredményei voltak, ami a lokális hatalmi struktúrák „identitásföltésével” magyarázható. Ezen a román identitással rendelkező helyi elitek amiatti frusztrációját értem, hogy a csángók alternatív magyar identitása külső beavatkozásra hangsúlyos megerősítést nyer. A szervezkedés sikerét a „magyarveszély” ideológiai propagálása biztosította. Tény, hogy a magyar politikusok érdekérvényesítés, helyzetfelmérés céljából tett látogatásait szinte kivétel nélkül lokális konfliktussorozatok kísérték, melyek kirobantása a látogatáseseeményeknek tulajdonított túlzott szimbolikus jelentőség egyik következménye.

A csángó folklórt gyűjtők, a kultúrájukkal kapcsolatba kerülők

Az 1989-es rendszerváltozás után rendkívül nagy számban jelentek meg a moldvai falvakban a csángó folklórt gyűjtők. Közülük igen kevesen törekedtek a jelenségek kizárólag tudományos kontextusban való vizsgálatára. A többség esetében az ismerkedés a falvak hagyományos kultúrájával nem szakmai céllal történik, sokkal inkább az ősiség, a mítosz megélésére való törekvésben fejeződik ki. Ez a fajta jelenség a csángó népzene és -tánc magyarországi népszerűségével magyarázható, de hasonló attitűd figyelhető meg a csíksomlyói búcsún is, ahol a népviseletbe öltözött csángók „hagyományörzésen” felbuzdulva kitartásra, helytállásra biztatják őket a velük kapcsolatba kerülő zárán-

dokok. Emellett nem ritka az sem, hogy sokan megpróbálják a csángókat magyarságukban megerősíteni. Tény, hogy a Moldvát járó folkloristák számos esetben felemelték szavukat a csángók asszimilálásával szemben, így a román egyházi nacionalizmus egyik ellenségképévé váltak. Ezért számos esetben voltak kitéve a hivatalos ellenőrző intézmények zaklatásának, megfélemlítésének. A közhangulat tudatos ellenük hangolása miatt jó néhányszor fenntartásokkal, félelemmel telve fogadták őket a falvakban.

A gyűjtőkkel szembeni ellenérzések másik oka, hogy az adatközlők a velük való interakciós helyzetekben aszimmetrikus viszonyként érzékelik azt a legtöbbször kényszerű szerepjátszást, amely lényegében az archaikus, a civilizálatlan, a „vad” archetípusának megjelenítését jelenti. A gyűjtési helyzetek gyakorisága, a „saját kultúra” reprezentálási alkalmainak állandó ismétlése miatt a megszólítottak hozzáállása leginkább a „megfáradt adatközlő” képkötéssel érzékeltethető. Tény, hogy a néptánc és a népzene folklorizmusa nyomán megszorodó gyűjtések főként a székely és déli csángó falvakban zajlottak, tehát ott, ahol még beszélnek magyarul.

„Sakan jöttek, sakan, kik felgyűtték a szokásokat. [...] S ők es keresték, hogy hol vannak a magyarok. Ezeket a magyar falukat. [...] Minden falu össze van járva tóllik. Minden morzsa kolc (kicsi sarok). Nem is gondolnád, hogy hol. [...] Én úgy értettem, hogy azt akarják, hogy ők leljék ki, hogy hol vannak, s mennyi magyar van.”

Következményként említhetjük azt is, hogy ezek az események szokványossá váltak, szimbolikus jelentőségük csökkent, s ez a folyamat főként az utóbbi időben jelentkezik. Ezáltal olyan adatközlők is bekapcsolódnak a „hálózatba”, akik korábban féltek a csángómentőkkel való érintkezés társadalmi szankcióitól:

„...s, most immá, hedegülni fagatt. Sz adamennek. S jár egy fiú, nem tudjátok ti. L.-nek híjják egy Mercedes masinval, fehér színű masin. Magyarországi. S az mind csak gyúti szakásakat. Hiszem, ő is akar táncázatot csinálni. Mert ki hagy gyúti szakásakat, úgy csánja a táncázatot att a magyaraknál. S mast nekije sültült, hedegült, beszélt, elfogadja. De l. sokszor ment oda, hezzája, magyarakkal ada, hogy lám nem hedegülne-e. S nem. S most immá, azt mondja l., hogy látta, hogy münköt nem akasztattak fel, immá ő es hedegül (kacag). Meglátta, hogy meg lehet élni így. [Itt: életben lehet maradni.]”

Az általam megkérdezett adatközlők úgy gondolták, hogy a magyarországiak azért gyűjtik a táncokat, mert a táncázatok tartása révén pénzt nyernek vele, amiből azonban semmi haszna nem származik a falunak. A magyarországi rendezvényeken részt vevő adatközlők, akik láthatták, hogyan táncolják „profi módon” a tőlük gyűjtött táncokat, ellenérzéseikről számoltak be, amelyeket a saját kultúrájuktól való elidegenedés fázisaként értelmezhetünk.

„Ebből nem válik es semmi, hogy későbben még legyen. Ők leveszik, nekik lesz. Meglesz, ők megtanolták, s hazgassák előfelé, s ők avval pénzet nyernek. Mert ők avval nyernek sak pénzt. Mert mennek. Mert ők vala nem úgy táncolják, azt a táncokat, hogy műk táncoljuk. Aztá bévegyittnek egyiket másikat beléje, nem mennek chiar (úgy). Nem chiar úgy csánják, ahogy túk csántáltak. S ebből ezeknek a falunak úgy sem lesz abból semmi. Úgy gandalam én.”

A tudományos igénnyel fellépő kiadványok

A kulturális élet csángó vákuumeffektusát bizonyítja az a temérdek kisebb-nagyobb publikáció, amely a csángók életvilágának bemutatásához kapcsolódik, és amelyet a hamarosan elkészülő *Csángó bibliográfia*⁷ véleményünk szerint jól reprezentál majd (Kinda-Peti 2004:5). Az 1990 után tudományos igénnyel fellépő munkák jelentős része azonban nem tudott túllépni azon, hogy elsősorban ne etnikus mezőben vizsgálja a moldvai csángóságot (vö. Pozsony 2005:8).

A magyar identitással rendelkező személyekhez eljutó magyar nyelvű, csángókkal kapcsolatos kiadványokat a falvak lakói, ha nem is dobják el, olyan helyeken őrzik, amely azt sejteti, hogy nem tulajdonítanak különösebb szimbolikus értéket ezeknek.

A magyar nyelvű íráshoz való viszonyulás a román identitású személyek számára adott esetben a *magyar veszély* hordozójaként jelenik meg, és a magyar írás irracionális, már-már mágikus vonatkozásokkal rendelkezik. Erre utal az 1995. április 25-i konfliktus is, amikor a Moldvai Csángómagyarok Szövetségének (*Asociația Maghiarilor Ceangăi din Moldova*) képviselői, valamint az RMDSZ reprezentánsai találkoztak az intézményes anyanyelvű oktatás és a kulturális élet előmozdításáért, és ahol szélsőséges politikai csoportosulások szervezése nyomán verbális és fizikai erőszak történt, például elégettek a kocsikban hozott magyar nyelvű tankönyveket (vö. Pozsony 2003:6). A moldvai papság tudatosan mágikus kört konstruál a magyar nyelv köré, amelynek tárgyi megvalósulása ördögi objektivációnak tételeződik ezáltal.⁸ A könyvek elégetése nyilvános autodafé volt, amire a középkori könyvégetésektől az 1989-es romániai rendszerváltozáskor történő kommunista könyvégetésekig számos példát találunk.

„Vót egy korba egy uljan, mikor felszöktek, hogy hoztak valami írásakat. [...] S mentünk a szőlőbe dolgozni. S mikor elindultunk az utan, mentünk fel a faluvégibe. Ott van a szőlőnk. S halltam, mandják, hogy jönnek a magyarak, s hoznak valami írásakat, s nem tudam még, miket. [Beszéltek a faluban?] Beszéltek az emberek, s elejik kell menni. Egyik a másikat tárdálták fel [biztatták], hogy hájtak, s menjünk, s ne hagyjuk, s nem tudom mi. [...] De akkor fel voltak egyik a másiktól biztatva, s: »Hájtak, hogy üssük fejbe őket!« [De mire fel?] De, mert hogy úgy akarnak... s parcă [talán] a pap es biztatta.”

A csángómentés lokális lecsapódásai az identitás kontextusában

Annak ellenére, hogy nem kívánok magyarázatot adni a moldvai csángók identitásának mibenlétére, jelen elemzés szempontjából meg kell vizsgálnom néhány, az identitással kapcsolatos problémát, amellyel a következő kérdések megválaszolásának lehetőségéhez szeretnék hozzájárulni: Milyen társadalmi vetületei vannak a politikai-nemzeti diskurzusoktól súlyosan terhelt, értelmezésünkben a csángók megmentésének ideológiai programjaként tételezett, etnikus identitással kapcsolatos mítoszkonstrukcióknak? A lokális társadalmakban az identitás etnikus tartalmai miként kerülnek a narratívák szintjén forgalomba? Hogyan használják a csángók megmentésében elkötelezett Moldva-járók a

magyar csángók mítoszát egy archaikus magyar közösség létét feltételezve egy alapvetően kultúrnemzeti attitűd kivetítődése révén?

Az identitás szerveződésének rendkívül összetett, problematikus voltát a csángók esetében számos elemzés jelezte; főként azok, amelyek tudományos kritériumokkal vizsgálódtak rá a kérdésre, relativizálva azokat a megközelítésmódokat, amelyek nemzeti identitásbeli kritériumok mentén soroltak személyeket a csángó közösséghez tartozónak (lásd például Hegyeli 1999; Pozsony 2002; Pecican 2003; Tánczos 2000; Diaconescu 2005).

A moldvai csángók identitását értelmező munkák többnyire lebecsülik az etnikus elem identifikációs szerepét, amely részben annak tulajdonítható, hogy az európai néprajzkutatás szempontjából a moldvai csángók egy már nem létező előnemzeti identitásformát alkotnak, amelyet vallásuk határoz meg (Arens 2004). Mindehhez csupán annyit tennék hozzá, hogy megfigyeléseim alapján az elszigeteltebb, hagyományörzőbb, kisebb lélekszámú és erősebb belső koherenciával rendelkező településeken az etnikus elem valóban kevésbé meghatározó az identitásszerveződésben. Egyes elemzések ezen túlmenően azt állítják, hogy a moldvai csángók önazonosság-tudatának a nemzetiségi kategória nem releváns része.⁹ Csak feltételezhető, hogy ennek szerepe valamivel jelentősebb azokban a falvakban, amelyek hamarabb bekapcsolódtak a modernizáció áramába, emellett az individualizáció magasabb foka jellemzi a legnépesebb társadalmi csoportokat. A népesebb, kevésbé elszigetelt, csekélyebb mértékben zárt társadalmi struktúrájú csángó közösségekben tehát, amelyek tágabb kommunikációs résen keresztül érintkezhetnek a környező települések románságával, a követhető érvényesülési stratégiák, életmodellek nagyobb számával találkozhatunk, ugyanakkor az akkulturáció és nyelvváltás előrehaladottságát tapasztalhatjuk a zártabb, kisebb népességű falvakhoz képest.

Amellett, hogy e területen nem folyt szisztematikus terepkutatás, a rendszerváltás utáni csángó falvak társadalmi helyzetét elemző ígérennyel megközelítő írások jeleztek azt, hogy ezek a falvak identifikációs, legitimációs problémákkal küszködnek. A leghatározottabban Marius Diaconescu szögezi le, hogy Moldova katolikus lakossága több mint egy évszázada súlyos identitáskrisziszben szenved, amely abban mutatkozik meg, hogy sokan közülük nincsenek meggyőződve eredetükről vagy etnikai hovatartozásukról. A történész kiemeli, hogy „az egymással összecsapó két szélsőséges diskurzus csak az identitáskriszisz elmélyülését és a moldvai katolikus közösségek belsejében kialakult táborok közötti ellentétek megerősödését idézi elő” (Diaconescu 2005:9). Állítását számos újonnan kiadott történelmi forráskiadvány is alátámasztja,¹⁰ és a jelen állapotokra is érvényesnek tartják.

Fontos kiemelnünk, hogy az identitásbeli legitimációra törekvés közösségenként, falvanként a strukturális feltételekből adódóan másképpen jelentkezik. Érdekes módon a csángók mitikus magyar identitása a lokális közösségeken belül esetenként a belső koherencia megbomlásának tárgya lehet, olyan folyamatokat eredményez, amelyeket mikroszinten leginkább a szegregáció, a kizárás, a lokális konfliktus fogalomegyüttesével írhatunk le.

Hatos Pál a csángókutatás kulturális kontextusainak értelmezésekor az ebben jelentkező illúziótlanságot ahhoz a téves szemléleti kerethez köti, amely a moldvai csángókat magyarként határozza meg (Hatos 2002:5). James Kapaló fontos következtetésre jut,

amikor azt állítja, hogy a csángóság jelenlegi identitástudati összetevői nincsenek még kellően felmérve, a magyar tudományos közvélemény hagyományos kategóriái nem vezetnek közelebb a csángó identitás megértéséhez (Kapaló 1994; idézi Hatos 2002:5). Célravezetőbbnek tartja, hogyha a kutató a különböző területek közösségi tudatára alapozva vizsgálja az egyes tudati szinteket. Azt állítja, hogy a moldvai csángó entitás fennmaradását a kapcsolatok természetes dinamikája biztosítja, így az ebbe való beavatkozás – például a magyar iskolák erőltetése az erre még fogadókésztséget mutató lakosság körében – ezt az egyensúlyt bontaná meg (vö. Hatos 2002:5). Kapaló ugyanakkor nem téveszti szem elől, hogy a kapcsolatoknak az a dinamikája, amely úgynevezett egyensúlyi állapotokat eredményezett egy-egy lokális közösségen belül, ugyancsak külső megerősítés, „történelmileg kialakult erőviszonyok” eredménye volt. Ezen egyensúlyi állapotok törékenysége, az identitás etnikus tartalmai köré szerveződő, sokszor rejtett, belső konfliktusossága az, ami a téma elmélyültebb elemzését tenné indokolttá.

Fontos körülmény, hogy a rendszerváltás utáni időszakban a román nyelven szocializálódó generáció egyre határozottabban fejezi ki román identitását egy olyan közegben, ahol a társadalom tagjainak jelentős csoportjai magyar történelmi tudattal, identitással rendelkeznek. Emellett a nyelvcseré előrehaladottsága miatt ezen vonatkozásban nem beszélhetünk „generációs konfliktusról”, ám nem lehet figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a rendszerváltozás után az identifikáció komoly belső problémája maradt a csángó közösségeknek:

„Sakan vannak, melikek elismerik, hogy magyarak ők. Ugy es magyarnak tartásák magikat. Mert hát úgy születtek, magyarul beszéltek. Kicsi koriktól. Itt nálunk te nem tudtál, románul nem tudtál. Sakan béüsmerek ezt, hogy ők magyarok. Mert nincs honnat, hogy eltagadják. [De sokan nem ismerik el...] Vannak egy része, az ifjak. [Az ifjabbak?] Az ifjabbak inkább. Gyétot [teljesen] el vannak románizálódva, s elkevéyedtek.”

Mivel ezen csoportok felvállalt etnikai identitását számos körülmény veszélyeztette, és törékennyé tette, megfigyelhető a túlkompensálásra törekvés, aminek következtében saját legitimitációjukat kizárólagosnak tekintik. Számos elemzés bizonyítja, hogy ez a fajta viszonyulás a katolikus egyház részéről legtöbbször külső jóváhagyást nyert. A magyarokkal szembeni ellenérzések egyik oka az egyházi vezetők, a csángók köréből származó katolikus papok identitáskrizise, tudatzavara nép közé való „kiexportálásának” a hatása.¹¹

Mindemellett számolnunk kell a csángók román identitásának megerősítésével foglalkozó intézményesített gyakorlattal, amelynek technikai feltétele egy magyar ellenségkép megkonstruálása. Magyar részről ugyancsak számolhatunk azzal a tendenciával, amelynek célja a csángók magyar identitásának igenlése, esetenkénti „átnevelése”. A magyar nemzettudat megerősítésének, a csángók ilyen módon való megmentésének gyakorlata azután vált általánossá, miután a kitelepítés gondolata veszített időszerűségéből, amely azonban változatlan aktualitással élte végig a 19. és a 20. századot, egészen a kommunista hatalomátvételig (lásd Hatos 2002:20; Vincze 2004).

A rendszerváltás utáni „magyarjáráshoz” való viszonyulás tehát az etnikai identitásvállalás kifejezésének szimbolikus lehetőségét hordozta magában. A magyarországiakkal való kapcsolatkiépítés során a közösség belső viszonyrendszerében letisztázódott, hogy kik a „magyarok”, amely a kapcsolatok átszerveződéséhez járult hozzá:

„[Haragudtak-e magukra, hogy a magyarokkal tartanának?] Münköt sokan es. Ezelőtt

még azt es mondták, hogy meggyútsák a házunkat. S még chiar (éppen) mondta az emberem es, hogy nem képes, vaj egyet vigye az esze. [...] Nem képes, hogy ulyan bolond találjon vaj egy, hogy...”

Az ebből fakadó konfliktusok, a társadalmi szankcióktól való félelem miatt sokan a „magyarokkal” szembeni határépítés gesztusához folyamodtak, olyan szimbolikus attitűdök felvállalására kényszerültek, amely egy szükségből megkonstruált identitás gyakorlatára mutat rá. A gyűjtőkkel való beszélgetés látványos megtagadása az adatközlők részéről sokszor a magyaroktól való szimbolikus elkülönülés mechanizmusának része volt:

„S aztá most van oda egy hedegűs, Botyézát. Azt’ jöttek a magyarok hedegülni. Jöttek a magyarok, keresték, hogy ki tud hedegülni. Sültülni, mindent, egyik másik... de ő soha nem akart hedegülni. [Miért?] Azért, hogy őt es, ki tudja mit csánlnak lesz nekije, a többik, adică [vagyis] másak, faluba itt. Fog lesz, aszanta, a magyarakkal. [Azt mondják majd, hogy a magyarokkal tart.]”

Akik nem működtettek a fenti esethez hasonló technikákat, azt kockáztatták, hogy stigmatizáltakká válnak. A székelyes és déli falvakban terepmunkát végző néprajzosok gyakran tapasztalhatták, hogy miután korábbi adatközlőiket meglátogatták, akikkel azelőtt jó kapcsolatokat építettek ki, barátságosan fogadtatásban részesültek, az adatközlők igyekeztek elhatárolódni a kapcsolat újbóli felvételétől.

A csángó részvétel a magyarországi rendezvényeken szükségszerűen személyi diszkriminációhoz vezet, amely megosztó hatással van a faluközösségre. A diszharmonikus állapotot jelzik azok a delegitimáló narratívák, amelyek az „etnomigrációban” részt vevőket azzal vádolják, hogy a közösségi normák ellen vétenek, mivel a „magyarok” mellett kötelezik el magukat. A narratívák szintjén ez a jelenség a faluközösségekben a szektásodás esetén megfigyelhető csoportstigmatizációhoz hasonló, ahhoz a gyakorlathoz, hogy egy új kulturális/vallási identitást kifejező közösséget normaszegőnek kiáltanak ki.

„Mondják, hogy választattak, a magyarakhoz mennek. Így mondikálnak. Mondikálnak.”

A szekták tagjaihoz hasonlóan az a képzet él róluk, hogy anyagi érdekből kötelezik el magukat a magyarok mellett.

„Vaj, ha meglátták, hogy bėjött egy mesin [gépkocsi] a faluba, s magyarak, akkor azt mondják, hogy még hazzák a segítséget ezeknek a táncsaknak. [...] Há azt mandják, hogy ezeknek a magyar táncsaknak hazzák. De nem haztak saha úgy, hogy mandjad, hogy nekik hazzák. De a világnak a beszédje.”

A magyarországi látogatókhoz való viszonyulásnak ehhez hasonló elutasító formái identitásbeli érzékenységből fakadnak. Az egyes szervezetek által érvényesített román nacionalista eszmerendszer lokális hatásai is hozzájárulnak ennek az érzékenységnek a kialakulásához.

A román részről történő beavatkozások technikai és hatásai a csángómentő akciókra

Az intézmények (egyház, iskola, rendőrség, lokális és megyei adminisztráció, politikai pártok területi szervezetei) asszimilációs törekvéseinek történeti dimenzióban való jelentőségét számos elemző bizonyította, ezért különösebb hangsúlyt nem fektetnek bemutatásukra. Ezek mellett kevés információ van a jelenleg is működő, Dumitru Márton nevét viselő szervezet tevékenységéről,¹² amely nagymértékben hozzájárul az etnikus vonatkozású előítéletek elterjesztéséhez. Információim szerint az általuk szervezett gyűléseken a helybeli katolikus papok is részt vesznek, ahol politikainézet-alakító szerepet vállalnak fel.

„[Van ez a Dumitru Márton Szövetség. Ezek nem csinálnak propagandát?] Azok csánnak ők egy kevest, de van nekijek az ők embereik, tudják. Azok járnak sedincékre [gyűlésekre]. Csánnak sedincéket, csánnak gyülekezéseket. [...] Eccer az emberem el vót hívva egybe, nem tudom, miféle gyülekezés. [...] S, mindent ne végy fel úgy es, mert pap felháborodik. A pap meglátta, hogy ott van ő es, s aszangya: »Au venit și unguri aici, care simt cu ungurii! [Eljöttek a magyarok is, akik a magyarokkal tartanak!]« De ő nem vette számát, hogy mondaná a páter.”

Az *Erdélyi Napló* 2003. november 25-i számában a szervezet elnökével készített interjút tett közzé. Ebben Gheorghe Bejan elnök éppen a magyar csángómentők jog sértéseire hivatkozva határozta körül a szervezet főbb tevékenységi körét:

„...sok faluban – elsősorban ott, ahol a csángó nyelvjárást beszélik – problémák merültek fel. Az embereket provokálták, felmerültek visszasságok, kihasználták, hogy mi, katolikusok békések és csendesek vagyunk. Egyes szervezetek azt népszerűsítik, hogy a római katolikusok magyarok. Ez az idea a mi véleményünk szerint téves. Több faluban be akarták vezetni a magyar beszédet, de ezt sokan sérelmezték. Észrevettük, hogy ezek az emberek védelemre szorulnak, létre kell hozni azok szervezetét, akik a katolikusok románságában hisznek. [...] Akik magyarul akarnak beszélni, tegyék, mi azt szeretnénk, hogy akik nem akarnak magyarul beszélni, azokat ne kötelezzék a magyar beszédre.”

Érdekes módon a „román csángómentők” a magyar beavatkozásokra hivatkozva legitimálják tevékenységük létjogosultságát, a csángók román érdekvédelmének beállított asszimilációs törekvéseiket.

Fontos körülmény, hogy a Magyarországon egzotikumként tálalt csángó kultúra megjelenítési alkalmait egyes csángók azért utasítják el, mivel a közönség által oly nagyra tartott ősiséget, a „mítoszt” ők a civilizációs, technikai elmaradottság stigmájának külső megerősítéseként értelmezik, ami ezáltal a gyökértelenség érzetét kelti, fejlődésbeli kilátástalanságot sugall. A csángómentők által oly nagyra tartott hagyomány, az archaikus kultúra számukra sokszor kényszerű életfeltételeket jelent, nyelvüket *korszak*ának, keveréknek, lényegében *nem nyelvnek* tekintik. A román nacionalizmus is azért lehet sikeres körökben, mert „mint minden jó ideológia, egyfelől egységben láttatja a történelmet, nem hagyva magyarázat nélkül az adódó problematikus kérdéseket, másfelől nem elégszik meg a múlttal, az eredetre, a nyelv kérdésére vonatkozó nézetek propagálásával, hanem a közösség számára még valamiféle történelmi távlatot, pozitív jövőképet is felvillant, amikor a becsmért, kigúnyolt csángóságot hátrányos megkülönböz-

tetésük megszűntével, majdani teljes befogadásuk reményével kecsegteti” (Tánczos 2000:95).

Paradox módon a csángó kultúra „bennszülöttek” általi reprezentálásának alkalmai, amelyeket a rendezvények szervezői a kultúra megőrzésének alkalmaként tüntetnek fel, az ezeken részt nem vevők számára a magyar identitás megbélyegzettségének megerősítéséhez járulnak hozzá.

„[A magyarországiak] ráépítenek erre egy politikát. [...] A társadalomnak a legnagyobb része gyűlöli ezt a politikát. Azt, hogy kivisznek pár asszankát, s abban mutogatnak munkót, hogy ilyenek a csángók. S akkor egyszerűen meg is utálják ezt az egészet, hogy hát mér legyen magyar? Hogy ott gyalázzanak azak? Leszarjanak, mutassák, hogy képtelenek vagyunk, nem vagyunk élőképesek?”

A „csángó business”

Helyi specialisták

A csángókat utaztató rendezvény-előkészítők adott esetben egy helybeli segítségével szervezik meg akcióikat. Az ilyen jellegű események viszonylagos gyakorisága, a szervezésért járó anyagi juttatás révén ezeknek a szolgáltatásoknak lokális specialistái termelődnek ki. Tevékenységük odáig terjed, hogy felkészítő próbákat tartanak azok számára, akik a magyarországi szereplésre vállalkoztak. Az ilyen jellegű kapcsolatok többnyire lefedik a magyarországi kulturális érdeklődés fókuszaiban lévő „magyar” falvakat, tehát azokat, ahol még beszélnek „csángósan”.

„Laci jön, s megmondja, mind P.-nek, B.-nek. Vele intézi. S azt mondja: „Né, ennyi, s ennyi embert kell hozz. S akkor ő szervezi meg, s ő csán! aztán ilyen izéket es, pre-gätiréket, hogy felkészüljenek. [S. P.-nek akkor megfizetik?] Hiszem, nem csak Istennében! Istennében nem hiszem! Ezt akármelyik lehet gandalja, hogy az melyik abba jár, hogy ő szervezi, ő futkas, ő adja telefonakat, ugy es csak ad valamit ezeknek. Nem arra adják, hogy te tartassz a magyarokkal [kacag].”

A csángó népzene és -tánc magyarországi „divatfolklorizmusa” kevés adatközlő vagy helybeli „szervező specialista” számára jelent minimális anyagi forráslehetőséget. Ez is egyik oka a gyűjtőkkel szemben tapasztalható ellenérzéseknek. A csángó hangszeres zene folklorizmusát bemutató dolgozatok általában hamis képet festenek le a moldvai megkérdezettekről, amikor azt állítják, hogy „az adatközlőkből táncmuzsikusok lettek, akik majdnem annyit vannak Magyarországon mint Moldvában, illetve a helyi viszonyokhoz képest jelentősen meggazdagodtak” (lásd Fáy 2005:87).

A lokális „kezdeményezők”

A csángók érdekvédelmi tevékenységébe bekapcsolódó helybeli kezdeményezők sem nézik jó szemmel a rendszerváltozás utáni magyarjrást, valamint az adatközlők utaztatását. A moldvai magyar kultúra megmentésére elkülönített magyarországi pénzalap szétforgácsolását látják benne. Kifogásolják azt a sajtónyilvánosságban terjedő nézetet, mi-

szerint a politikum részéről adott támogatásokhoz szükség van a csángó ügy rendezvények általi reklámszerű népszerűsítésére. A csángók utaztatását, a folklórgyűjtést a csángók nevében való pályázás technikai eszközeinek tartják.

„Van ez a csángó business. [...] És ennek az a fő szerepe, hogy ott van az a százmillió forint. Hogy a százmillió forintból indult ki az, hogy a magyarországi pályázók előkészítették a terepet. Eljönnek Klézsébe, megkeresnek egy csángó nénikét, melyik jól énekel, egy zenészt stb., stb. Elkezdik mutogatni Magyarországon. S elkezdnek pályázni abból az összegből. A csángók fütyülnek rá, semmi belőle. Létrehoznak a magyarországiak egy együtteset ugye, Magyarországon, megtanulják a csángó zenéket, a többit a fene vigye el.”

Kapcsolatépítők

A csángómentés egy másik velejárója egyes személyek számára – a társadalmi környezethez való viszony átrendeződése mellett – szociális hálójuk kiterjesztése. Ennek egyik fontos aspektusa a személyi érdekek mentén való kapcsolatépítés. A magyarországi látogatókkal kialakított ismeretségek révén egyes csángó családok gyermekei számára elérhetővé vált a külföldi oktatási struktúrában való részvétel. A magyarországi felsőoktatásba való beépülés lehetőségeire vonatkozó információkért, a látogatók kapcsolathálóin keresztül „elnéző intézkedésekért” cserébe a szülők segítették vendégeik helyszíni munkáit. Ezeket az akciókat a Moldvába utazók a csángó fiatalok magyarságban való megerősítésének sikeres megvalósulásaként könyvelték el, míg maguk a csángók legtöbbször kényszerű életstratégiaként alkalmazták.

„Hogy hogy értek ki? [Igen.] Az es kapcsolat által vót. Hogy mi tudtuk, hogy tanítsák ott a gyermekeket. [S ezt hogy tudták meg?] Úgy es magyarok által. [...] Sakan azért es mennek, mert nincsen pénz. S akkor aztán ugyes jól lenne a gyermek tanuljan valamit. Nem biram mondani az es, hogy vetik a magyar szót, mert azt úgysem vetik.”

Összegzés helyett

Az értelmiségi réteg hiánya miatt egy többszörösen megosztott *külső*, nemzeti szempontból elkötelezett diskurzus ideologizálja a csángó társadalomban zajló belső folyamatokat, amellyel szemben a csángóság lényegében kiszolgáltatott. Az identitás szerveződése szempontjából azokban a falvakban, amelyeket a csángómentés elért, egy strukturálatlan állapot lépett fel, mivel a sokszor tudatosan vállalt akkulturáció lényegében egy közösségi életstratégia *külső* beavatkozásra történő megzavarását idézte elő. A „mentés” alkalmi során azonban számos csángó személy szembesülhetett eredetének, etnikai hovatartozásának kérdéseivel, tudatosíthatta az ezzel kapcsolatos dilemmákat. Az egyes közösségeken belül az ehhez fűződő problémák rejtett konfliktusos helyzetet termelnek újra, mivel a csángó társadalom legszélesebb csoportjaira a felvállalt „közösségi amnézia” jellemző.¹³

JEGYZETEK

1. A tanulmány korábbi változata előadás formájában a Teleki László Alapítvány, valamint az UIM (*Ungarisches Institut München*) társrendezésében *Veszélyeztetett örökség, veszélyeztetett kultúrák. A moldvai csángók* címmel megtartott konferencián hangzott el 2005. április 14-én. Külön köszönettel tartozom Pozsony Ferencnek, valamint Tánczos Vilmosnak, akik elolvasták dolgozatomat, és értékes szempontokra hívták fel a figyelmemet.
2. *Mikroszinten* a lokális közösségi szintet értem.
3. A téma érzékenységből fakadóan adatközlőim névsorát, adatait (kérésükre) nem teszem nyilvánossá.
4. Természetesen számolnunk kell néhány kivétellel is.
5. A 2005-ös csíksomlyói búcsúról hazafelé tartva egyik kollégámmal egy magyarországi zarándokcsoport autóbuszán találkoztunk Jánó Ilonával. Az egyik szervező elmondta, hogy ezek a találkozások a hivatalos egyházgyakorlat által le nem fedett, mély vallási/emocionális igényeket elégítenek ki, ahová bárkit szívesen látnak, aki a Szűzanyáról akar beszélni, különösen akkor, hogyha olyan archaikus nyelven teszi azt, mint Ilona néni.
6. Lásd Pozsony Ferenc összefoglaló tanulmányát a moldvai csángók érdekvédelmi törekvéseiről (Pozsony 2003:3–20).
7. A bibliográfia a kolozsvári Kriza János Néprajzi Társaság szerkesztése alatt áll.
8. A csíkfalvi kispap, aki a 2002-es népszámlálás okozta forrongás közepette átkísért a szomszédos Külsőrekecsinbe, kis történelemórát rögtönzött a csángók román eredetéről, majd figyelmeztetett, hogy ha azt találjuk írni, hogy a csángók magyarok, ő megnézi az interneten, és bajunk származhat belőle.
9. Lásd például Hegyeli Attila írását a somoskaiak etnikai identitásáról (Hegyeli 1999:85).
10. Vincze Gábor történeti forráskiadványában például „Előfordult olyan eset is a faluban, hogy a legény megöléssel fenyegette az apját, mert magyarul beszélt. Csángók voltak mind a ketten, és a legény is alig beszélt románul.” (Vincze 2004:309.)
11. Tánczos Vilmos figyelemfelhívása alapján.
12. A 2001. március 17-én Bákóban megalakult szervezet feltett célja, hogy minden eszközzel megakadályozza és korlátozza a csángó magyarok szervezkedési jogát, identitásának szabad megvallását és intézményes gyakorlását (vö. Pozsony 2003:15).
13. Több településen is tapasztaltuk, hogy az azonosulást a román identitással életstratégiaként alkalmazzák, a fiatalok román nyelvhasználatára azt mondják, hogy „így van jól”, ami abból is kitűnik, hogy a gyermekeket csak románul tanítják meg, románul beszélnek velük.

IRODALOM

ARENS, MEINOLF

2004 Jegyzetek a moldvai csángók múltjához és jelenlegi helyzetéhez. (Kézirat.)

DIACONESCU, MARIUS

2005 A moldvai katolikusok identitáskrízise a politikai és a historiográfiai mítoszok között. *In* Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban. Kinda István – Pozsony Ferenc, szerk. 9–20. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

FÁY ÁDÁM

2005 A moldvai csángó hangszeres zene folklorizmusa. *In* XXVII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia. Társadalomtudományi Szekció. (A versenydolgozatok tartalmi kivonatai.) Csomán Gábor, szerk. 87. Budapest: Corvinus Egyetem.

HATOS PÁL

2002 Szempontok a csángókérdés kulturális kontextusainak értelmezéséhez. *Pro Minoritate* tél:5–16.

HEGYELI ATTILA

1999 Hat nemzetiség egyetlen faluban? Egy moldvai csángó falu etnikai identitásáról. *In* Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben. Pozsony Ferenc, szerk. 83–96. Budapest: Teleki László Alapítvány. /A magyarságkutatás könyvtára, 23./

é. n. A Moldvában élő csángók magyarul is akarnak tanulni. <http://www.csango.hu/download/hegyeliattila.doc>.

ISOHOOKAANA–ASUNMAA

2002 Ajánlás. A csángó kisebbségi kultúra Romániában. Az Európa Tanács parlamenti közgyűlése, 9078. sz. dokumentum. *In* Veszélyeztetett kisebbségi kultúrák Európában. 105–117. Budapest: Európa Tanács Információs és Dokumentációs Központ.

KAPALÓ, JAMES

1994 Közelebb a csángókhoz. *Művelődés* 46(3):30–31.

KINDA ISTVÁN – PETI LEHEL

2004 Lükő Gábor alapműve és aktualitása a jelenlegi csángó kutatásokban. (Kézirat.)

PÁLFFY ZOLTÁN

1999 Moldvai csángó fiatalok erdélyi iskolákban. *In* Csángósors. Moldvai csángók a változó időkben. Pozsony Ferenc, szerk. 179–191. Budapest: Teleki László Alapítvány. /A magyarságkutatás könyvtára, 23./

PECICAN, OVIDIU

2003 Ki a csángó? *Korunk* 14(9):21–24.

POZSONY FERENC

2002 Ceangăii din Moldova. Cluj: Asociația Etnografică Kriza János.

2003 A moldvai csángók érdekvédelmi törekvései 1989 után. *Korunk* 14(9):3–20.

2005 Bevezető. *In* Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban. Kinda István – Pozsony Ferenc, szerk. 7–8. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

TÁNCZOS VILMOS

2000 Keletnek megnyílt kapuja. Csíkszereda: Pro-Print.

2001 Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája. *Kisebbségkutatás* 10(1):53–62.

VINCZE GÁBOR

2004 Asszimiláció vagy kivándorlás? Források a moldvai magyar etnikai csoport, a csángók modern kori történelmének tanulmányozásához (1860–1989). Budapest–Kolozsvár: Teleki László Alapítvány – Erdélyi Múzeum Egyesület. /A magyarságkutatás könyvtára, 27./

LEHEL PETI

Hungarians and *Csángó* in Moldavia – issues of identity formation

The effects of the issue *Csángó* that acquired an almost mythic role in Hungarian publicity have been recognised by the local people as foreign impact. The continuous presence of Hungarian and Romanian *Csángó* “savers” divided the community’s identity and caused latent conflicts. This study shows the structure, techniques and effects of impacts, and the reactions of the local residents. It aims to argue that the local *Csángó* experienced the foreign interest in their culture and identity as an interest in an uncivilised way of life. The activity of the *Csángó* savers effected at the same the residents’ identity in that it contradicted their former and generally accepted “collective amnesia”, according to which language change and assimilation to the majority was the most desirably cultural value.

2005 8 (2):201–217.
Tabula

217

Progresszív gazdasági érdekek és hagyományalkotás. Példák egy vajdasági borvidékről

„Ha nem lenne országhatár, ha Szabadkán és Kelebián a vámosok nem ébresztenének fel minden szundikálót, akkor is könnyen megállapítható volna, merre jár a Belgrád–Budapest között közlekedő vonat. Ahol szőlőskertek sorakoznak egymás után, az Magyarország. Ahol nincsenek (vagy tőkét csak elvétve látni), az Jugoszlávia.

Magyarországon szép hagyománya van a szőlészetnek és a borászatnak. Tisztelik a bort – a homokit is. Nem csupán hagyományból. Azért is, mert dollármilliókat hoz. Egyrészt úgy, hogy külföldön értékesítik a palackozott bort. Másrészt pedig úgy, hogy a Magyarországra érkező turistákat kínálják vele – nagy sikerrel. Nem ez a helyzet a szabadka–horgosi homokvidéken, ahol az utóbbi fél évszázadban megtizedelték a szőlőskerteket. Itt az egykor őshonosnak számító kadarka rég átköltözött már a néprajz és a helytörténet-kutatás fogalmátárába. Igaz, Palicson van egy pincegazdaság, s bortermelők is akadnak (olyanok, akik nem hobbiból nyitják a szőlőt, borászkodnak). De mindez csak árnyéka annak, ami egykor a szabadka–horgosi homokvidék jellemzője volt.”

(Hét Nap 2002. február 20., 9. évf. 7. szám)

Jelen tanulmány egy vajdasági kistérség példáján mutatja be, hogy hogyan függ össze a szőlő- és bortermelők családtörténeteiben megfigyelhető kontinuitás a gazdálkodói mintákkal, illetve a haladásról és hagyományról alkotott fogalmakkal. A paraszti gazdálkodók családjuk vagyoni és szellemi örökségét őrizték meg, és szintentartó gazdaságukban a modernizáció csupán a megváltozott életmódbeli igények kielégítését szolgálja. A parasztvállalkozók családi örökségüket további vásárolt vagyonnal és szerzett tudással bővítették, részben a haladás és a bővülés szellemében. A vállalkozók pedig önerőből szerzett vagyonukra és tudásukra alapozva teremtették meg progresszív gazdaságukat, miközben piaci térnyerésük és legitimációjuk érdekében bekapcsolódnak a hagyományról folytatott diskurzusba. Ezt a diskurzust a borász vállalkozók a falusi és ökoturizmus érdekcsoportjaival, illetve az önreprezentációt képviselő önszerveződő csoportokkal együtt alakítják a helyi társadalom folyton változó interpretív közösségeit formázva.

A szőlőművelés és borászat a kultúrának ma is olyan területe, amely a hozzá tapadó értékrendből (a termelők és a fogyasztók borról alkotott fogalmaiból és az értékrend ünnepi megnyilvánulásaiból), illetve – talán – szükségszerűségéből (a táji adottságokból) is adódóan jobban kötődik a *hagyomány* különböző koncepcióihoz. Milyen koncepciók ezek? Egy adott lokális közegben mit és miért pont azt igyekeznek generációról generációra átadni, illetve – ettől függetlenül – hogyan fogalmazzák meg a maguk hagyományait? Robert C. Ulin szerint a hagyományalkotásnak döntő szerepe van a bortermő tájak közötti hierarchia kialakulásában, és kevésbé a földrajzi szempontok, mint inkább

a hagyományalkotás technikáit alkalmazó gazdaságpolitikai, hatalmi érdekek szabják meg az adott tájon termelt bor presztízsét (Ulin 1998). Mik ezek a gazdasági érdekek, és hogyan ütköznek a lokális normákkal a szocializmus összeomlása után? Miben nyilvánul meg a kontinuitás, és miben a hagyományalkotás a kulturális áramlatok sokféleségével jellemezhető posztmodern korban (vö. Fejős 1998; Niedermüller 2005; Sárkány–Somlai 2004:43–52), illetve – közelebbről – a neokonzervatív/neoliberális gazdaságpolitikán alapuló posztzocialista „nagy átalakulás” korszakában (vö. Hann 2003; Polányi 2004), egyszersmind a globális borkereskedelem kiszélesedésének éveiben? Milyen minták adóttak, és ezek mennyiben alapoznak meg normálbiográfiákat? Hogyan viszonyul a kontinuitás tudományos *külső kategóriája* a hagyomány és haladás kognitív *belső kategóriáihoz* (vö. Headland–Pike–Harris 1990)?

2003-ban végeztem terepmunkát a Vajdaságban, a Szabadka és Horgos között elterülő homoki szőlőtermő vidéken, Hajdújárason (Hajdukovo), Ludason (Šupljak) és Noszán (Nos). Félig strukturált mélyinterjúkat készítettem a szőlészet és borászat főbb technikai részleteire, az adott kisüzemi gazdaság komplex egészére és a kérdezett élet-, illetve családtörténetének főbb mozzanataira vonatkozóan. Az *etnográfiai jelen* (vö. Sanjek 1991; Sárkány 1972:526) értelmében a ma élő emberek emlékezetében élő legtávolabbi múlttól a kutatás pillanatáig terjedő időszak változásait, az egyének erről alkotott képét tartottam szem előtt.¹ Mindezt kibővíttem a helyi magyar nyelvű sajtóban megjelent cikkek és másodlagos történeti források áttekintésével is. Az egyéni életrajzi módszert (vö. például Gyáni 1997; Mohay 2000; Niedermüller 1988), illetve az üzemszervezet gazdaságantropológiai vizsgálatát (vö. Godelier 1981; Sárkány 1970) kiegészítettem a hagyományalkotás közösségi megnyilvánulásainak (vö. Mód–Simon 2002; Pusztai, szerk. 2003) rövid áttekintésével. A hagyományra vonatkozó kérdéseim a terepmunka elvégzése után fogalmazódtak meg, vagyis narratívák induktív értelmezésére törekszem.²

A Kőrös-Ludas kistérség

Hajdújárás, Ludas és Nosza – három szorosan összefonódó falu – Magyarország tőszomszédságában, a Szabadkát és Szegedet összekötő műút és vasút mentén, illetve közvetlen közelében fekszik. A városok közelsége és a kedvező közlekedési útvonalak alapvető jelentőségűek a kereskedelmi és munkalehetőségek tekintetében, amit tovább fokoz a Transz-Európai Közlekedési Hálózat itt keresztülhaladó X/B számú közlekedési folyosójának fejlesztése (a Budapest–Szeged–Szabadka–Újvidék–Belgrád autópálya fokozatos kiépítése). A kistérség a Szabadka és Horgos közötti homokvidék, illetve a vele szomszédos löszhátság találkozásánál terül el. A három vizsgált település a természetvédelem alá eső Ludasi-tavat öleli körül, illetve kapcsolódnak a Kőrös-patak vízgyűjtő területéhez.

Mindhárom település – további tizenhat hellyel együtt – Szabadka községhez tartozik (a község Szerbia-Montenegróban olyan közigazgatási egységet jelöl, amelyben egy város irányítása alá tartoznak a környező, önálló önkormányzat helyett csupán ún. *helyi közösséggel* bíró települések). Másfelől mindhárom vizsgált település tagja – Bács-szólóssal (Bački Vinogradi) és Kispiaccal (Male Pijace) együtt – a 2000-ben alapított, állami

közigazgatási rendszertől független Homoki Kistérségnek. A szabadkai tanyavilág területén az újkorban kialakult Hajdújárásnak, Ludasnak és Noszának soha nem volt nagyfokú területi-közigazgatási autonómiája (a területi/települési nevek mostanáig sem szilárdultak meg teljesen), az önszerveződésnek és a lokális érdekképviselőnek minden korban szűk tere nyílt, ezért a mikrorégió gazdasági-társadalmi szövetébe ágyazott településeket nem lehet a maguk önállóságában vizsgálni. *Képzelt közösségeik* a makrotörténelmi változások sűrűsége miatt új és új formát kapnak a *helyi társadalomban* zajló érdekvényesítés bonyolult folyamataival összefüggésben – amiben a szőlő és a bor is fontos jelentésalkotó elem (vö. A. Gergely 1993; Kristóf 1998:67; Tóth G. 2003). A három települést Bácsszőlőssel együtt Kőrös-Ludas kistérségként is emlegetik, minthogy lakosaik nagy része azonos származású (a szegedi kirajzás különböző hullámai során települtek ide), ebből eredően hasonló kulturális mintákat követnek, szoros rokoni és gazdasági kapcsolatok kötik össze őket, továbbá sokáig egy templomba jártak és közös temetőben hantolták el halottaikat (Raffai 2003a; 2003b:95).

A kistérségen belül Hajdújárás került központi helyzetbe, Nosza is e település része. 2002-ben Hajdújárás és Nosza 2482 fős lakosságából 2191 fő (88,27 százalék) vallotta magát magyarnak, 89 szerbnek, 49 bunyevácnak, 40 horvátnak, 23 jugoszlávnak, 10 albánnak, 8 cigánynak, és néhány fő bolgárnak, montenegróinak, muzulmánoknak, németnek vagy egyébnek. Ludason 2002-ben 1310-en laktak, és 1146-an (87,48 százalék) nevezték magukat magyarnak, 58-an bunyevácnak, 39-en szerbnek, 25-en horvátnak, és néhányan jugoszlávnak, macedónnak, montenegróinak, szlováknak vagy egyébnek. Hajdújárás és Nosza lakossága 5,5 százalékot, Ludasé pedig 8,2 százalékot csökkent az 1991-es lakosságszámhoz képest (forrás: MTA KI Etnodemográfiai Adatbázis).

A szőlőművelés és a borászat története a térségben

A kutatás helyszíne nem tartozik a történelmi borvidékek közé, ám nemcsak agrokultúrája változott sokat az elmúlt bő egy évszázad alatt (a borászat fellendülését eredményezve), hanem a helyi társadalom is nagymértékben átrendeződött. E gazdasági és társadalmi folyamatok szorosan összefüggtek egymással, és alapvetők a kontinuitás és a kortárs hagyományalkotás jelentőségének, illetve a globális jelenségek lokális beágyazottságának vizsgálatában.

Szabadkán a kora középkor óta kontinuos, a várost közvetlenül körülölelő szőlőterület csak fokozatosan növekedett az évszázadok során. A futóhomok megkötésére vonatkozó császári rendeletek hatására a 18. századtól kezdve mind több parcellát telepítettek be, és a 19. században – a Duna–Tisza köze más településeihez hasonlóan – Szabadkán is megjelentek a szőlő- és gyümölcsstermesztő kertes tanyák. Ám a kedvezőtlen vámpolitika, a külföldi piac korlátozása miatt a növekvő homoki szőlő- és bortermelet kizárólag a mennyiségi szempontok határozták meg. Ez a munkák minimalizálásában, az extenzivitásban is megnyilvánult – ami a Duna–Tisza közén belül Szabadka vidékére különösen érvényes. Jellemző volt a többnyire karózatlan szőlő gyalogművelése, a kospasz metszéspólya, a minimális talaj-előkészítés és trágyázás, az egyszeri-háromszori kapálás (vagy a kapálást helyettesítő fűszedés), az egy-két alkalommal való kötözés, a

zöldmetszés elhanyagolása és a fagy elleni takarás. Rendkívül sok fajtát természetek vegyesen, és ezeket ömlesztve dolgozták föl borrá: a fajták minél nagyobb számú keverését előnynek is tartották. A 16–17. században elterjedt balkáni vörösborkultúra (ami különösen a Kadarka sajátos termesztését és földolgozását jelentette) a 18. századtól az új telepítésekkel párhuzamosan keveredett más hatásokkal, csupán a hosszabb törkölyön való tartás szokása maradt fenn. Szabadka vidékén még a 19. század végén is alig volt pince, sajtó, daráló és hordó, a bort kamrában tárolták. Szabadka széles határában a 19. század végéig a megélhetést elsősorban a feketeföldön való gabona- és dohánytermesztés, illetve a homokos részeken való állattartás adta. A homokos területeket a török hódoltságot követően még hosszú ideig puszták borították, II. József katonai felmérésében csupán a mai Ludas elődjét tüntették föl, és a 19. században is elszórtan laktak a térségben (Égető 1993:100, 151–164, 185, 209; Für 1983:9, 151–188; Szabados 2000:16; Szlávics 1998:3–6).

A Kőrös-Ludas kistérségen belül II. József katonai felmérésében csupán a mai Ludas elődjét tüntették föl, de itt is csak a 19. század elejétől vált egyre több tanyaház állandóan lakottá, 1821-ben épült templom és iskola, és csak a 19. század közepén nőtt jelentősen a lakosságszám szegedi kertészcsaládok betelepődése révén. A Ludasitól nyugatra – ahol a templom is áll – döntően dohánykertészek, a tótól keletre inkább halászkövek laktak (Beszédes 2003; Horváth 2004a:29; Raffai 2003b:95; Szabados 2000:16).

A kapitalizmus lassú kibontakozása, a közlekedés és a mezőgazdasági technika nagymérvű fejlődése, továbbá a népességnövekedés (például a szegedi kirajzás) és a filoxérazész együttesen hozott jelentős változást (a Duna–Tisza köze más homokos vidékeihez hasonlóan) a kistérség szőlő- és bortermelésében. Az átalakulás különösen a 19–20. század fordulóján gyorsult föl. A városok (például Szabadka, Szeged) parcellázásai nyomán a lepelhomokkal borított *immúnis* vagyis a szőlőgyökértetű által nem veszélyeztetett talajon nagyarányú, intézményesen szervezett, okszerű telepítésekbe fogtak. A homokos talaj javítása érdekében nagy területeket *rigolítottak* ekkor: 80–90 centiméter mélyen „szőlő alá fordítottak” mondjuk istállótrágyát, tőzeget, növényi hulladékot vagy felszíni humuszt. Nagyjából csemegeszőlőt (főleg saszlát), kisebbrészt borszőlőt, főleg kadarkát és kövidinkát, továbbá olaszrizlinget, magyarkát, veltelinit, burgundit, szilvánt, bakatort, kecskecsöcsűt, ezerjót és sok egyebet telepítettek. Rendszerint sima vesszőket fűrtak le. Viszonylag kevés direkt termő fajta jelent meg, a lakóház körül ültettek egyesek például otellót. A nagybirtokosok a szőlőparcella széleire, a kistermelők a tőkék közé elszórtan ültettek gyümölcsfákat. A korábban domináns vörösborkultúrát a fehér fajták túlsúlya váltotta föl. A szőlőtermesztés volumenének növekedésével együtt a munkák intenzívebbé váltak, és a technológia is fejlődött a helyi és idelátogató agrárértelmiségiek hatására. A nagybirtokosok már a telepítés során adtak az újításokra. Széles, 100–125 centiméteres sorköz és a korábbihoz képest kevesebb holdankénti tőkeszám vált általánossá, a fajtákat elkülönítették, a nagyobb birtokokat fogattal művelték, új metszés módokat kezdtek alkalmazni, lassan elterjedt a metszőolló és a háti permeterző, gyakoribbá vált a kapálás és a trágyázás, a szürettel pedig vártak szeptember végéig, október elejéig. A nagyobb birtokosok a borászat terén is minőségi szempontokat igyekeztek figyelembe venni: kezdett a fajtatiszta bor, a kénezés, a préskamra és a hozzá

kapcsolódó pince építése elterjedni. 1869-ben megépült az Alföld–Fiumei Vasút Szeged–Szabadka–Zombor közötti vonala, amely a vizsgált kistérségen is keresztülhalad, ugyanakkor a csemegeesztől és a bort szinte kizárólag a Monarchia országaiban lehetett értékesíteni (Für 1983:142–191; Szabados 2000; Szénásiné 2004:21; Szlávics 1998:7–9; vö. Mód 2004).

Szabadkán viszonylag kevés szőlőtermelő nagybirtokos volt, mivel hiányzott a tőke és a vállalkozói szellem (Szlávics 1998:8). A kisbirtokosok nagyobb jelentőségre tettek szert: a nagybirtokok (sokszor távolról érkező) szőlőmunkásai letelepedtek, és maguk is elkezdtek szőlőt művelni saját kis parcelláikon, átvéve az újabb és intenzívebb eljárásokat is. Így jött létre a város határában a 19. század végétől a mai falvak egy része – így Hajdújárás és Nosza is, ahova Átokházáról, Csorváról, Mórahalomról és Szegedről költöztek át családok. Noszán már a 19. század végén telepítettek szőlőt, Hajdújáráson a város a 20. század elején az erdőirtásokat követően árvezte el a parcellákat, és a nagybirtokosok – például egy szegedi ügyvéd tizenhat holdas, szabadkai viszonylatban is legnagyobb kordonos telepítése – mellett a szegény rétegből is sokan jutottak kisebb birtokokhoz (Raffai 2003a:5; Szabados 2000).

Miután Szabadkát a trianoni békeszerződés 1920-as megkötése értelmében a Szerb-Horvát-Szlovén Királysághoz csatolták, százöt boszniai, dalmáciai, hercegovinai, likai és szerbiai dobrovoljac (háborús önkéntes) családja és harminc horvát optáns (az akkor olaszországi Isztriából áttelepült) család telepedett le a Kőrös-Ludas kistérségben az 1919-es földosztásnak köszönhetően. Egy részük a törvény értelmében 500 holdra csökkentett Vojnits-birtok fennmaradó részének lett új tulajdonosa, más részük a szabadkai magisztrátus birtokán bérelt földet. Az új tulajdonosok és bérlők nagy arányban vettek át művelt szőlőföldeket. Az 1930-as években megépített nemzetközi (akkor E-5 jelzésű) út az általa keresztülszelt Hajdújárás gyors urbanizálódását (és Ludas máig tartó háttérbe szorulását) eredményezte, ami a mezőgazdasági technika modernizálására és a termelők összefogására is kihatott. A dobrovoljacokat és az optánsokat Jugoszlávia 1941-es elfoglalását követően deportálták, közülük csak kevesen telepedtek vissza a második világháború után (Horváth 2004b; Raffai 2003a).

Az immáron jugoszláviai Szabadkán az eltérő társadalom- és gazdaságpolitikai események miatt a szőlő- és bortermelés is máshogy alakult, mint a magyarországi Duna–Tisza közén. Míg a magyarországi homokhátságokon a mezőgazdaság szocialista átszervezését követően szak- és termelőszövetkezetek alakultak, addig Jugoszláviában az 1950-es években sikertelenül lezáruló kollektivizálási hullám után tovább folyt a magángazdálkodás, és az 1970-es évektől állami támogatást is élvezett.³ A 20. század második felében Szabadka térségében – az életmódváltás, a szőlő nagyfokú munkaigénye és az értékesítési gondok miatt – fokozatosan visszaesett a magánbirtokokon a szőlőtermesztés. Töredékére csökkent a szőlőterület, az 1960-as évektől sokan gyümölcsstermesztésre tértek át, a legjelentősebb borászati üzem a Palicsi Pincegazdaság lett. Ugyanakkor a megmaradt szőlőkertekben megindult a területkoncentráció, kezdtek áttérni a karós művelésről a kordonos rendszerre, a mennyiségi szemponttól a minőségre, s mindeközben egyre több ehhez kapcsolódó ünnepet és szokást honosítottak meg. A csemegeesztől helyett a borszőlő termesztése került túlsúlyba.

Az 1990-es években ellentmondásos helyzet alakult ki. A háborúk sora és az embar-

gó nehéz gazdasági helyzetet teremtett, ugyanakkor a kapitalizálódással párhuzamosan a térség ismét szoros társadalmi-gazdasági kapcsolatba került több magyarországi településsel, s míg ebben az évtizedben egyes ágazatok hanyatlásnak indultak, addig a szőlő- és bortermelés a századvég óta reneszánszát éli.

Kisüzemi gazdaságok

A szőlő- és bortermelés megértéséhez a jelenkori kisüzemi gazdaságokat a maguk teljes komplexitásában szükséges megvizsgálni. A terepmunka során megismert gazdaságok fenntartói valamennyien paraszti felmenőktől származnak, teljes munkaidejükben gazdaságukkal foglalkoznak, szinte teljesen önálló, gépesített kisüzemet teremtettek meg, és mégis különböző stratégiákat követnek. Hogyan ragadható meg ez a különbség? A helyszíni kutatás során a *hólabdaelv* és a *véletlenszerűség* keveredett egymással: egyfelől a kérdezősködés során kiderült, kit tekintenek szőlő- és bortermelőnek, másfelől a véletlenszerű megszólításokból kiindulva az is világossá vált, hogy kiket nem tartanak ekképpen számon, holott foglalkoznak ezen ágazatokkal. Ezek a *belső kategóriák* szinte pontosan lefedik a minták *külső kategóriáit*: a megismert paraszti gazdaságokról nem tettek a helybeliek említést, a parasztvállalkozók és vállalkozók viszont gyakran szóba kerültek.

A *paraszti minta* az önellátásra, a háztartás kiadásainak csökkentésére tett törekvésben, a kockázatkerülésben, a több lábon állásban, az egységes háztartásgazdaságban, a tudás családon belüli öröklődésében és a reciprok kapcsolatok kiépítésében ölt testet. A *vállalkozói minta* épp ellenkezőleg az árutermelést, a jövedelemszerzés elsőbbségét, a kockázatvállalást, a specializálódást, a háztartás és a vállalkozás szétválasztását, a szakképzettséget és a piaci viszonyok követését jelenti.⁴ Természetesen a két elméleti szintű meghatározás csupán két végletet jelöl, melyek között a gyakorlatban számtalan fokozat képzelhető el. A különböző minták (beleértve még a munkás-, értelmiségi és egyéb értékrendeket is) keveredhetnek egyetlen személyben vagy egy családban a különböző generációk eltérő szemlélete, a családtagok különböző státusa vagy az egy gazdaságba tömörülő különböző háztartások miatt is. Az oppozíciós pár bizonyos szempontból közel is áll egymáshoz: a vállalkozói készségek elsajátításában például épp a paraszti önállóság eszményének családi öröksége játszhat közre (vö. Kuczi 1998a). Ez egyben azt is jelenti, hogy a paraszti mentalitásban gyökerező önkizsákmányolás az új generációs vállalkozók esetében is öröklődhet.

A paraszti és vállalkozói minták fenti kritériumai közül a kiadáscsökkentésre, illetve a jövedelemszerzésre való törekvés ellentétpárja a legfontosabb. Az önellátás és árutermelés aránya még nem fejezi ki a gazdaság valódi irányultságát, hiszen az értékesítésnek többféle módja és célja lehet. A vállalkozók az árutermelés révén elsősorban tőkefelhalmozásra törekednek, ezzel szemben a paraszti árutermelés csupán a fogyasztás (részben presztízsfogyasztás) fenntartását szolgálja, és különböző fokozatai különíthetők el: az esetleges fölösleg alkalmi értékesítése nem jelent tudatos stratégiát, a fölösleg rendszeres eladása viszont már a fogyasztási igények kielégítésére épülő stratégia részét képezheti, a megtermelt javak egészének ugyancsak a fogyasztás fenntartásáért történő értékesítése pedig a paraszti árutermelésnek már majdhogynem „vállalkozói” szint-

je.⁵ A továbbiakban 1. a *paraszti gazdaságok*, 2. a kiadáscsökkentés és jövedelemszerzés egyensúlyára törekvő *parasztvállalkozások* és 3. a *vállalkozások* terepmunka során megismert csoportjait fejtem ki részletesebben.

Bár a minták magyarországi vizsgálatokon alapuló elhatárolását használom, fontos különbségek is adódnak a két ország eltérő társadalmi-gazdasági fejlődéséből eredően. Jugoszláviában a sikertelen kollektivizálás miatt a magángazdaságok kontinuusak maradhattak, következésképp a vizsgált településeken nem vált oly általánossá a munkahely és a kisüzemi gazdaság párhuzamos megléte, vagyis a paraszt-munkás minta (vö. Szelényi 1992), mint a duális gazdasági rendszert a szocializmus idején is folytató Magyarországon (Juhász 1982). Ezért gyakoribb Hajdújáráson, Ludason és Noszán a teljes munkaidőben fenntartott, családi munkamegosztáson alapuló komplex gazdaság mind a paraszti üzemek, mind a parasztvállalkozások, részben pedig a vállalkozások esetében is; az önkiszákmányolás a kisüzemi gazdaság keretein belül történik, szemben a különböző foglalkozások egyidejűségén alapuló stratégia (*pluriactivité*) magyarországi jelenségeivel (vö. például Hann–Sárkány 2003; Kemény 2005).

A paraszti minta követőinél a háztartás és a gazdaság szerves egységet alkot, a fogyasztás fenntartására törekvő komplex kisüzemekben a „hagyományos” szőlő- és bortermelés csupán egy ágazat a sok közül, és a különböző ágazatok együtt, egymást kiegészítve tudnak csak működni.⁶ A parasztvállalkozások átmenetet képeznek a specializált, minőségi szőlő- és bortermelés és a sokágú egyéb mezőgazdasági termelés együttes megléte, vagyis az árutermelés és önellátás (jövedelemszerzés és kiadáscsökkentés) egymást kiegészítő stratégiája miatt. A mezőgazdaság ágazatai az ő esetükben is egy komplex rendszer részeit alkotják, ám a paraszti gazdaságokhoz képest a hangsúlyok máshol vannak. A vállalkozások kizárólag piaci szőlő- és bortermeléssel (és ahhoz kapcsolódó egyéb üzleti tevékenységekkel) foglalkoznak.

A paraszti gazdálkodók szakképzetlenek, mezőgazdasági ismereteiket döntően felmenőiktől tanulták; a parasztvállalkozók és vállalkozók között vannak szakképzetlen gazdálkodók és képzett emberek (szőlész-borászok, növényvédelmi mérnökök) is. Valamennyi megismert gazdaság családi munkamegosztáson alapul, a vállalkozóké éppúgy, mint a paraszti gazdálkodóké. Minden esetben szerephez jutnak a különböző generációk és mindkét nem tagjai. Az esetek között nő csak özvegyesség esetén vált irányító családtaggá. Egyik minta esetében sincs szigorú nemi munkamegosztás, például nincs lényeges különbség a kézzel végzett férfi- és női munkák között (így mindkét nem egyaránt részt vesz a hagyományosan férfimunkának tekintett metszésben is), ugyanakkor gépen inkább férfiak dolgoznak. Határozottabb munkamegosztás inkább a szaktudáson alapul a vállalkozásokban (lásd harmadik eseteleírás), de a szellemi és fizikai munka egy esetben sem válik el egyértelműen. Aránylag ritkán igénylik a családon kívüli munkakerőt, és szinte mindig pénzért alkalmaznak másokat (állandó vagy alkalmi, betanított vagy betanítatlan napszámost, illetve egy esetben cselédet), reciprocitáson alapuló közös munkákról (itteni elnevezéssel *móváról*), segítésekről, kölcsönzésekről a jelenkorra vonatkozóan alig tettek említést. A kisüzemi gazdaságon kívülre irányuló kapcsolatok – valamennyi minta esetében – szinte csak a beszerzés és értékesítés terén kapnak jelentőséget (szőlőt elsősorban a Palicsi Pincegazdaság és a harmadik eseteleírásban szereplő vállalkozó vásárol föl, a bort mindenki alkalmi és törzsvásárlóknak adja el, nem viszont-

eladóknak). Vagyis meghatározóbb a kulturális tőke differenciáltsága, mint a kapcsolati tőke különbségei. Az eltérő tudáskészletek „párhuzamos különidejűségét” (Bausinger 1989) maguk a használt mértékegységek is jelzik, a telekkönyvezés másfél évszázados bevezetése után is háromféle meghatározás ismert: a paraszti gazdaságokban használatban van a kapa, a kvadrát és a lánc (1 kvadrát = 100 négyszögöl; 1 kapa = 200 négyszögöl; 8 kapa = 1 katasztrális hold; 10 kapa = 1 lánc); a parasztvállalkozásokban vegyesen használják a katasztrális holdat és a hektárt; a vállalkozásokban pedig hol holdban, hol hektárban számolnak (vö. Égető 2001:541–542).

A földméret sokban különbözik az eltérő stratégiáknak megfelelően: a megismert paraszti gazdaságok öt–hat hektáros összterületén egy hektár alatti rész van szőlővel beültetve; a parasztvállalkozók 6–20 hektáros birtokain 0,3 és közel négy hektár között változó méretű szőlőültetvények találhatók, a vállalkozások pedig három–hat hektáros területen természetesen szőlőt. A paraszti gazdaságok nagyrészt családi földörökségre alapozzák stratégiájukat, de ők is vettek további területeket; a parasztvállalkozóknál egyes esetekben az örökségnek, más esetekben a beruházásnak van nagyobb súlya; a vállalkozók birtokuk egészét vagy nagy részét vásárolták. A paraszti gazdaságokban megmaradtak a táj bő száz éves hagyományú, alacsony művelésű fajtáinak sokaságánál (első sorban kadarka, kövidinka, magyarka/szlanka, kisebb mennyiségben zöld veltelini, kecskecsöcsű, direkt termő fajták stb.), melyeket sokszor egy soron belül is vegyesen ültettek el, és a szőlősorok között gyümölcsfákat is nevelnek. A parasztvállalkozások kontinuos „fejlődés” eredményeként a karózott „hagyományos” ültetvények (például kövidinka, veltelini) megőrzése mellett fokozatosan telepítettek újabb, magas művelésű fajtákat is (főleg olasz- és rajnai rizlinget, esetleg župljankát). A vállalkozók pedig olykor a szőlőművelés múltbeli kontinuitása nélkül kezdeményezték a vidéken újabbnak tekinthető fajták (főként olasz- és rajnai rizling, valamint cabernet sauvignon, chardonnay, csereszegi fűszeres, merlot, župljanka stb.) kordonos termesztését, miközben esetenként a táj „hagyományos” fajtáival (például kadarkával) is kísérleteznek. Az eszközellátottság kevésbé eltérő, a szőlészeti technológia nagy vonalakban hasonlít mindhárom minta esetében, ugyanúgy gépesített a nyitás és takarás, a permetezés, a talajmunkák egy része és a behordás. A kézzel végzett munkák pedig inkább az alacsony, illetve magas művelés függvényében különböznek (leginkább a tavaszi és a zöldmetszés módja válik meggyőződéskérdésévé). A borászati technológiában nagyobbak az eltérések az ízlés és a minőség más-más koncepcióiból adódóan: a kortárs paraszti gazdaságokban elődeikhez hasonlóan házi vegyes bort termelnek (például egy idős gazdálkodó félholdas örökölt parcelláján, amelyet szülei telepítettek be a 20. század elején, huszonhárom fajtát termeszt, és valamennyi ugyanazokban a hordókban érik össze, hogy az évi 200–250 liter borral a család igényeit kielégítse), a parasztvállalkozók és a vállalkozók ezzel szemben döntően fajtatiszta árubor termesztésével foglalkoznak (csak majdnem fajtatiszta, hiszen például a rizlingeket keverik néhányan), acéltartályt is használnak, egy esetben pedig speciális tölgyfa hordós *barrique* érleléssel is foglalkoznak. A legtöbb gazdaságnál figyelmet fordítanak a borászat melléktermékeként keletkező törköly- és bogyópálinkára is, amit gyógyszerként fontosnak tartanak a vidéken.

A megismert gazdaságokban a követett minta, a származás, a családi kontinuitás és a „haladás” szorosan összefügg. A paraszti gazdálkodók kontinuos és a kutatás idején is szülőföldjükhöz kötődő stratégiáján a történelmi fordulatok alig változtattak. A pa-

rasztvállalkozók szülőföldön megteremtett gazdaságai „szerves fejlődésen” mentek keresztül a családalapítástól kezdve, s az 1990-es évek elején, a háború kitörésének idején torpantak meg. A vállalkozók az 1980–1990-es évektől önerőből megteremtett, előzmények nélküli gazdaságaikat jövedelmük visszaforgatásával modernizálták, s rugalmasságukat, mobilitási készségüket is mutatja, hogy bár több esetben is nem a vizsgált mikro régióban születtek, az észak-bácskai homoki borvidék kiemelkedő jelentőségű, státusú és rangú személyiségeivé váltak. A továbbiakban három gazdaságot mutatok be a fenti fokozatok érzékeltetése érdekében.

Első eset

N. N. özvegyasszony, aki maga is parasztnak nevezi magát. Helyi viszonyok közt módosnak számító paraszti gazdaságot örökölt és ad tovább. 1941-ben született egy ludasi tanyán, és négy osztályt végzett. Nem folytatta az iskolát, hanem szüleivel dolgozott, mezőgazdasági ismereteit és munkamorálját így teljes mértékben családon belül sajátította el. („Át lehetett volna menni busszal [iskolába], de hát rossz utak voltak erre, mind kövess utak, nem lehetett volna biciklivel Palicsra kijárni, ugyan már, hát akkor maradtunk az apám mellett, disznókat őriztük, libákat meg a teheneket, és akkor így lettünk parasztok. Na nem sajnálom, mert nem olyan nagyon rossz ez azért, csak hát azért ott köll lenni a munkába, élni kő, mert ha nem, akkor fölsül az ember. Most is ez a sztrájk hogy volt, nem azért sztrájkolnak a népek, hogy nem tudunk miből megélni. Aki dolgozik, most is meg tud élni. Hanem hát nagyon sokan vannak azok, akik úgy szeretnék, hogy ne is menjen ki a földbe dolgozni, majd ő csak belülről nézi, hogy a munkások mit csinálnak. A munkások meg kívülről nézik, hogy a gazda nem csinál semmit, akkor ők se csinálnak.”) 1962-ben, apja halálát követően férjhez ment. Férje ugyancsak 1941-ben született, négy osztályt végzett, és a szokással ellenkező módon ő költözött a feleség családjához, hogy N. N. anyja ne maradjon egyedül. Lányuk 1964-ben született. Valamennyien egész életükben a magángazdálkodásból éltek meg.

N. N. hat hold (3,5 hektár) szántóföldet, illetve egy lán (0,7 hektár) szőlőt örökölt, amit nagyapja telepített a 19–20. század fordulóján, a vidék intenzív szőlőtelepítéseinek idején. Minthogy férje is örökölt, illetve vettek is földet, így összesen 15–16 holdat (körülbelül kilenc hektárt) tudtak megművelni. Első traktorjukat 1968 körül, a másodikat néhány évre rá vették. Az önellátás mellett egyre több terméket értékesítettek, például N. N. adta el a fölösleges szőlő- és gyümölcstermést, tejtermékeket, tojást és egyebeket a csantavéri piacon.

1981-ben beköltöztek a faluba, lányuk ugyanebben az évben megházasodott, és hamarosan egy palicsi tanyán telepedett le férjével. Nekik 1984-ben fiuk született, aki mezőgazdasági középiskolát végzett. Ott lassan saját gazdaságot kezdtek kiépíteni, és egyre több vagyont örökölték a szülőktől. Egy szellemi fogyatékos cselédet is felfogadtak, aki azóta is a családdal él – a kutatás idején már N. N. portáján –, és részt vesz a mindennapi munkákban. N. N. piacozáshoz használt traktorját lánya megörökölte, és onnantól kezdve ő vitte el a terményeket kezdetben N. N.-hez hasonlóan Csantavérre, majd később – s mind a mai napig – Kanizsára autóval.

N. N. férje 1989-ben meghalt, ezután a két generáció gazdasága ismét egyre jobban

összefonódott. Ma tehát N. N. lánya, veje, unokája és cselédje segítségével tartja fenn a változatlanul sokágú gazdaságot. N. N. saját földterülete 11–12 hold, lánya és veje földjével együtt 24–25 hold (körülbelül 14 hektár) nagyságú, és a szőlő kivételével mind szántó. Kaszálójukat az 1980-as években eladták. A szántóföldön búzát, árpát, zabot, kukoricát, krumplit, lucernát, cirokot, muhart és herét természetnek, a földműveléssel elsősorban N. N. veje foglalkozik. Az ő javaslatára mindkét traktort eladták, és egy újat vettek pótkocsival, valamint ellátták magukat szinte minden géppel (talajmunkák eszközei, kukorica-, illetve búzavető gép, kaszálógép, bálázó stb.). A termés nagyrészt az állatok takarmányozására szolgál, és még vesznek is például szénát vagy a sörgyárból maradék sörárpát. N. N. veje felesbe is szokott mások rétyén kaszálni, a búzát pedig borjak nevelése esetén korpára cserélik télen. Ugyanakkor néha kenyeret, alkalmanként két három kg-os darabot is süt N. N., ehhez búzát cserél lisztre a kispiai malomban. A kutatás idején négy tehenet, egy kocát, egy hízót, tizenhárom birkát, egy bárányt és baromfit tartottak. Az állatokat mind maguk szaporítják, nem vesznek növendékeket. A bárányokat, a csirkéket, a tojást, a tehéntejből készített túrót és a tejfölt eladják, és néha egy-egy hízót is értékesítenek. Az állattartás feladatai ma is elsősorban N. N.-re hárulnak, a tejtermékeket viszont N. N. lánya adja el a piacon.

A szőlőművelés és a borászat a traktoros szállítást leszámítva nem változott ahhoz képest, ahogy N. N. a szüleitől megtanulta. Az egy lánc területű szőlőföldön vegyesen ültetve kadarkát („kadár”, „kadarszőlő”), kövidinkát, „magyarkát” (más néven „szlankát” vagy „piros csemeget”) és általa „koraérőnek” nevezett csemegeaszőlőt természetnek. Az áprilisi nyitás után a metszést egy-két szomszédjával – akik más munkákban, például kukoricakapálásban is segítenek órabérért – együtt végzik el, nők és férfiak egyaránt. („Nem szoktam én olyan nagyon sok munkást, hát egyet-kettőt, akikkel úgy járunk, és akkor az elég is. [...] Mást is csinálunk, szoktunk kukoricát is kapálni, akkor hívom azokat.”) Ugyanezekkel a segítőkkel „nyesőznek” (kapálnak) évi három-négy alkalommal, kötöznek, és végzik el a zöldmetszést is. A téli fűtéshez használt venyige behordásánál, a rézgáliccal való permetezésnél, a leszüretelt termés beszállításánál és az istállótrágya kihordásánál (műtrágyát ritkán használnak) N. N. veje segít traktorral. Levélhullás után egy hajdújárású ismerős takarja be a szőlőt lóvontatású ekével pénzért. A kadarkát időjárástól függően akár már augusztusban, a magyarkát szeptemberben, a kövidinkát októberben nyolc-tíz vagy még több napszámos szüreteli le, általában egy-egy nap alatt (napi 20–25 mázsát). A termés egy részéből évi 100–300 liter vegyes (alacsony maligánfok esetén cukrozott) vörösbort készítenek, a másik részét piacon értékesítik, és a Palicsi Pincegazdaságnak adják el. Saját borukból ismerősöknek is adnak, és pénzért is árulják. A törkölyből, illetve a szilva és az alma egy részéből pálinkát főznek, és eladják. A szőlő között vannak gyümölcsfák is, cseresznyét, meggyet, szilvát, almát és körtét természetnek. A fák állapota egyre romlik, nem újították az állományt. N. N. a lányával együtt szedi le, és a lánya szokta piacra vinni.

Ez a komplex gazdaság jellegzetes több lábbon álló, kockázatminimalizáló paraszti kalkuláción és családi munkaerőn alapul: „Ha mindönt fölszámolunk így a többihez képest, akkor semmi hasznunk sincsen, se a bikán, se a disznón, se a birkán nincs haszon. Akkor mindig csak azt köllene nézni, hogy hú, nem csinálom ezt, nem csinálom azt, mert ezen nincs haszon. Ezt nem szabad. Nekünk, parasztnak köll próbálkozni, csinálni, és akkor majd ami sikerül.” A fölösleg eladása mellett ellátják magukat takar-

mánnal, saját szaporulattal, állati eredetű termékekkel, kenyérrel, borral, pálinkával és egyébekkel. Reciprok kapcsolataik ugyanakkor nekik is minimálisak, elsősorban termékek cseréjére korlátozódnak; munkakapcsolataik napszámon vagy fele részesedésen alapulnak. A paraszti minta és tudás öröklődik a birtokkal együtt, a stratégiát legfeljebb N. N. vejének szándékai módosítják.

Második eset

Az alább bemutatott parasztvállalkozás kontinuus fejlődésen ment keresztül több generáció élete során. („Szüleink is azzal vergődtek, édesapámék, úgyhogy ez családi hagyomány.”) A férj 1948-ban született Hajdújáráson, Kanizsán szerzett középfokú mezőgazdasági technikus végzettséget a szőlő- és gyümölcsstermesztés területén 1966-ban. Felesége 1950-ben született, ugyancsak Hajdújáráson, fizika-kémia szakos tanárnak készült, de félbehagyta tanulmányait. Mindkettejük szülei is gazdálkodók (voltak), a férj szülei szántót, gyümölcsöst és szőlőt is műveltek, marhát tartottak, a feleség szülei kizárólag szőlővel és gyümölcssel foglalkoztak. 1971-ben házasodtak össze, Hajdújáráson telepedtek le, három lányuk 1972-ben, 1975-ben és 1979-ben, egyetlen fiuk 1985-ben született.

A házaspár saját gazdaságát fél-fél hold örökölt gyümölcsösre és hagyományos művelésű szőlőre alapozta. Hamarosan már két lánc területen természetesen alacsony művelésű kadarkát, majd a térség gyümölcskultúrájának fellendülésekor almatermesztésre tértek át. („Abba az időbe ugye a szőlő be volt ültetve almafákkal, megerősödtek az almafák, nagyon kevés volt a termés mennyiség [ti. a szőlőtőkéken], és akkor kiirtottam én. Mert nagyon olcsó volt azokban az években mondjuk a kadár. Nem értéköltesenki a kadár szőlőt, főleg pálinkának vásárolták meg, kifőzték pálinkának.”) 1968–1991 között (tehát már házasságuk előtt is) a saját termésű és saját teherautón elszállított gyümölcs – nagyrészt alma – horvát tengerparton való értékesítése jelentette a fő bevételi forrást. („Volt már rég, amikor húsz vagonnyal is csak kizárólag téli almát leszedtünk, de ez huszonhárom évig, kilencvenegyig kizárólag a horvát tengerparton volt értékesítve, ahol háromszoros ára volt, mind itt nálunk, a Vajdaság területén vagy Szerbia területén.”) Gyümölcsösükben már 1971-ben öntözőberendezést építettek ki. Birtokukat fokozatosan bővítették egyre több területtel (szántó, legelő stb.), földvásárlásaikat nagyrészt első vállalkozásuk, vagyis az 1970-ben nyitott szódaüzemük jövedelméből finanszírozták. Lovakkal művelték a földet, és szállították a szódát. Ezt az üzemet 1974-ben bezárták, mivel egyre bővülő mezőgazdasági tevékenységeik mellett már nem volt erre kapacitásuk. Ebben az évben 80–90 centiméter mély talajfordítás és intenzív műtrágyázás után három hektáron tízezer tőke oltott olasz- és rajnai rizlinget telepítettek, amit a palicsi, csókai, illetve (a mai Horvátország területén található) vörösmarti pincéknek adtak el, illetve a férj apja készített évi öt-hatezer liter bort.

1991-ben a horvátországi háború kitörése miatt teljesen új stratégiát kellett kialakítaniuk. A huszonhárom éven át jól bevált almakereskedelem helyett más ágazatokban keresték boldogulásukat: a szőlőt ezután már nem adták el, hanem ekkor építettek pincét, vásároltak eszközöket, és kezdtek el bort termelni („Mióta nem utazok a tengerre, azóta minden fürt szőlő, ami megterem, az a pincében köt ki”), valamint faluturizmus-

ra szerettek volna berendezkedni. Mindjárt 1991-ben egy helyiséget meg is építettek a leendő vendéglő számára, ám a háborúk miatt a tervezett szállást nem fejezték be, a munka félbemaradt. („Ha maradt volna az a nyolcvanas évek, meg a kilencvenes évekig, az a valami, akkor itten már volna egy gyönyörű vendéglő biztos. De sajnos mink, akik kizárólag a mezőgazdasággal foglalkoztunk, ez a tizenvalahány év alatt mink tönkrementünk, mert nem mentünk bele valami fekete üzletbe. [...] Mink maradtunk itt, mink azt a rezervát, amit azelőtt összegyűjtöttünk, azt is fölértük. És akkor nem lehet mozdulni sehova. Különb en faluturizmussal szerettem volna foglalkozni, ez volt minden vágyam.”) A kudarccal továbbra is kizárólag a mezőgazdasági tevékenységekből éltek meg, az 1991-ben kialakult új üzemszervezetet követték a kutatás idején is: 8,5 hektár szántóföldjük van öt tagban, melyen teljes gépsoruk segítségével kukoricát, rozst, triticálét, árpát, zabot, herét természetesen. Négy hold (2,3 hektár) rétjük is van két tagban, amit szintén géppel kaszálnak és báláznak. A természetett és kaszált növények a három-négy koca, két kan, húsz-harminc hízósertés, két-három tehén, körülbelül tíz hízómarha, néhány önellátásra tartott birka és kecske takarmányozására szolgálnak. Mivel az élő állat ára évek óta alacsony, levágnak egy bikát és három sertést egy-egy alkalommal, amiből kolbászt készítenek eladásra. („Hát én egy euróért nem adom oda most is a jószágot, meg a hízódisznó fél euró volt most, hát kora tavasszal is. Hát azért százötven százalékos ráfizetésre már ne dolgozzon az ember, csak épp azért, hogy ne legyen nyugodt ideje még leheverni se egész nyáron.”) Kilencholdas (5,2 hektáros) gyümölcsösükben meggy, cseresznye, körte, őszibarack, szilva, téli és nyári almafajták teremnek, melyeket piacon adnak el. Mivel baromfit nem tartanak, vagy a piacon, vagy a szomszédokkal gyümölcsöt cserélnek tojásra. Éveken át krumplit is természetettek két-három holdon eladásra, de feladták a kedvezőtlen felvásárlási árak miatt.

Az 1974-ben betelepített háromhektáros szőlőt 1997-ben kibővítették további egy holddal (2700 tőke kövidinkával és magyarkával), a kutatás idején tehát összesen 3,6 hektáron természetettek szőlőt. A magas művelésű, minőségi termelésre szolgáló olasz- és rajnai rizling területét hektárban (három hektár), viszont az alacsony művelésű kövidinka és piros magyarka parcelláját ma is holdban (egy hold) tartják számon. A kutatás idején tervezték, hogy a szántóterület csökkentése árán további három hektáron ültessenek különböző – vásárolt és saját iskolából származó – szőlőfajtákat (kövidinkát, magyarkát és csemegeszőlőt öntözőberendezéssel).

Az alacsony és a magas művelésű parcellán is széles, 280 centiméteres sortávolságot alakítottak ki a gépi munkák érdekében, és nem ültettek a karózott szőlő közé sem gyümölcsfákat. („Ami almás, az legyen almás, ami szőlő, az meg legyen tisztán szőlő.”) A gépeket szinte kivétel nélkül Olaszországból hozták az 1970-es évektől, a kutatás idején négy traktorjuk volt. A férj és fia traktorral végzi a talajmunkákat (a karós parcella takarását és nyitását, a sorköz kora tavasszal való frézerezését, körülbelül háromhetente a sorköz tárcsával, talajlazítóval való gyomtalanítását), négy-öt évente az istállótrágya frézeres szétszórását, a permetezést (rézgáliccal és más szerekkel), sőt a „zöldmetszést” (sövénynyíróval való ritkítást) is. A metszést maguk végzik, a többi kézi munkához – a körülbelül havi rendszerességű „nyesőzéshez”, a hajtások beigazításához és a szüreteléshez – visszatérő napszámásokat fogadnak (gyakorlatilag órabért fizetnek). A csoport létszáma változó, szüretre akár harminc embert is fogadnak. A szü-

reteléssel mindig addig várnak, amíg a megfelelő cukorfokot el nem érik, mivel a bort soha nem szokták cukrozni. („Én általában szeptember legutolja vagy október, volt már, hogy október huszadikán szüretöltem. Például két éve nagyon rossz volt a minősége, a cukorfokja a szőlőknek általában véve, mert ugye esős esztendő volt meg hűvös, mit tudom én, és az utolsó, szeptember huszonötödikétől október huszadikáig három és fél cukorfokot kaptam. Én nem szedtem le. Dér nem volt, ráértünk, egészséges volt a szőlő, és itten nagyon jól jártam, mert akik szeptemberben leszedték, bizony az nagyon-nagyon savanyú volt. Az én kuncaftjaim éppen szeretik inkább a jó, ami nem olyan nagyon savas bor. Tehát én meg szoktam érlelni a rizlinget. Mert ugye általában a cersavtartalma az olaszrizlingnek elég nagy, de viszont az ember hogyha főnt hagyja, akkor elvesz. És ez énneköm így a jó. [...] Én kilencven óta, amióta borászok, még én nem javítottam. [...] Hogyha az ember megvigyázza, hogy időben megpermetezi, hogy ne kezdjen el rohadni, akkor ki lehet vele várni.”) Kölcsönmunkára legfeljebb traktoros tevékenységeknél kerül sor, de az is ritka. („Nincsen nálunk kölcsön egyáltalán. Abszolút, ilyen variáció nem is volt. Így esetleg, hogyha valamelyik jóbaráttal összefogunk, hogy na én elmegyek a traktorral valamit csinálni neki, ha éppen nincsen, aztán esetleg visszasegít ő. De ez is évente pár nap esetleg. Mindenki csinálja ja sajátját, mert hát aránylag elég jól be is van gépesítve mindenki, aki egyáltalán ezzel vergődik.”)

A borászati technológia hagyományosabb a szőlőművelésnél, a bogyózógép használata jelzi csupán a modernitást. Présük és 100–3000 literes hordók egy része elmondásuk szerint százévesnél is idősebb. Évi 15–20 ezer liter kövidinka és vegyes rizling bort termelnek, amit minden évben teljes egészében el is adnak piacon, lakodalmakra és az őket megkereső vásárlóknak. A gyengén préselt szőlőbogyókból, a törkölyből, és a gyümölcsből (termésmennyiségtől függően vegyesen vagy fajtánként külön-külön) pálinkát főznek, amit elsősorban idős emberek vásárolnak meg egészségügyi okokból. („Keresőt, mert ilyen reumára, belemasszírozni, az idősebbek azok tudják, meg tudják az idős bácsik is, hogy a jó szőlőpálinka az bizony jobb, bár akár még a szilvátul is jobb.”) Rövid ideig italboltot is üzemeltettek.

A kisüzemet a férj irányítja, mezőgazdasági végzettségét ma is bővíti újabb ismeretekkel, szaklapokat olvas, részt vesz hajdújárásai mezőgazdasági előadások szervezésében, és tagja a szabadkai mezőgazdasági tanácsnak. A feleség elsősorban a háztartás vezetésével és piacozással foglalkozik, és a családi gazdaságban a gyerekek is vállalnak munkákat. Két idősebb lányuk férjhez ment Palicsra 2001-ben, illetve Kispiacra 1999-ben, és egy-egy gyermekük született. A legidősebb lány közgazdasági diplomát szerzett, és egy ingatlanközvetítő cégnél dolgozik, a második bőripari középiskolában végzett, és férje autószerelő vállalkozásában működik közre, a harmadik a kutatás idején számítástechnikát tanult, fiuk pedig ugyanabba a kanizsai mezőgazdasági középiskolába járt, ahol apja is végzett. A feleség szülei a kutatás idején is éltek, és ők is nagy mennyiségben termeltek bort, a férj szülei 2000-ben, illetve 2002-ben elhunytak.

Gazdaságuk működésében nagy szerepe van a család mobilitási készségének és kiterjedt kapcsolathálójának is. Termékeiket Észak-Bácska különböző piacaira viszik el. A mezőgazdasági gépek nagy részét Olaszországból hozták, tizenkilenc évig rendszeresen jártak veronai mezőgazdasági kiállításokra és vásárookra a modernizálás érdekében. Az almatermesztés és -kereskedelem miatt nemcsak a horvát tengerpart felvásárlóival, ha-

nem például nyírségi almatermesztőkkel is kapcsolatba kerültek. Mindezen túl 1991 előtt sok európai és közel-, illetve távol-keleti országban is nyaraltak, ami a gazdaságról való gondolkodásukat is befolyásolta.

Ebben a gazdaságban jellegzetes a rendkívül sokágú és összetett paraszti stratégia, valamint a különböző ágazatokban való minőségi ártermelés kettőssége: „Nagyon sokrétű a foglalkozás. A gazdasági helyzet rákényszerített bennünket, hogy mindennel vergődjünk, és most az utóbbi években minél több fajtával vergődik az ember, annál nagyobb a ráfizetés. Mert valamikor, ha nem volt jó például az alma, akkor jó volt az állattenyésztés. Mostan mind a kettő nagyon rossz. Sőt, nem mind a kettő, hanem minden.” A sokrétű önellátás és a fogyasztás fenntartása mellett a növekedés érdekében is tettek újabb és újabb lépéseket. És a felmenők vagyoni és szellemi örökségén alapuló gazdaságot a szakképzett családfő az ugyancsak szakképzés megszerzésére törekvő fiának kívánja továbbadni.

Harmadik eset

Az alább ismertetett vállalkozás nemcsak helyi, hanem országos szinten is nagy jelentőségre tett szert. A szőlőművelést és a borászatot céges kereten belül folytató vállalkozó 1943-ban született Kulán, és az újvidéki egyetemen szerzett fitopatológusi (növényvédelmi mérnöki) diplomát. A szőlő- és bortermelést tehát részben szakmájának tekinti, ugyanakkor első generációs borász, hiszen szülei nem foglalkoztak ilyesmivel. („A szőlőtermelés meg a borászat részben szakmám, de szeretem csinálni, mert elkötelezett vagyok a szőlővel.”) Felesége közgazdász végzettségű, egy fiuk és egy lányuk született.

A vállalkozó Észak-Bácskában kapott állást mint növényvédelmi mérnök, majd lassan áttért az örökségen és vásárláson alapuló magánvállalkozásra. Az 1990-es évek első felétől, intenzívebben az évtized közepétől kezdett el szőlőműveléssel és borászattal foglalkozni. Utolsó állását – ahol növényvédelmi felügyelő volt – 2003-ban hagyta ott, azóta főállásban foglalkozik saját cégével. Elmondása szerint Észak-Bácska legjelentősebb pincegazdaságát sikerült kiépíteniük, amihez családja közreműködésével egy céget alapítottak.

A szőlő egy részét maguk termesztik, 5,5 hektár területen kilenc fajtát telepítettek: a legtöbb az olaszrizling, utána következik a rajnai rizling, a chardonnay, a cerszezi fűszeres és a župljanka, illetve a vörösborok közül a kadarka, a vörös burgundi, a merlot és a cabernet sauvignon. Valamennyi fajtát magasan művelik (a fagy kockázatát is vállalva, „de hát benne van a pakliban ez a rizikó a termelésben”), a gépesített munkafolyamatokat – a talajmunkákat és a permetezést – két kistraktorjukkal oldják meg. Nemcsak a gépesítettség terén, hanem egyéb eljárásokban is újításokra törekszenek, ami a vállalkozó szakmájával szorosan összefügg. Rendszeresen kipróbálja saját találmányait („Újítok, mindig újítok, minden évben egy gépet föltalálok”), például megteremtette a tápanyag gyökérszónába juttatásának lehetőségét: „Elsőnek a világon megoldottam a szőlő tápoldatozását föld alatt a chardonnay-nál egy hektáron. Bevált, tehát a tápanyag-ellátásnak harminc százalékát vízen keresztül adagolom, úgyhogy teljesen kezemen tartom a termelendő szőlő mennyiségét. [...] Tehát infúzió alatt tartom a szőlőt.” Szerves és műtrágyát is használnak, ugyanakkor a gyomirtót elutasítják káros hatásai miatt, és

inkább alkalmi munkásokat fogadnak a kapálás során. Az évi kettő–tíz permetezésnél számít leginkább a vállalkozó növényvédelmi szaktudása, így a legkülönbébb anyagokat használja. A saját termesztésű szőlő mellett föl is vásárolnak a környékbeli homoki termelőktől, különösen a rosszul termő éveket (2003-ban például a fagykár miatt a termés húszszázalékos volt, ekkor biancát, lizát, kadarkát, kövidinkát, petrát, olaszrizlinget és rajnai rizlinget vettek).

A bortermelést is a vállalkozó szakmáján alapuló modernizáció határozza meg. A feldolgozás során bogyózógépet és hidraulikus prést használnak, a bor érését saját laboratóriumukban kísérik figyelemmel. („Van saját laboratóriumom, és megnézem a paramétereket, tehát az alkoholtartalmat, a savtartalmat, utána még kénezem, és szabad kéntartalmat szoktam mérni, tehát nem lépek túl a meghatározott milligrammot. Úgyhogy kísérem a bor fejlődését a pincében. [...] Már november végén gyönyörű tiszta tükros bort tudok az asztalra tenni.”) A bort 1200 hektoliter kapacitású pincéjükben – amely a legnagyobb magánkézben lévő pince az országban – átlagosan négyezer literes fahordókban érlelik, pénzhiány miatt, ám a jövőben a profit függvényében redukív acéltartályos technológia kiépítését tervezik. („Sajnos arra még nincsenek meg az eszközök. Bízok benne, hogy a közeljövőben már profitálunk.”) Ugyanakkor a 2000-es évek elején különleges kiképzésű, 225 literes égetett tölgyfa hordókban *barrique* borokat is elkezdtek termelni. 2003-ban tizenhárom fajta bort és ezenkívül négyfajta *barrique* bort termeltek.

A bort Vajdaság-szerte értékesítik (szerződéses kapcsolatok nélkül), és 2003-ban megkezdtek a palackozást is. Céljuk, hogy a magyarországi és szlovéniai piacon is megjelenjenek. („Bízok abban, hogy [...] egy nevet adok a bortermelésnek.”) Rendszeresen részt vesznek különböző borversenyeken, rendezvényeken, például az újvidéki élelmiszer-ipari kiállításon, ahonnan első és második díjakkal tértek haza. Más, a borral összefüggő termékkel (például pálinka) nem foglalkoznak, csupán borpárlatot főznek ki alkalmanként. Ám ez sem jelentős, és éppen a hagyomány hiányára hivatkoznak. („Hát néha néha kifőzöm, de nincs nálunk annak hagyománya.”)

A szőlő- és bortermelés mellett – elmondásuk szerint az országban elsőként – borturizmussal és önálló értékesítéssel is foglalkoznak. A Hajdújárásom keresztülhaladó főút mentén 2002-ben a palicsi szecessziós épületek mintájára éttermet és panziót nyitottak, ahol tíz összkomfortos kiadó szoba található. A visszajáró vendégek közé például magyar, szerb, horvát és szlovén üzletemberek is tartoznak, szervezett csoportok jönnek borkóstolásra (például Belgrádból, Újvidékről). A vendéglőben magyar házias ételeket kínálnak, és a hely különböző eseményeknek is otthont ad: amellet, hogy péntek, szombat és vasárnap rendszeresen élőzene szól, az Arena Zabatkiensis borlovagrend Vince- és Orbán-napi ünnepeit is több alkalommal itt rendezték meg. Mivel a borturizmus még kezdeti stádiumban van az országban, ezért egyelőre ebben a vállalkozásban is nehezen tudják jövedelmező szintre emelni. („A borturizmus sajnos még ebben az országban nem indult be, én vagyok az első, tehát mivel egymagam vagyok, nehezen is indul be.”) Ám így is komoly terveik vannak: 2005-re egy huszonöt szobás és egy hatvanfős konferenciateremmel ellátott hotel megnyitására készülnek a főépület mellett.

A cég alapvetően családi vállalkozás, a családtagok szakmájuknak megfelelő munkakört látnak el: a férj (és egy közeli településen élő apósa) a termeléssel, a feleség a vendéglátással foglalkozik. („Munkamegosztás van nálunk, mindenki azt csinálja, amihez

ért.”) A férj szellemi és fizikai munkát egyaránt végez, a két feladatkör nem válik el élesen. („Amikor köll permetezni, akkor fölülök a traktorra, nem probléma. Van olyan munka, amit én csinállok. Mikor a bort fejteni, pumpázni kell, én is ott vagyok, felügyelek.”) Ugyanakkor a szőlő- és bortermeles, illetve a vendéglátás (például pincér, szakács) feladatköreire tizenöt személyt foglalkoztatnak állandó jelleggel, ebből két–három fő dolgozik a szőlőben és a pincében. A konyhát mesterszakács irányítja. Alkalmi munkásokat metszés és szüret, esetleg „nyesőzés” (kapálás) idején fogadnak. A metszést tíz ember elvégzi hét–nyolc nap alatt, szüretre sikeres termés esetén harminc munkást hívnak húsz napon keresztül, „nyesőzésre” időjárástól függően évente öt-hatszor kerül sor, és tíz ember végzi el. Visszatérő segédmunkásaikat két év alatt tanítják be feladatkörükre, munkájuk szervezésében a feleség apja is szerepet játszik.

A vállalkozó az észak-bácsi borászok körében és azon túl is széles kapcsolathálóval rendelkezik, s szakismerete révén hatni is próbál a vidék mezőgazdasági termelőire. („Hát apellálok tulajdonképpen a többi termelőt, hogy homokon két dolgot lehet természetni, szőlőt meg gyümölcsöt.” „Több száz fajta vegyszer van, abból köll kiválogatni [a permetezőszert]. Ezt tudni köll. Most énnekem ez a szerencsém, hogy ez szakmám, de szívesen adok tanácsot másnak is.”) Szakmai rangját kifejezik borvitési tisztségei: 2000 óta konzulja a szegedi Szent Vince Borlovagrendnek, illetve szenátustag Szerbia és Montegró első, Szabadkán alapított borlovagrendjében, az Arena Zabatkienisben.

Ez a vállalkozás minimális vagyoni és szellemi örökségen, inkább egyénileg fölhalmozott kulturális és gazdasági tőkén alapul. A különböző szaktudások a növekedés és versenyképesség érdekében különböző ötletekkel párosulnak, amiben a „hagyományápolásnak” és a hagyományalkotásnak fontos szerepe van (ezért cél a *barrique* borok ötlete mellett a kadarka termesztése és rendezvények szervezése Vince és Orbán napján). A családi munkamegosztáson alapuló fiatal vállalkozás kontinuitásában is bíznak: „Én azt nagyon jól tudom, hogy ezt több száz évig szokták kiépíteni, tehát egy borház, hogy úgy mondjam, több generációra van szabva. Bízok benne, hogy majd az utódok folytassák. [...] Bízom benne, hogy majd csinálják, nem tudom, olyan, hogy kérdőjel, de hát szerintem ebben van perspektíva, úgyhogy érdemes csinálni, meg hát megvan a bázis, elég komoly befektetés már benn van, amit mind megcsináltunk.”

Hagyományalkotás és a borturizmus

A helyi intézmények és szervezetek – úgynevezett helyi közösségek, baráti körök, egyesületek, borlovagrendek – az 1990-es évek óta egyre nagyobb jelentőségre tesznek szert a térség borünnepének és egyéb összejöveteleinek megszervezésében, melyek mindentől hasonló mintákon alapulnak. Ez a jelenségegyüttes pedig a kistérségben zajló folklorizmus, hagyományalkotás és műemlékvédelem bonyolult folyamataiba ágyazódik: a jobban urbanizált Hajdújárás (és Bácsszőlősön) az 1990-es évek elején, az elzártabb Ludason és Noszán pedig fél évtizeddel később támadt egyre nagyobb igény a művelődési egyesületek által szervezett programokra, ünnepekre (például falunap, betlehemes, színjáték, mesemondó csoportok, dalárda), illetve épületek és tárgyegyüttesek megőrzésére (vö. Raffai, szerk. 2003). Mindez az önreprezentáción, a lokális identitás kifejezésén és az összetartás erősítésén túl alapvető fontosságú a térség gazdasági és

helybenmaradási stratégiáiban: nemcsak a Ludasó-tóhoz kötődő ökoturizmus, hanem a falusi turizmus is egyre nagyobb teret nyer, aminek elősegítésére különböző régiófejlesztési tervek is születtek. A turizmus különösen Ludason kulcsfontosságú, ahol – más erőforrások szűkössége miatt – a védett természet és a felértékelt hagyomány képez számottevő szimbolikus tőkét. A helyi társadalom más – erőforrásokban gazdagabb – érdekcsoportjai ezzel részben összehangoltan, részben szemben állva „exportálják” borukat vagy „importálják” borok fogyasztóit, aminek során bekapcsolódnak a folklorizmus és hagyományalkotás folyamataiba is.

A rendezvények előzményei az 1960-as évekig nyúlnak vissza, és e folyamatban Hajdújárásnak kulcsszerepe van a múltbeli és a kortárs események helyszínéként egyaránt. Például Palicson csak 1990 óta rendezi meg a Palics–Ludas Közvállalat a szőlő és bor szeptemberi ünnepét, Hajdújárás Helyi Közössége viszont 1968 óta ünnepli meg a Szüreti Napokat, amelyet a legnagyobb hagyománnyal rendelkező rendezvényüknek tartanak. Ez alkalommal, 2004-ben több mint kétszáz helyi és környékbeli borász mutatta be termékeit, továbbá gépkiállítást, mezőgazdasági előadásokat, kulturális és vallási vonatkozású eseményeket (koncerteket, kiállításokat, gyümölcszsúroló misét), sportrendezvényeket és mulatságot szerveztek szakemberekkel, a szabadkai borlovagrenddel, civil szervezetekkel, művelődési egyesületekkel és vállalatokkal együttműködve, s nagy hangsúlyt fektettek a „hagyományőrzésre” is (például kézműves-foglalkozások során). A háromnapos rendezvény programja évről évre gazdagodik. Hajdújárás ugyanakkor 1999 óta egy másik, saját megfogalmazásuk szerint „hagyománnyá szépülő ünnepet” is rendeznek: Szent János napján, december 27-én a templomban borszentelésre gyűlnek össze a hajdújárás, ludasi, noszai és bacsoszőlősi termelők.

A *Családi Kör* így ír erről 2002. január 3-i számában: „Az óév utolsó napjaiban, pontosabban december 27-én, Szent János evangélista ünnepén bensőséges, misével egybekötött borszentelés színhelye volt a hajdújárás Keresztelő Szent János-templom. A délelőtti 10 órakor kezdődő ünnepi szentmisét, amelyet a hajdújárás Rádió 90 élőben közvetített, Füleki József helybeli római katolikus plébános celebrálta a szépen feldíszített, karácsonyi köntösbe öltöztetett templomban. Az ünnep hangulatát növelte, hogy többek között borosgazdák jelenlétében, a mise végén borszentelésre is sor került. Pontosabban fogalmazva bor-, kifli- és almaszentelésre. [...] A mise előtt a borosgazdák szép sorjában átadtak egy-két liter palackozott, saját érlelésű bort, amelyeket ott a helyszínen színes, az alábbi feliratú alkalmi címkékkel láttak el: »Szentelt bor, melyet Füleki József plébános szentelt meg a hajdújárás Keresztelő Szent János-templomban 2001. december 27-én«. Az immár harmadszor megrendezett borszentelón mintegy húsz vincellér jelent meg Palicsról, Bacsoszőlősről, Noszáról meg Ludasról. Az úgyszintén bortermelő magyarországi Etyek (amellyel Hajdújárás testvértelepülési viszonyt szeretne kiépíteni) vincellérei is átküldtek néhány flaskót e jeles eseményre. A hajdújárás nem titkolt szándéka, hogy e borünnep ott hagyománnyá váljék. Mint tapasztaltuk, jó úton haladnak hiszen a Gulyás Nándor kezdeményezésére néhány éve felújított borszentelő ma már borkóstolóval egybekötött valóságos faluünnep.”

Szerbia és Montenegró első borlovagrendje a körülbelül harminc tagot számláló Arena Zabatkensis, melynek székhelye Szabadka, ám épp Hajdújárás alapították 2001-ben. A rend elsősorban a homoki borkultúra terjesztésére, serkentésére és „hagyományápolásra” törekszik. Például a táj évszázados hagyományú fajtáinak termesztésére ösztön-

zik a szőlősgazdákat, illetve felelevenített szokások révén megünneplik Szent Vince és Szent Orbán napját.⁷ Ezeknek többször is a fent leírt vállalkozó borturizmusra szolgáló étterme és panziója adott otthont vacsorával, borkóstolással és koncerttel egybekötve, de a 2002-es Szent Vince-napon egy másik betelepült vállalkozó noszai szőlőjében gyűltek össze a tőkék ünnepélyes megmetszése érdekében. A rend egyéb összejöveteleket is szervez, például 2003 óta Palicson tartják meg a „Borok bálját”. A „hagyományápolás”, illetve rítusok és szimbólumok teremtése mellett a neves személyiségek taggá választása is a marketing eszközeihez tartozik.

A *Hét Nap* 2002. február 20-i (9. évfolyamának 7.) számában így írt erről: „A régi hagyományok újraélesztése, nosztalgia is volt abban, hogy egy évvel ezelőtt, 2001. február 14-én Hajdújárásán megalakult a borrend, az Arena Zabatkienensis, melynek célja a borkultúra fejlesztése, a homoki borok népszerűsítése, a bortermelés serkentése ezen a vidéken. Az első születésnapját ünneplő borrend lovagai és pártolói nemrég tartották meg közgyűlésüket, ahol egyebek között arról volt szó, melyik fajtát válassza zászlósborául a homoki lovagrend. Olyan szőlő leve legyen-e, amely ezen a tájon őshonos fajta? Vagy inkább olyan, amelyből van annyi, hogy megkínálható és megajándékozható vele a becses vendég? Van, aki azt javasolta: rizling legyen, hiszen az olasz és rajnai fajtából van elegendő, s jól megterem ezen a tájon. Mások a chardonay-ra [sic!] esküdtek: igazán jól bevált a homokon. Dr. Fülöp Mihály szegedi nagymester, a szabadkai lovagrend nagy barátja azt tanácsolta: tájbort tűzzenek a rend zászlajára. A kadarkát vagy a kövidinkát. Még ha minőségben el is marad az emlegetett fajtáktól, de a miénk. S ha nincs belőle elég, majd lesz négy év múlva. Mert máris van, aki telepített. S lesz, aki telepít még. Őket, ezeket a gazdákat kell ösztönözni. Ez pedig a borrend feladata.”

Az Arena Zabatkienensis meghívására rendszerint a szegedi Szent Vince Borrend is képviselteti magát a kutatott falvakban különböző rendezvények alkalmával.⁸ A harmadik esetleírásban szereplő, borturizmus fejlesztésére törekvő vállalkozó is tagja mindkettőnek. A két rend együttes megjelenése is jól mutatja a szoros magyarországi partnerkapcsolatokat, ugyanakkor az utóbbi szervezetben a magyar–horvát–szerb interetnikus kapcsolatok jelentősége is megnyilvánul.

Ezt a kapcsolatrendszer jól példázza a *Hét Nap* 2004 január 28-i (11. évfolyamának 4.) számában megjelent, *Jó lesz a termés* című cikk: „Szent Vince napján Mérgesen jöttek össze a hajdújárás Arena Zabatkienensis Borlovagrend tagjai, barátai. Régi hagyomány, hogy ezen a napon metszik meg a szőlőket, és így állapítják meg a várható termés minőségét. Prof. dr. Petar Cindić rövid előadást tartott a hagyományról, majd kiemelte, hogy a mi vidékünkön a szőlőfajtákban különösen a kemény fagyok okoznak károkat. Az elmúlt években sikerült két igen jó minőségű szőlőfajtát keresztezni, melyet már nemzetközileg is elismernek, ez pedig: a Bácska és a Pannónia. Dr. Fülöp Mihály, a szegedi Szent Vince Rend nagymestere is a metszés fontosságát emelte ki, majd Cindić úrral közösen megmetsztették az első tőkét, s megállapították, hogy a rügyek épek és egészségesek. A kötelező borkóstoló sem maradhatott el, illetve a rend három új taggal való bővülését is bejelentették. Szent Vince napjától a rend ünnepélyesen a tagjai közé fogadta Miloš Ivanovićot, Tonković Aleksandart és Papp Árpádot.” Hasonlóképpen írnak a *Magyar Szó* 2004. szeptember 22-i számában a palicsi mulatságról *A szőlő és a bor* címmel: „Bemutakoztak a borlovagok is. Az Arena Zabatkienensis Borrend az idén négy új hírnököt avatott fel, akiknek a feladata az, hogy magukkal vigyék a homok-

vidék borlovagjainak hírért az ország más vidékeire. Három Aleksandrovról érkezett üzenet, és Biacsi Antal, a Szabadkai Rádió igazgatója lett a borrend idejének hírnöke. Minden évben új tagok után kutatnak, s így közéleti személyekkel, illetve munkájukban sikeres emberekkel gyarapodik a borrend. Ez alkalommal új tagot ütött lovaggá a rend nagymestere, Veljko Mulina. Egy év apródság után Radomir Veličković, egy kopaoniki étteremtulajdonos, sikeres borkóstolóversennyel bizonyította be, hogy kiérdemelte a lovagi címet. A latin nyelvű eskütétel után magára ölthette az Arena Zablatkiensis Borrend homokszínű palástját.”

A tágabb térség egyéb településein is hasonló rendezvényekre kerül sor, melyeket a vizsgált falvak parasztvállalkozói és vállalkozói is látogatnak (például a dél-bácskai Temerini Kertbarátkör ugyancsak Vince-napi vesszővágást, borversenyt, szüreti bált és János-napi borszentelést szervez 1997 óta folyamatosan).

A borászat köré szerveződő hagyományalkotásnak mind az identitás, mind a falusi és borturizmus tekintetében, vagyis társadalmi és gazdasági vonatkozásban egyaránt fontos szerepe van.⁹ A borturizmust fejlesztő magánvállalkozó, a borlovagrend és a hajdújárás települési vezetők gazdasági érdekei összefonódnak a (szőlőművelő telepesektől származó) lakosság etnikus és lokális identitásuk kifejezésére irányuló törekvésével.

Kontinuitás és diszkontinuitás – „hagyomány” és „haladás”

A térség 20. századi történelmében bekövetkezett, mindenre kiható fordulatok (háborúk, határmódosítások és egymást követő politikai rendszerek) mellett a transznacionális kulturális áramlatok ugyancsak befolyásolják a jelenkorban a vizsgált településeken a termelők hagyományról, minőségről, modernizációról és haladásról alkotott fogalmait. A még Magyarország határai között elterjedt, illetve elterjesztett paraszti (például kardka, kövidinka) és vállalkozói (például olaszrizling) borkultúra a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság, Jugoszlávia, majd ismét Magyarország, később ismét Jugoszlávia s végül Szerbia–Montenegró határai között ötvöződött ugyan az új állam(ok)ban ismert fajták (például župljanka) termesztésével, ám a még újabb fajták (például cabernet sauvignon, chardonnay, merlot) és technikák (például *barrique* érlelés) divatja, valamint a progresszív vállalkozók (tágabban: a *homo economicus*) mítoszai és a hagyományalkotás folyamatai a nemzetközi folyamatok részei. A transzlokális kapcsolatok politikai fordulatokkal összefüggő változásaiban ugyanakkor továbbra is közrejátszanak – a gazdasági érdekek mellett – etnikai szempontok és múltbeli kötődések is: Jugoszlávia szétesésével leépültek például a dalmáciai érdekeltségek, viszont a piacgazdaság nyitásának köszönhetően újra megerősödtek a Csongrád megyei és más magyarországi kapcsolatok (lásd például Szent Vince Borrend).

S mindez hogyan érvényesül mikroszinten? A megismert esetek a gazdálkodói minták keveredéséből adódóan különböző normálbiográfiák egyidejűségére utalnak. A paraszti gazdálkodók családi örökségüket folytatva, szinten tartó stratégiát követve termelik házi borukat; a parasztvállalkozók „szerves fejlődés” eredményeként jutottak el a családi hagyományok és a modern vállalkozás közötti átmeneti állapotba (majd rekedtek meg több esetben az 1990-es években); a vállalkozók pedig – a „hagyomány” explicit hangsúlyozása ellenére – kevésbé felmenőik örökségére, mint inkább saját elképzeléseik-

re hagyatkozva teremtették meg „minőségi” árubort kínáló gazdaságaikat. A paraszti és parasztvállalkozói termelők felmenői is ebben a térségben éltek, míg a társadalmi és térbeli mobilitásra egyaránt képes vállalkozók közül többen – épp a magas státusúak – távolabbi településekről költöztek be. A gazdasági érdekek és a lokális identitás szempontjából egyaránt fontos „hagyományok” megalkotásában, az ezen hagyományokat kifejező közösségi események megrendezésében épp néhány diszkontinuus múltú (stratégiáját és lakhelyét is megváltoztató) vállalkozó jut kiemelkedő szerephez.

S hogyan nyilvánul meg mindez a kognitív belső kategóriák és az attitűd szintjén? Az ipari forradalom óta középpontba került, a hagyománnyal szembeállított és a mai gazdasági érdekeket is irányító *haladás* eszméje (vö. Sárkány–Somlai 2004; Shils 1987:15–30) a különböző minták esetében eltérő súlyú. A modernizáció a paraszti gazdaságokban nem e haladás szellemében, hanem megváltozott életmódbeli igények (fogyasztás, presztízs fogyasztás) kielégítése érdekében történik, a parasztvállalkozások és vállalkozások viszont a növekedés, a haladás jegyében követnek tőkefelhalmozó stratégiát. Ez utóbbiak helybeliek által történő számontartása és értékelése a haladás szélesebb körű elfogadottságát tükrözi, ugyanakkor nem mindegyik vállalkozóról beszélnek pozitívan. A haladáshoz való hozzáállás azonban csupán a szövegkörnyezetből derül ki (például „újítok, mindig újítok”), a haladás, a növekedés elvont fogalmainak explicit értékelésére ritkán került sor. (Például „Ez a technológiakísérés – egyezek veled, hogy az jó –, de azért nem szabad átesni a lónak a másik felére. Csak óvatosan fölmenni, mert akkor, ha hirtelen ugrik az ember, másik felől leesik.”)

A *hagyomány* fogalma épp a vállalkozók narratíváiban jelenik meg hangsúlyosabban, és – látszólag ellentmondóan – sohasem a haladással szembeállított negatív fogalomként, hanem pozitív értelemben. A tanulmány elején idézett cikkészlet szerzője is a gazdasági növekedéssel szoros összefüggésben értékeli a magyarországi „hagyományápolást”, és ebből a szemszögből ítéli meg a szabadka–horgosi homokvidék nehéz helyzetét is. E pozitív hagyományfogalom – a minőség különböző koncepcióival összefüggésben – más-más dolgokban ölt testet. Nemcsak a borászathoz kapcsolódó ünnepi alkalmak szervezésében vesz részt sok megismert (betelepült) vállalkozó, hanem saját gazdálkodási elveikben is hivatkoznak különböző lokális hagyományok fontosságára. (Például a termelési eljárások terén: „A borkészítés az egy olyan régimódi, hagyományos formában megy, és nem megy ilyen csúszás. [...] A lebegőzártnál téves ez az egész, mert már a franciáknál is mennek vissza a régebbi, hagyományos borászatra.” Vagy a szőlőfajták terén: „Mivel a kádárka kiveszőfélben van, meg a veltelini, szeretném visszahozni erre a vidékre, tájjellegű szőlő és megérdemli, hogy újra meg legyen honosítva.” És ehhez hasonlóan reklámoznak egy családot Hajdújárás honlapján, <http://www.hajdukovo.subotica.net>: „Családi vállalkozásuk a borkészítés folyamán a minőség megtartása mellett, a néphagyományaink és hagyományos magyar fajtáink életrekelésében és megőrzésében érdekelt.”) A hagyománnyal összefüggésben a *minőség* megítélése is igen változatos. A minőség kvantitatív osztályozása (cukorfok, savtartalom) valamennyi gazdaságban fontos, viszont minden másban különböznek a vélemények. A paraszti gazdálkodók előnynek tartják, ha minél több (akár húsz fölötti) szőlőfajta keveredik ugyanabban a borban, és olykor az utólagos cukrozást sem ítélik el. A parasztvállalkozók között is van olyan, aki palackozott vegyes bort árul (kövidinkát, magyarkát,

olaszrizlinget és zöld veltelinit keverve). A vállalkozók egyetértenek abban, hogy a minőség alapja a fajtatiszta bor, de további vita tárgya, hogy melyik fajták ezek (például alkalmasak-e jó minőségű bor készítésére a táj „hagyományos” fajtái, a kadarka, a kövidinka), és hogy lehet-e minőségromlás nélkül növelni a mennyiséget. (Például: „Megritkítjuk [a vesszőket], hogy ne legyen annyi termő [...], hogy menjen a minőség is, mert a szőlőt nem lehet becsapni, ha túl sokat hagy, apró fürtöket terem, ha kevesebbet hagy, nagyobb fürtöket terem, és minőségesebb.” Ezzel szemben: „Nem egyezek avval a filozófiával, hogy a nagyobb mennyiséggel rohamosan romlik a minőség. Itt evvel a technológiával [ti. a tápoldat föld alatti adagolásával] bírom emelni a minőséget és a mennyiséget is egy bizonyos határig. Még azt nem tudom, hogy hol van, majd kitalálom.”)

Minták, interpretációk és a helyi társadalom

A gazdálkodási minták, módok és vélekedések sokfélesége jól tükrözi a bor lokális diskurzusának épp zajló újrafogalmazását. A politikai viszonyok átalakulásából, a piacgazdaság kiszélesedéséből, illetve a bel- és külföldi kapcsolatok átrendeződéséből adódó új helyzetben az új és régebbi parasztvállalkozók és vállalkozók legitimációjukért, boruk *társadalmilag konstruált* rangjáért küzdenek, amiben viszont a *természetesség* és *ósiség* képzetével társuló lokális hagyományok „felmutatása” kulcsszerepet játszik (Ulin 1998). Egyesek kiszorulnak a diskurzus alakításából, mások – a paraszti gazdálkodók – nem is kívánnak részt venni benne. A parasztvállalkozók és vállalkozók gazdasági súlyuk növelése érdekében különböző ötletekkel, reprezentációkkal és szerepvállalásokkal kapcsolódnak be a diskurzusba, többek között „progresszív” és egyben „hagyományörző” szervezetek, megalkotott hagyományok, borversenyek és egyéb marketinglehetőségek révén. A sokféle vélekedés mögött ugyanúgy meghúzódnak a különböző eredetű kulturális tőkék, mint az egyéni lelemény és reprezentációs technika: a vállalkozás belső ellentmondásából fakadóan a racionális kalkuláció mellett új és új ötletekre van szükség a versenyképesség megőrzése érdekében (vö. Kuczai 1998a).

E „progresszív” és mégis „hagyományápoló” szerepvállalások ráadásul összefüggnek az lokális (és részben etnikus) identitás kifejezésének szándékával, illetve a falu- és ökoturizmus érdekeivel az érintett településeken, mely települések létüket elsősorban a szőlőművelésnek és a borászatnak köszönhetik. Vagyis a borászok diskurzusa a helyi társadalom szélesebb körei által megteremtett tágabb hagyomány-diskurzusba illeszkedik, és az egyes személyek, illetve a különböző önszerveződő csoportok csupán az érdekek egybeesésének pillanatnyi helyzeteiben alkotnak *interpretív közösséget* (vö. Kristóf 1998:67). A vállalkozók csak annyiban csatlakoznak alkalmilag ehhez a közösséghez, amennyiben az erősíti helyi pozíciójukat és legitimációjukat, ám minthogy a helyi társadalom – az ország közigazgatási rendszeréből adódóan – csak korlátozott politikai autonómiával rendelkezik és a vállalkozók érdekei egyébként is transzlokálisak, lehetővé válik számukra a hagyomány egyéni interpretálása. A paraszti gazdálkodók pedig csak abban az esetben csatlakoznak a diskurzushoz, ha – nem annyira anyagi, mint inkább kulturális tőkéjük kamatoztatásával – részt kívánnak venni a falusi turizmus és az ön-reprezentáció valamilyen formájában. Vagyis a gazdálkodási minták és a beszédmódok

(melyek természetesen a kutatóval való találkozás helyzeteiben is meghatározottak) a posztmodern helyi társadalom más-más metszetét adják, ugyanakkor mindkettő érzékelteti a folyamatok dinamizmusát: míg az előbbi lassabban változik, addig az utóbbi hosszabb-rövidebb távú érdekek és szituációk függvénye.

JEGYZETEK

1. A tanulmányban használt jelen idő nem az idő kimerevítését, nem a történetiség figyelmen kívül hagyását célozza, hanem a kutatás idejének leegyszerűsítő kifejezőeszköze (vö. Köstlin 1991).
2. Ezúton is köszönöm a megismert szőlő- és bortertermelőknek, hogy lehetőséget teremtettek a beszélgetésre, a Kiss Lajos Néprajzi Társaságnak, hogy támogatta kutatásomat, illetve Simon Andrásnak, hogy szakmai véleményével segítette a szőlészet és borászat etnográfijának pontosabb megírását.
3. Párhuzamok a magyarországi Duna–Tisza közéről: például Hann 2005; Schwarcz 2002.
4. A két mintát különböző kutatásaim (például Kemény 2005) és a szakirodalom (vö. Juhász 1999:272; Szelényi 1992:61–71; Wolf 1973:322) együttes figyelembevétel alapján különítem el. Bár saját korábbi tapasztalataim és a szakirodalom megállapításai is magyarországi vizsgálatok alapulnak, alkalmasnak tartom a vajdasági viszonyok leírására is, mint ahogy hasonló értelemben ír Klamár Zoltán (2002) paraszti és vállalkozói tevékenységekről Adorján példáján.
5. Ez utóbbi értelemben használja Bali János a paraszti árutermelés kifejezést a nógrádi málnatermesztők közös stratégiájára utalva (Bali 1998:108), amit később a „paraszti jellegű” árutermelés kifejezéssel helyettesít (Bali 2005:220–222). A családi munkaerőn és fogyasztáson, illetve az önkiszákmányoláson alapuló paraszti kalkulációról lásd Tschaianoff 1931.
6. Jelen kutatásom szempontjából ez a komplexitás a paraszti gazdaságok talán legfontosabb jellemzője (vö. Fél–Hofer 1997).
7. Szabadka városában és Palicson az 1880-as évektől rendeztek Orbán-napi mulatságokat, melyek a század végére abba is maradtak (Vass 1998).
8. A Szent Vince Borrendről, kapcsolatairól és az általuk rendezett Vince-napi vesszővágásról lásd Mód–Simon 2004. A szlovéniai magyar borászok szervezeteiről, hasonló magyarországi kapcsolatairól lásd Mód–Simon 2005.
9. A szőlő- és bortertermelés, a falusi turizmus, a megalkotott hagyományok és a helyi identitás nagyon hasonló összefüggésrendszerét vizsgálták a közeli, ám a határ másik oldalán található Pusztamérgesen is (Pusztai, szerk. 2003). A szőlő- és bortertermeléshez kapcsolódó hagyományteremtés jelentőségét jól példázza egy, a szlovéniai magyarok körében végzett kutatás (Mód–Simon 2002).

IRODALOM

BALI JÁNOS

1998 Megtorpanás? A mezőgazdasági árutermelés fejlődésének korlátai egy málnatermelő településen. *Replika* 33–34: 107–119.

2005 A Börzsöny-vidéki málnatermelő táj gazdaságnéprajza. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BAUSINGER, HERMANN

1989 „Párhuzamos különidejűségek.” *Ethnographia* 100(1–4):24–37.

BESZÉDES VALÉRIA

2003 A Ludasi sor kulturális értékeinek védelme. *In* Ludasi jegyzetek 4–5. Raffai Judit, szerk. 83–93. Palics–Szabadka: Palics-Ludas Közvállalat – Csornai Richárd Ökológusok Egyesülete.

ÉGETŐ MELINDA

1993 Az alföldi paraszti szőlőművelés és borkészítés története a középkortól a múlt század közepéig. Budapest: Akadémiai Kiadó.

2001 Szőlőművelés és borászat. *In* Magyar néprajz 2. Gazdálkodás. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 527–595. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FEJŐS ZOLTÁN

1998 Modernizáció és néprajz. *In* Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban. Szűcs Alexandra, szerk. 7–19. Budapest: Néprajzi Múzeum.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS

1997 Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban. Budapest: Balassi.

FÜR LAJOS

1983 Kertés tanyák a futóhomokon. (Tájtörténeti tanulmány.) Budapest: Akadémiai Kiadó. /Agrártörténeti tanulmányok, 12./

A. GERGELY ANDRÁS

1993 Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Akadémiai Kiadó.

GODELIER, MAURICE

1981 A gazdasági antropológia tárgya és módszerei. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Documentatio Ethnographica, 8./

GYÁNI GÁBOR

1997 A mindennapi élet mint kutatási probléma. *Aetas* 1:151–161.

HANN, CHRIS

2003 Introduction. Decollectivisation and the moral economy. *In* The postsocialist agrarian question. Property relations and the rural condition. Chris Hann, ed. 117–141. Münster: LIT.

2005 Utóparasztok a Futóhomokon: az „egyszerűbb” mezőgazdasági szövetkezetek bonyolult társadalmi öröksége. *In* Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós szerk. 19–35. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

HANN, CHRIS – SÁRKÁNY, MIHÁLY

2003 The great transformation in rural Hungary: Property, life strategies, and living standards. *In* The postsocialist agrarian question. Property relations and the rural condition. Chris Hann, ed. 1–46. Münster: LIT.

HEADLAND, THOMAS N. – PIKE, KENNETH L. – HARRIS, MARVIN, EDS.

1990 Emics and etics: The insider/outsider debate. Newbury Park – London – New Delhi: Sage Publications. / *Frontiers of Anthropology*, 7./

HORVÁTH MÁTYÁS

2004a Kis ludasi oktatástörténet. *Bácsország* 30 (7–12):29–31.

2004b A dobrovoljácok Ludaspusztán. *Bácsország* 30 (7–12):10–13.

JUHÁSZ PÁL

1982 Agrárpia, kisüzem, nagyüzem. *Agrárszociológiai tanulmányok*. Medvetánc 1:117–139.

1999 Parasztk és farmerek. *In* A vidéki társadalom változásai. Kárpáti Zoltán, szerk. 261–278. Szolnok: Kereskedelmi és Gazdasági Főiskola.

KEMÉNY MÁRTON

2005 A mezőgazdaság és a helyi társadalom összefüggései Muraszemenyén a 21. század elején. *In* A népi építészet, a lakáskultúra és az életmód változásai a 19–20. században. *Tanulmányok a Dél-Dunántúlról és Észak-Magyarországról*. T. Bereczki Ibolya – Sári Zsolt, szerk. 31–60. Szentendre: Szabadtéri Néprajzi Múzeum.

KLAMÁR ZOLTÁN

2002 Adorján parasztságának vállalkozói rétege a '90-es években. *In* Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999. Szilágyi Miklós, szerk. 199–209. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

KÖSTLIN, KONRAD

1991 Der Alltag und das Ethnographische Präsens. *Ethnologia Europaea* 21(1):71–85.

KRISTÓF ILDIKÓ

1998 Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól. *Tabula* 1 (1):60–85.

KUCZI TIBOR

1998a Vállalkozás és kultúra. *Replika* 29:153–155.

1998b Vállalkozói kultúra – az életutak finalitása. *Replika* 29:157–170.

MÓD LÁSZLÓ

2004 Egy méltatlanul elfelejtett bortermő táj: Horgos-Királyhalom szőlészete a 19–20. század fordulóján. *In* „...szolgálatra íteltél...” Bálint Sándor emlékkönyv. Barna Gábor, szerk. 78–88. Szeged: Lazi.

MÓD LÁSZLÓ – SIMON ANDRÁS

2002 A hajtástól az újborig. A szőlő és bor ünnepei Lendva-vidéken. Lendva: Magyar Nemzetiségi Művelődési Intézet.

- 2004 Vince-napi vesszővágás Ópusztaszeren. *In* Rítus és ünnep az ezredfordulón. Pócs Éva, szerk. 365–380. Budapest: L'Harmattan. /*Studia Ethnologica Hungarica*, 6./
- 2005 A szőlő és borgazdálkodás helyzete a Lendva-vidéken az 1990-es évektől. *In* Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken. Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk. 363–378. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

MOHAY TAMÁS

- 2000 Egyének és életutak. *In* Magyar néprajz. 8. Társadalom. Paládi-Kovács Attila, főszerk. 760–790. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NIEDERMÜLLER PÉTER

- 1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia* 99:376–389.
- 2005 Az antropológia metamorfózisai: perspektívák a (késő) modern társadalom kutatásában. *Tabula* 8(1):3–18.

POLÁNYI KÁROLY

- 2004 A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei. Budapest: Napvilág.

PUSZTAI BERTALAN, SZERK.

- 2003 Megalkotott hagyományok és falusi turizmus. A pusztamérgesi eset. Szeged: Szegedi Tudományegyetem Néprajzi Tanszék.

RAFFAI JUDIT

- 2003a Változó falvak, változó hagyomány (Bevezető). *In* Ludasi jegyzetek 4–5. Raffai Judit, szerk. 5–7. Palics–Szabadka: Palics-Ludas Közvállalat – Csornai Richárd Ökológusok Egyesülete.
- 2003b A Kőrös-Ludas kistérség információs táblarendszerének terve. *In* Ludasi jegyzetek 4–5. Raffai Judit, szerk. 95–99. Palics–Szabadka: Palics-Ludas Közvállalat – Csornai Richárd Ökológusok Egyesülete.

RAFFAI JUDIT SZERK.

- 2003 Ludasi jegyzetek 4–5. Palics–Szabadka: Palics-Ludas Közvállalat – Csornai Richárd Ökológusok Egyesülete.

SANJEK, ROGER

- 1991 The ethnographic present. *Man N. S.* 26(4):609–628.

SÁRKÁNY MIHÁLY

- 1970 Gazdasági antropológiai irányzatok. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 4:347–356.
- 1972 A társadalomnéprajzi jelenkutatások. *Magyar Filozófiai Szemle* 16(3–4):526–530.

SÁRKÁNY MIHÁLY – SOMLAI PÉTER

- 2004 A haladástól a kontingenciáig. *In* Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban. Somlai Péter, szerk. 11–52. Budapest: Napvilág.

SCHWARCZ GYÖNGYI

- 2002 A soltvadkerti szőlő- és bortermelők megélhetési stratégiái a kilencvenes években. *In* Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999. Szilágyi Miklós, szerk. 35–64. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ.

SHILS, EDWARD

1987 Hagymány. Bevezetés. *In* Hagymány és hagymányalkotás. Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák 1. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 15–66. Budapest: Néprajzi Kutató Csoport.

SZABADOS KLÁRA

2000 Visszatekintés – avagy a homokot művelő ember dicsérete. *Palics és Környéke* 3(3):16–17.

SZELÉNYI IVÁN

1992 Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZÉNÁ SINÉ HARTON EDIT

2004 A vasútépítés nagy korszaka. *Bácsország* 30 (7–12):20–22.

SZLÁVICS KÁROLY

1998 Szabadka szőlőművelésének története. *Bácsország* 4(3):3–9.

TÓTH G. PÉTER

2003 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. *In* Közösség és identitás. *Studia Ethnologica Hungarica* III. Pócs Éva, szerk. 9–31. Budapest: L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék.

TSCHAIANOFF, A. V.

1931 The socio-economic nature of peasant farm economy. *In* A systematic source book in rural sociology 2. Pitirim A. Sorokin – Carle C. Zimmerman – Charles J. Galpin, eds. 144–147. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

ULIN, ROBERT C.

1998 Hagymányalkotás és reprezentáció mint kulturális tőke. A délnyugat-francia borászat története. *Replika* 29:185–197.

VASS GÉZA

1998 Orbán-napi ünnepek a múlt században Szabadkán. *Bácsország* 4(3):18.

WOLF, ERIC R.

1973 Paraszatok. *In* Elman R. Service – Marshall D. Sahlins – Eric R. Wolf: Vadászok, törzsek, parasz-
tok. 317–454. Budapest: Kossuth.

FORRÁSOK

Családi Kör. Újvidék, 2002.

Hajdújárás honlapja: <http://www.hajdukovo.subotica.net>.

Hét Nap. Szabadka, 2002–2004.

Magyar Szó. Újvidék, 2004.

MTA KI Etnodemográfiai Adatbázis: <http://adatbazis.mtaki.hungary.com>.

MÁRTON KEMÉNY

Progressive economic interests and maintenance of tradition. Case studies from Voivodina

This study aims to show with the help of micro regional study how continuity that can be observed in the family histories of vine-groves and economic patterns are interrelated in the Voivodina. In the peasants' economy family heritage and traditional patterns dominate, modernisation plays critical role only in satisfying of newly arising needs. Entrepreneurs in winery base their economy on financial wealth and knowledge but in order to gain market advantage they take part in the local discussion about tradition, together with stakeholders in village and ecotourism.

2005 8 (2):219-245.
Tabula

245

„Halványzöld” vagy „halványbarna”? A másság diskurzusainak magyarországi alakváltozásai

„Az alternatíva nem a különbség és az univerzalitás, a belső és a külső között feszül, hanem a zártság és a nyitottság, a fundamentalizmus és egy olyan utazásra való meghívás között rejlik, melynek során sohasem tudhatjuk előre, hogy utunk során kivel fogunk találkozni, s hogy vajon felismerjük-e – mint egykoron Iphigeneia és Oresztész – testvéreinket az idegenek között.” (Heller 1997:61)

E tanulmány arra vállalkozott, hogy a „mássággal” való együttélés, konkrétan a nem magyar anyanyelvű menekült gyermekek „mássága” kapcsán megjelent főbb narratívátípusokat tegye az elemzése tárgyává. A kutatás helyszíne az iskola, mivel a gyermekek szocializációja és társadalmi integrációja szempontjából ez tűnik a legfontosabb intézménynek. A vizsgálatra két szinten került sor. Részben a pedagógusok elbeszéléseinek elemzésével foglalkozik, részben a menekült gyermekek narratíváinak értelmezésével. Itt a „másik” oldal megszólaltatásával, a beilleszkedő gyermekek nézőpontjából elemzi a tanulmány a hovatartozás kategorizációs problémáit és a többség-kisebbség konfliktusokkal teli viszonyát.

Az integráció nemzetállami premisszájának és a migrációból adódó „másság” pozitív elismerésének kettősségéből eredő, a magyar közoktatást érintő kérdéseket szeretnénk ebben a tanulmányban alaposabban bemutatni. Alapjául szolgáló kutatásunk¹ során arra voltunk kíváncsiak, hogy mi indokolja a menekült gyerekek adott oktatási intézményekbe kerülését, és hogyan fogalmazódik meg oktatásuk és integrációjuk ezekben az intézményekben. Mindezek mellett válaszokat kerestünk arra, hogy mennyiben hatnak ki az iskolai tapasztalatok a tanulóknak családjukkal, továbbá a tanulóknak és családjuknak a magyar társadalommal való kapcsolatára, érvényesülési és migrációs stratégiáira.²

A kutatás során vizsgált komplex problémakör egy szűk, de véleményünk szerint sokatmondó metszetének elemzésére teszünk kísérletet. Egyrészt arra keressük a választ, hogy milyen tipikus iskolán belüli értelmezései vannak a „másságnak” ma Magyarországon. Másrészt azt igyekszünk körbejárni, hogy milyen specifikumai vannak ezeknek az értelmezéseknek a menekült gyerekek³ oktatásának kérdéskörében. A főbb diskurzusok⁴ és a diskurzusokat körülölelő narratívák⁵ ideáltípusainak bemutatásakor főként a menekült gyerekek jelenléte által generált iskolai (gyerekekkel és szülőkkel kapcsolatos) konfliktusok különféle megnyilvánulási formáinak, valamint kezelésük tudatosan vagy rapszodikusán választott mechanizmusainak elemzésére szorítkozunk. Meglátásunk szerint a konfliktusok kezelésének stratégiái (azaz az alkalmazott stratégiák interpretációi) kapcsán előbúvó tipikus pedagógus- és gyermeknarratívák nemcsak a menekült gyerekek iskolai történetéhez szolgálnak értékes adalékkul, hanem a „másság” kezelésének magyarországi gyakorlatáról is sokat elárulnak.⁶

A pedagógusok és gyermekek elbeszéléseiben megjelenő, „mással” és iskolai konfliktusokkal kapcsolatos narratívák értelmezése véleményünk szerint azért is különösen időszerű, mert az Európai Unióhoz való csatlakozás kapcsán Magyarországnak néhány éven belül várhatóan nemcsak az Európán kívüli bevándorló és menekült gyerekek egyre nagyobb számával, hanem az uniós állampolgárok gyerekeinek magyar közoktatásban való részvételével is szembe kell néznie. Az első migráns generáció fölöttével létrejövő új etnikai viszonyok megértéséhez, illetve az oktatás és az iskolai integráció gyakorlati irányainak kijelöléséhez elengedhetetlen, hogy megismerjük a multikulturális ként emlegetett pedagógia gyakorlati értelmezéseit és az elmélet magyarországi alakváltozásait.

A kutatás során egyre világosabbá vált számunkra, hogy a valódi konfliktusok és azok narratívájának, azaz a megtörtént, megélt és elbeszélte történetek szétválasztásának lehetősége csupán illúzió. Ezért a narratívák (a pedagógus-, illetve a gyermeknarratívák) bemutatásakor nem az „objektív valóság” felfedésének ideája vezérelt bennünket, hanem az a szándék, hogy az elbeszéléseken keresztül megtudjuk, hogyan kívánja láttatni a beszélő azt, ami vele és másokkal történt. Ezekből a diszkurzív stratégiákból azután a migráns gyermekek iskolai helyzetének olyan aspektusaira következtethetünk, amelyek az intézményes reakciókban nem nyilvánvalóak.

A konfliktusok valódi tartalmáról és az iskolán belüli szocializációs dinamikáról éppen ezért a konfliktusokról szóló narratívák ismeretében sem tudnánk általános (leíró jellegű) kijelentéseket megfogalmazni. Előjáróban összesen annyit tartunk fontosnak megjegyezni, hogy a menekült gyermekekkel felvett beszélgetések csaknem mindegyikét átszövő, kiközösítettségről és megfélemlítettségről szóló narratívák a maguk szubjektivitásban is jelzésértékűek, a menekült gyerekek által képviselt „mással” elutasító, naiv és zavarodott többségi hozzáállásra hívják fel a figyelmet. Ezeknek a többségi hozzáállásra reagáló gyermeknarratíváknak a tanulmány második felében történő bemutatásával valamiképp ahhoz is hozzá szeretnénk járulni, hogy a szülőföldjükön elűzött vagy onnan távozni kényszerülő gyerekek ne ismét egy jóléti társadalom humanitárius gyakorlatának „hangtalan menekülttömegeként”, hanem saját hanggal és saját identitással rendelkező személyekként jelenjenek meg (Malkki 2002).

Fogalmak és a kutatás problematikája

A modern nemzetállam eszméjéhez kötődő állampolgár-teremtés a mai közoktatás egyik legfontosabb feladata. Ezen egyrészt az úgynevezett társadalmi integrációt, vagyis az egyéneknek az állam és az elitek által formált, mindenkor társadalmi mintáknak való megfeleltetését (Foucault 1975) értjük, másrészt a nemzettudat formálását. A társadalmi integráció gondolata elsőként az egységes nemzeti kultúrák kialakulása után, a nemzeti homogenizáció jegyében fogalmazódhatott meg,⁷ intézményi bázisát a kötelező iskolai oktatás bevezetése teremtette meg (lásd például Weber 1976). A nemzetállam romantikus nacionalizmusát hirdető Rousseau (1953:176) szerint „Az oktatásnak kell a lelkeket nemzetileg megformálnia, úgy irányítania véleményüket és ízlésüket, hogy hazafiasak legyenek hajlam, szenvedély és szükség szerint.” Az állam és az oktatás küldetése az évszázadok során ugyan többször módosult, az elitek által megfogalmazott és a közoktatás által átadott kultúrának és nemzeti narratívának azonban továbbra is elsődleges

célja maradt, hogy kijelölje a nemzet tagjait magában foglaló „elképzelt közösség” identitását, és ezáltal erősítse a tagok közötti szolidaritást. Az asszimiláció nagyszabású programja ugyan nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, Rousseau szavai azonban annyiban ma is aktuálisak, hogy a társadalmi integrációval összefüggő különféle feladatokat továbbra is a közoktatás hivatott ellátni. Általános bevezetése óta – az elitek által kanonizált „magaskultúra” közvetítése mellett – a nemzeti érzelmek kollektivizálásának és a nemzettudat formálásának egyik leghatékonyabb eszköze.

A nemzeti integráció mellett a mai közoktatás másik alapvető feladata a korunkat egyre inkább meghatározó társadalmi heterogenitás kihívásaira adott válaszok megfogalmazása és a már meglévők újraértelmezése. A különböző és sokféleség társadalmi tapasztalatát feldolgozó lehetséges válaszok közül a multikulturalizmus diskurzusa kínálja a modernítésre jellemző homogenizáló stratégiák legsikeresebb kritikáját. A multikulturális pedagógia, az interkulturális nevelés eszméjéből kiindulva az egyenlő értékűnek tekintett kultúrák kölcsönös tiszteletét hangsúlyozza (Radtke 1997). Ez a szemlélet azt az elvárást fogalmazza meg, hogy a közoktatás által közvetített kulturális kánon a többségi „magaskultúra” mellett tükrözze a kisebbségek kultúráját is (Turner 1997). Ennek érdekében egyrészt a tanterv átalakítását szorgalmazza oly módon, hogy az inkább integratív, sokféleséget tükröző, semmint kirekesztő legyen, másrészt a társadalmi különbözőséből eredő konfliktusok pedagógizálását sürgeti olyan esetekben, amikor más fórumok nem tudják vagy nem akarják a problémákat feldolgozni.

Az integráció és a multikulturalizmus kihívásaira a két ellentétes irányú dinamikával egyszerre szembesülő mai közoktatás is válaszokat fogalmaz meg; a nemzeti egységgel együtt járó egyöntetűség biztosítása és az állam területén élő különböző csoportok (őshonos kisebbségek, bevándorlók stb.) sokféleségének elismerése az egyik összeegyeztetésre váró fő feladata. A magyar közoktatás azonban e két logikával nem egymás kiegészítőjeként, hanem alapvetően egymás vetélytársaként bánik. Részben ebből a magyar közoktatás egészére jellemző téves szemléletből adódóan, részben pedig a pedagógusok „másság”-kezelésre irányuló kompetenciájának hiányában a magyar közoktatásnak a pozitív próbálkozások ellenére mindeddig még nem sikerült széles körben elterjedt, de megfelelően differenciált megoldásokat kínálnia az integráció és multikulturalizmus logikája között húzóó, tátongónak vélt hézag áthidalására.

E problémák kapcsán ebben a tanulmányban azt igyekszünk bemutatni, hogyan csapódnak le az integráció és multikulturalizmus diskurzusainak elemei a gyakorlat magyar pedagógusok általi megjelenítésében. Narratíváik elemzése kiegészíti az intézményes reakciókét, és rávilágít a pedagógusok normalitásról, sikerről és integrációról – intézményes diskurzus hiányában személyes értékítéletekből, korrektnek vélt nyelvi fordulatokból és ideológiafoszlányokból – alkotott fölfogására.

Menekültek a közoktatásban

Míg a világ több mint húszmillió menekültje közül csaknem nyolcmillió gyermek és fiatalos (UNHCR 2003:3), addig Magyarországon ez az arány a térségbe érkező menekültek demográfiai sajátosságaiból eredően jóval alacsonyabb. Mivel azonban Magyarország az elmúlt körülbelül tizenöt évben jelentős befogadó országgá, valamint a Nyugat

felé vándorlók fontos megállóhelyévé vált, egyre több magyar oktatási intézménynek kellett megbirkóznia a hozzáuk érkező iskoláskorú külföldiek fogadásának problémáival.

Magyarországon a 2002. január 1-jén, a közoktatási törvényben megjelent szabály terjesztette ki a tankötelezettséget az egy éven túl az országban tartózkodó kérelmezőkre is. A törvény bevezetésével a korábban is iskolaköteles bevándorolt (letelepedett) és menekült státusszal rendelkező iskoláskorúakon túl a tartózkodási engedéllyel egy évnél tovább Magyarországon élő, magyarul sok esetben nem tudó gyermekek is hirtelen iskolakötelesekké váltak. A helyi iskolákkal való intézményes kapcsolatfelvétel tehát voltaképpen a törvény bevezetése után, az iskolakötelezett gyerekek számának hirtelen növekedésével vált szükségessé.

A kapcsolatfelvétel módjának gyakorlatilag sehol nem volt intézményesült mechanizmusa, de általánosnak mondható, hogy nem az iskolák kezdeményezték a kapcsolatfelvételt, hanem minden esetben a menekülttáborok vezetősége tette meg az első lépést az iskolák felé. A beiskolázás lényegében informális csatornák mentén történt, a tábor igazgatójának személyes ismeretségi köre, korábbi pedagógusi tapasztalatai játszottak közre a gyerekek iskolai elhelyezésénél. Egyfelől tehát személyes szimpátiák, rokoni, ismerősi szálak, együttérzés, jóakarát, másfelől természetesen az iskola saját érdekei (gyermekhiány, a bezárástól való fenyegetettség, pedagógiai kihívás) döntöttek, és nem a szűkebb értelemben vett szakmai szempontok.

A menekült gyerekekre jellemző gyakori költözés és hézagos iskolalátogatás (a szocializációs különbségekkel együtt) érettségibeli problémákat és – a magyar oktatási rendszerből szemlélve – sok esetben behozhatatlannak tűnő iskolai hátrányokat eredményezett. A túlkorosság, a nyelvi hátrányok és a különböző traumák okozta tanulási problémák enyhébb vagy súlyosabb formában nagyon sok menekült gyereknél kimutathatók. Az érintett oktatási intézmények körében végzett vizsgálat kimutatta, hogy a magyarul egyáltalán nem vagy rosszul tudó, túlkoros, szociálisan hátrányos helyzetű, azaz menekült gyerekeket főként a helyi viszonylatban gyengébb, romák által nagyobb számban látogatott iskolákban és óvodákban helyezik el. A kutatás arra is rávilágított, hogy ugyan ezek az intézmények nagy számban fogadnak halmozottan hátrányos helyzetű gyermekeket, pedagógiai szempontból mégis sokszor felkészületlenek, és minden esetben alulfinanszírozottak. Rugalmas hozzáállásuk ellenére tehát összességében nem képesek a helyzetükből adódó kihívásokra igényesen felelni.

A menekült és roma gyerekek egy „kategóriaként” kezelésének automatizmusa ezekben az intézményekben mindennapos. Ez azzal a bevett gyakorlattal jár, hogy a roma tanulókat nagy számban fogadó intézményekben a menekült gyerekeket a roma gyerekekhez hasonló hozzáállással és pedagógiai módszerekkel foglalkoztatják. A menekült és roma tanulók problémáinak uniformizálása ugyan a pedagógusok részéről (jó esetben) egyfajta differenciálatlan nyitottságot és szociális érzékenységet feltételez, viszont éppen azért erősen vitatható gyakorlat, mert összemossa a különböző (nyelvi, szociális stb.) hátrányokból fakadó egyéni különbségeket, és nem adekvát módon kezeli az ezekből eredő lemaradásokat.

Ez azonban csak a történet egyik oldala. Számos kutatásunkat megelőző vizsgálat⁸ mutatott rá arra, hogy a többszörösen marginalizálódott gyerekeket már eleve automatikusan kényszerpályára (azaz zsákutcás szegregált intézményekbe) tereli a rendszer merevsége: magas színvonalú felzárkóztatóprogramok bevezetése helyett a jelenlegi

gyakorlat egyszerűen „kiiktatja” a rendszerből a „deviáns elemeket”. Vannak természetesen e téren is pozitív próbálkozások, de országos szinten messze nincsenek még kimunkált mechanizmusai a többféle hátrányos helyzetet és „másságot” figyelembe vevő integrált oktatásnak.⁹

A jó továbbtanulási eredményeket felmutató, helyi viszonylatban népszerűbb intézmények éppen e rendszer kiszolgálóivá válnak olyankor, amikor nem vállalják a menekült gyerekek felvételét.¹⁰ Ezt a jelenlegi gyakorlat minden iskola számára lehetővé teszi, és a helyi viszonylatban „elitnek” számító intézmények, úgy tűnik, meg is tehetik, hogy élnek az elutasítás lehetőségével. Az elutasítás persze a legritkább esetben explicit, ehelyett az oktatási intézmények szakmai szempontokkal és technikai kibúvókkal (telített férőhelyek, differenciált étkeztetés megoldatlansága stb.) térnek ki a felelősségvállalás alól. Emellett arra hivatkoznak, hogy mivel úgyis akadt olyan iskola vagy óvoda, amelyik „fölvállalta” a menekülttáboros gyerekeket, nem tartják kötelességüknek, hogy az ügygel ők is foglalkozzanak.

A gyerekeket fogadó iskolák között természetesen eltérések mutatkoznak a tekintetben, hogy mióta foglalkoznak menekültekkel, és mennyi tapasztalattal rendelkeznek a magyarul egyáltalán nem vagy csak kevésbé tudó gyerekek oktatása terén. A menekült gyerek oktatásának minősége és a foglalkozások eredményei minden esetben az intézményben oktató pedagógusok és nevelők hozzáállásán, szakmai felkészültségén és persze emberi intuícióján múlik. Egészében véve mindez nem is meglepő, hiszen az érintett iskolákban (és nyilvánvalóan a magyar közoktatási rendszer egészéből) alapvetően hiányzik a nem magyar anyanyelvű és nem „hagyományos” kisebbséghez tartozó tanulók oktatására vonatkozó pedagógiai koncepció és anyagi fedezet. Ezt jelzi az is, hogy a menekülteket fogadó iskolák közül jelenleg csupán egyben készül a tantestület gondosan kimunkált tanmenettel és stratégiai tervvel a gyerekek fogadására. Itt speciális, „nulladik” évfolyamos csoportfoglalkozás keretében tanítják a gyerekeket magyarra, és az egy év elvégzése után kerülnek csak a tanulók „normál”-osztályokba. Olyan iskola is akad, ahol életkortól függetlenül először az első osztályba ültetik őket, és ha saját maguk megtanultak magyarul, akkor kerülhetnek felsőbb osztályba. A legtöbb iskolában ugyan nincs speciális tanterv, de a rendes tanítási órákkal párhuzamosan vagy délutánonként tartott felzárkóztatóórákon külön foglalkoznak a kiegészítő magyar- és egyéb foglalkozást igénylő gyerekekkel. Ezeket a korrepetálásokat maguk a pedagógusok tartják, és különböző, sokszor hézagosan folyósított támogatásokból finanszírozzák.

A magyar közoktatási intézményekbe járó menekült gyermekek családjának többsége valamely menekülttáborban vagy közösségi szálláson¹¹ él, és csupán néhány hónapja van Magyarországon. Ebből kifolyólag a menekült gyerekek, még ha beiskolázásra kerülnek is, kevés itteni iskolai tapasztalattal rendelkeznek. A családok általános egzisztenciális bizonytalansága és jogi státusának rendezetlensége természetesen kihat többek közt a gyerekek iskolalátogatására is. A jogállás és a családi háttér (a szülők motivációi, további tervei és lehetőségei) alapvetően meghatározzák a gyerekek magyarországi iskolai pályafutásának alakulását.¹²

A jelenlegi táborlakók túlnyomó részének eredeti tervei között nem szerepelt közép-európai végállomás. A sokszor csak a véletlen folytán magyarországi táborokba került családok egy kisebb része mégis reménykedik a magyar menekültügyi hatóságok pozitív döntésében. Mindeközben, legtöbbször a semmittevéstől és létbizonytalanságtól fel-

emésztve, az átmenetiségre berendezkedve, a várakozás jegyében telnek hétköznapjaik. Ez az állapot hónapokig, sokszor évekig is eltart. A hosszadalmas menekültügyi eljárás eredményének kiszámíthatatlansága (vagy a már meghozott negatív döntés) és a várható létbizonytalanság időközben sokukat az ország elhagyására sarkallja. Ők, az érkezés után néhány héttel vagy hónappal Nyugat-Európába való átjutással próbálkozva, az illegális határátlépést választják. (Módszertani akadályok miatt az ilyen hirtelen „eltűnő” gyerekek „nem integrálódásáról” szóló narratívák maradtak éppen ki a kutatásból. Legfeljebb az egyik napról a másikra üresen maradó iskolapad vagy egy külföldről a táboriaknak küldött képeslap informál történetükről.)

Magyar iskolába és óvodába természetesen nemcsak ők, hanem olyan táborlakó és a táborból már kiköltözött gyerekek is járnak, akik már menekült, illetve befogadott státust, illetve magyar állampolgárságot szereztek, és a letelepedés mellett döntöttek. Ők azok, akik többéves iskolai tapasztalatokkal rendelkeznek, ám korábbi országok közötti és országon belüli vándorlásuk miatt iskolai pályafutásuk meglehetősen hézagos, többüknél kifejezetten zaklatottnak mondható. Elbeszéléseik, melyek az iskolai integráció sajátosságairól, annak különböző fokozatairól és persze sikeréről, illetve sikertelenségéről szólnak, értékes adalékokkal szolgálnak az ország különböző menekülttáborai és az azok körül működő iskolákról.

Másságértelmezések a menekült gyerekekkel foglalkozó pedagógusok beszédében

Zygmunt Bauman az ismeretlenség és az idegenség logikájának megértése kapcsán dolgozta ki a társadalmi viszonyokról szóló elméletét, amelyben a kapcsolatok két alapvető formáját, a barátságot és az ellenségességet jelölte meg. Szerinte az ismeretlen mindkettőhöz képest problematikus: „Az idegenek [...] nem »még eldöntendő«, hanem eleve eldönthetetlenek [...] nemhogy osztályozatlanok, hanem osztályozhatatlanok is.” (Bauman 1997:47.) „Az idegennél nincs anomálisabb anomália. Barát és ellenség, rend és zűr, kint és bent között áll.” (Bauman 1997:50.) Az idegentől való elkülönülés és az egyénben fellépő disszonancia csökkentése azonban a modern társadalmakban problematikus, és Bauman szerint legfeljebb konfliktusok révén lehetséges.

Az idegenek és velük együtt a konfliktusok bizonyos értelemben nemcsak elkerülhetetlenek, de funkcionális jelentőséggel is bírnak. Stichweh (1993) a társadalmi integráció mechanizmusait vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy a modern társadalmaknak alapvető érdeke az idegenség státusának stabilizálása. Ezt a folyamatot szerinte a tolerancia morális törvénye sem képes felfogatni. Az idegenséget a tolerancia csupán tűrhetővé, a liberális minimummal összeegyeztethetővé teszi, de közben mit sem változtat annak strukturális meghatározottságán (Feischmidt 1997:12). Egy más megközelítés szerint azonban strukturális meghatározottságról szó sincs, hiszen éppen abban áll a „másság” és idegenség lényege, hogy átmeneti és megszüntethető állapot. A különböző szertartásokon és az idő próbáján való kiállás (a vendégjog etikája), illetve az idegen „alkalmassága” dönti tehát el, hogy az idegenből barát vagy ellenség lesz-e (Nassehi 1995).

Ahhoz, hogy megértsük, a menekült gyerekekről és szüleikről szóló pedagógusi elbeszélésekben a fenti megközelítések közül vajon melyik dominál – bennük az idegen-ség és a „másság” funkcionális, stabil vagy éppen átmeneti és képlékeny mivolta fogalmazódik-e meg (vagy valami egészen más) –, olyan narratívákat elemzünk, amelyekben megjelenik és kellőképpen kibontakozik a „másságról” való beszéd. Köztudott, hogy az ismerős és az ismeretlen határai kiélezett helyzetekben jelennek meg a legmarkánsabban, hiszen a „másoktól” való különbözés és a „saját csoporthoz” tartozás élménye ilyenkor a legerősebb (Tajfel 1980:26). Nyilvánvalóan már a konfliktusok során nyomatékot kapnak az identitás folyton változó körvonalai (hiszen legtöbbször éppen ezek a konfliktusok forrásai), a „másság” határai azonban rendszerint mégis a konfliktusok elbeszélésének kapcsán jelennek meg legtisztábban. A „másság” értelmezéseinek vizsgálatára magától értetődően éppen ezért nem magukat a nehezen nyomom követhető valódi konfliktusokat, hanem a konfliktusok narratíváit választottuk.

A helyzet sajátossága, hogy az általunk vizsgált pedagógusi elbeszélésekben tényleges konfliktusok (gyerekek között, illetve gyerekek és pedagógusok között) nagyon ritkán jelennek meg explicit módon. A menekült gyerekekkel kapcsolatos iskolai konfliktusok elbeszélése és tematizálása helyett a pedagógusok inkább a problémák és konfliktusok tagadását, elkendőzését vagy átfogalmazását választják.¹³ A továbbiakban ezek áttekintésére és a „másságkiiktatás”, illetve a konfliktustávoltítás tipikus narratíváinak bemutatására vállalkozunk oly módon, hogy közben elemezzük a „másik” és az „idegen” fogalmának pedagógusi értelmezéseit és az értelmezések mögöttes tartalmait.

A „másság” kiiktatása – univerzalista beszédek

Az univerzalista diskurzussal rokon beszédek alapvető sajátossága, hogy nem a kulturális, civilizációs különbségekre, hanem általános emberi sajátosságokra helyezi a hangsúlyt, és olyan egyetemes pszichikai és társadalmi jellemzők létezését hirdeti, amelyeket minden társadalmi, kulturális környezetben azonos (kultúrafüggetlen) funkciók határoznak meg. Ebből az alapfeltevésből ered, hogy a „másság” és a „mássággal” kapcsolatos konfliktusok tagadása, illetve az etnikai, kulturális különbség-vakság is ezekben a beszédekben jelenik meg a legmarkánsabban.

Kutatásunk során az univerzalista diskurzusból kinövő pedagóguselbeszélésekkel találkoztunk a legnagyobb számban, nem véletlen tehát, hogy e diskurzuson belül is számos eltérő beszédmódot tudtunk megkülönböztetni. Ezek a beszédmódok ugyan viszonylag jól leírhatók a „másság” kiiktatásának jegyében formált pedagógusbeszéd három ideáltípusaként (1. a „másság” tudatos tagadása; 2. színvakság, azaz a probléma-érzékenység hiánya [nem tudatos tagadás]; 3. a konfliktusok tartalmának univerzalizálása, azaz a konfliktusok kulturális és etnikai jegyeinek tudatos eltávolítása és a konfliktusok „általános emberi” dimenzióba helyezése), a valóságban azonban nehezen választható el ilyen tisztán egymástól.

Különösen az első két beszédmód, a „másság” tudatos és nem tudatos tagadása különböztethető meg nehezen, hiszen a „másságot” és a konfliktusok létét tagadó narratívák elemzéséből éppen az nem derül ki, hogy valóban torz-e az interjúalany gyerekek közötti szocializációs dinamikáról kialakított képe, vagy az elbeszélés során alkal-

mazott tudatos torzításról van „csupán” szó. Amennyiben a fent említett elbeszélések valós benyomásokot tükröznek, tehát nem a konfliktusok utólagos kendőzésére, átértelmezésére kerül sor, úgy ezek a narratívák a pedagógusok problémakonceptualizáló képességeiben rejlő hiányosságokra mutatnak rá. A menekült gyerek kulturális, szocializációs különbségeivel és a különbözőségük miatt őket érő iskolai atrocitásokkal szembeni vakság – amennyiben tényleg ez a magyarázat, és a konfliktusok valóban elkerülnek a pedagógusok figyelmét – a gyerekekkel szembeni figyelmetlenség ékes bizonyítékai. A különféle konfliktusok uniformizálása pedig, ha erről van szó, a pedagógusok figyelmetlenségén kívül a nem adekvát konfliktuskezelő technikák alkalmazására vagy a konfliktuskezelés teljes hiányára hívja fel a figyelmet.

Ha pedig a tagadás és az elfedés tudatos, úgy a probléma felismerésével és annak aktív átértékelésével állunk szemben. Az iskolai konfliktusok külvilág felé való tudatos tagadásának vagy szépítésének elbeszélői stratégiája adott esetben az iskola hírnevének, presztízsének megőrzésére irányuló törekvésből adódhat. A pedagógusokkal folytatott beszélgetések egy része is a narratívák e típusába tartozik. Az egyes interjúkon belüli véleményeket összehasonlítva ugyanis világosan látszik, hogy a menekült gyerekekkel foglalkozó és a velük kapcsolatos iskolán belüli problémákat előszeretettel palástoló tanárok egy része kifejezetten érzékenynek mutatkozik az idegenellenességre és a társadalmi megkülönböztetésre az iskolán kívül. Éppen ezért figyelemre méltó, hogy az iskolán belül azonban ezek a tanárok sem tekintik fenyegetőnek az interetnikai, interkulturális különbségekkel összefüggő konfliktusokat. Számos külföldi kutatás (lásd például Auernheimer et al. 1998; Diehm–Radtke 1999) említ hasonló pedagógusi hozzáállást: a kulturális különbségekből fakadó konfliktushelyzetek ritkán készítenek cselekvésre a pedagógusokat, ezért ilyen helyzetekben nem is intézkednek (azaz nem kezdeményeznek beszélgetést a szülőkkel, vitát a tanulókkal, kollégákkal stb.).

Ennek feltehetőleg az intézményről a külvilág (a kutató) felé kommunikált pozitív kép kialakítására való törekvés lehet az oka, pontosabban az, hogy minekutána a tolerancia és az esélyegyenlőség követelményeinek betartása egyre inkább az iskolák értékmérőjeként jelenik meg, a pedagógusok egyre tudatosabban törekszenek arra, hogy megfeleljenek ennek a külső elvárásnak.

„Ha a menekült gyerek halványzöldek közé lép, akkor őt is halványzöldként kezelem. Tehát az mindegy, hogy nem egészen halványzöld, hanem halványbarna [felnevet], de a lényeg, hogy ugyanazokat a sanszokat és lehetőségeket biztosítjuk neki, mint a többinek.” (Igazgató, általános iskola, Békéscsaba.)

A korrektségre törekvésre utaló effajta beszéddel a pedagógusok egyben annak is elejét szeretnék venni, hogy az intézmény az idegenellenesség gyanújába keveredjen. A külső elvárásnak való megfelelés sok esetben azonban csak a felszínen párosul az elvnek megfelelő gyakorlattal, és a nagyfokú tolerancia az elbeszélés szintjére korlátozódik.

A konfliktustávoltítás tudatossága máskor jól átgondolt és „bevált” pedagógiai módszer része:

„Rosszul van a kérdés feltéve. A gyerekek mind egyformák, ha valaki kecec, azt nem szeretik, függetlenül attól, hogy sárga, fehér vagy bármilyen... Nem kell túlmagyarázni. Ez egy olyan dolog, hogy ha valaki túl sokat mondogatja, hogy én nem loptam el azt a tolltartót, akkor az gyanússá válik...”

Az egyik XI. kerületi iskola igazgatója ezzel arra utal, hogy ha a pedagógusok túlzot-

tan fókuszálnak a gyerekek közti konfliktusok kérdésére, ha kimondják és tematizálják azokat, akkor az valósággá válhat, az önmagát beteljesítő jóslat analógiájára. Ebben a beszédben a politikai korrektség fonákul értelmezett üzenetének vak illúziója lappang: ha nem veszünk tudomást a gyerekek közötti interetnikai ellenségeskedésekről, ha nem létezőknek tekintjük azokat, és nem beszélünk róluk, előbb-utóbb valóban megszűnnek létezni.

A menekült gyerekekkel kapcsolatos iskolán belüli konfliktusok totális tagadása mellett (vagy a témát feszegetve a tagadást követően) gyakran megjelenik a konfliktusok „általános emberi” dimenzióba emelésének beszéde. Ebben a narratívában a pedagógusok ugyan nem rejtik teljesen véka alá a menekült gyerekekkel kapcsolatos ellenségeskedéseket, ám azokat egy más szintre, az általános konfliktusok szintjére helyezik. Ezáltal a konfliktusok megszabadulnak a „menekültséggel” vagy a „külföldiséggel” összefüggésbe hozható tartalmuktól, és átlépnek a gyerekek között „normálisan” is meglévő „piszkálódások” szintjére.

„Kirívó negatív történetek? Nincsenek. A gyerekek társadalmában ez nincs így kiélezve. Esetleg elhangzik egy-egy gonoszkodó megjegyzés, de semmiben nem különbözik attól, amikor azt mondják neki, hogy »mit akarsz, te arab?« attól, ha azt mondják a másoknak, hogy »na, mi van, te hülye dagadt vagy pápaszemés«... a gyerekek ilyenek, ezt nem szabad túragozni.” (Igazgató, általános iskola, XI. kerület.)

A „kövér” és „pápaszemés” párhuzam egyébként számtalanszor visszaköszön a téma kapcsán:

„...különbén nincs ilyen probléma, hogy konfliktusok lennének ilyen [menekült] alapon. Vannak gyerekes piszkálódások, de ez mindenütt van, ez életkori sajátosság. Ugyanúgy piszkálják a kövéret, a pápaszemest...” (Igazgató, általános iskola, X. kerület.)

Az univerzalizáló beszédnek ez a fajtája a konfliktusokat tehát az etnikai, vallási, kulturális aspektusaitól lecsupaszítva, életkori sajátosságokra és a gyerekek természetére hivatkozva értelmezi. Az így már-már elbagatellizált „gyermeki hajba kapásoknak” ezáltal tehát éppen az az aspektusa vész el, amelynek felfedése a pedagógusra vagy az iskolára nézve – éppen a politikai korrektség „minimálprogramjának” szemszögéből – akár kellemtelen is lehet.

Az univerzalizisztikus beszédmód használata természetesen nemcsak a konfliktusok elbeszélése kapcsán jön elő, hanem a „másság” egyéb iskolai vonatkozású témáinak érintése során is gyakran visszaköszön. Az etnikai és kulturális „másságot” kiiktató pedagógusi beszéd általános jellemzője, hogy egy olyan semleges közeget kíván különbségekre vak liberalizmusával teremteni, amelyben a különböző kultúrák népei békésen élnek egymás mellett. Idilli egyenlőséget teremtő beszéde is ezt a törekvést tükrözi, amikor arra tesz kísérletet, hogy száműzze a vitatott különbségeket egy olyan szférába, ahol ezek „univerzális emberi” különbségekként és semmiképpen sem kulturális partikularitásokként jelennek meg.

„Itt kétféle gyerek van: tanulni akaró – tanulni nem akaró; jó magatartású – rossz magatartású; kicsi – nagy; szomorkás – életvidám... nincsen más megkülönböztetés, gyerek-gyerek. Mi, felnőttek vagyunk azok, akik ezt nem tudjuk kulturáltan kezelni. A mi bűnünk, hogy ezek a dolgok kialakulnak, a gyerek nem csinál ebből gondot.” (Igazgató, általános iskola, X. kerület.)

A „másság” idealizálása – kulturalista beszédek

Az univerzalista beszédekkel ellentétben a kulturalista diskurzus körül szerveződő narratívák nem a „másság” tagadását, illetve a „másságról” szóló beszéd kiiktatását, hanem éppen ellenkezőleg, a „másság” felmagasztalását tekintik az integráció szempontjából célravezető elvnek és gyakorlatnak. A romantikus esszencializmus e formája a kulturális különbségeket ezáltal úgy hangsúlyozza, hogy közben elvonatkoztatja őket valós társadalmi, politikai és gazdasági kontextusuktól. Turner szerint mindez oda vezet, hogy az így reprezentált közösségeket „kifordított módon, a visszajukról misztifikálja valamilyen kritikátlan liberális pluralizmus”, ezzel kulturális álmegoldást kínálva a társadalmi és politikai egyenlőtlenségekre (Turner 1997:116).

A kutatásban részt vevő pedagógusok a „valós különbség” tiszteletéről többnyire olyankor beszélnek, amikor az univerzalista beszédek hamisságát feltehetőleg ők maguk is érzik, és mentegetőzéseként olyan motívumokat szőnek beszámolójukba, amelyek a multikulturális pedagógiának vélt gyakorlat mindennapi tapasztalatából táplálkoznak.

„Mi ugyan nem tudunk a mohamedánoknak külön menüt biztosítani, de mivel a szülők kérték, hogy vigyázzunk az étkezésnél, mindig szólunk nekik, hogy miben van disznóhús. A Ramadán idején sem erőltettük az evést, ha nem akartak enni, hát nem kellett nekik.” (Igazgatóhelyettes, általános iskola, Debrecen.)

Hasonló narratívát használ az a pedagógus is, aki a „másság” kezelésének példás iskolai gyakorlatát szintén egy hétköznapi eset ismertetésén keresztül próbálja szemléltetni. Elmondja, hogy amikor egyik mozlím tanuló imaszöveget hozott az iskolába, ő – az alkalmat megragadva – arra kérte a gyereket, hogy az osztály előtt meséljen a szokásairól. A multikulturalizmus sajátos (félre)értelmezése a történet csattanójában csúcsosodik ki:

„Ugyanúgy kitettük az osztályban a perzsa imaszöveget a falra, mint akármilyen magyar népművészeti alkotást, ebből egyáltalán nem volt gond...” (tanár, általános iskola, Debrecen).

A „valós különbség” tiszteletének jegyében formált narratívák egyben mind konfliktusmentesek, és a menekült gyerekeket fogadó iskolákról a különböző kultúrák együttélésének romantikus idilljét idézik.

„Szédületes, hogy imádnak idejárni [a menekültek], egy napot nem hiányoztak, és annyira tisztességesek, jólelkűek és udvariasak, soha egy csúfolódás vagy verekedés nem volt.” (Tanár, általános iskola, Bicske.) Vagy: „A gyerekek nagyon szeretik a menekült gyerekeket, a néger kislánynak mindenki a barátja akart lenni, úgy szerették.” (Ugyanott.)

Az elbeszélések mögött nyilvánvalóan valós történetek állnak, de (a szóban forgó gyerekek történeteinek ismeretében) egyértelmű, hogy a menekült gyerekek beilleszkedési sikereinek effajta idealizálása erősen torzít. Az ilyen és ehhez hasonló elbeszélések tehát vagy a problémák felett elsikló, vagy azokat így tompító, a valós helyzet erős szépítésére törekvő pedagógusi hozzáállásról tanúskodnak.

Azt a beszédmódot, amelyben a „valós különbség” tisztelete e különbség hódolatához és annak naiv színpadi romantizálásához vezet, hiperkorrekciónak neveztük. A multikulturalizmus eszméjéből táplálkozó, de annak csupán a felszínét karcoló beszédmód során a pedagógusok a „másság” pozitívumait emelik ki. Ez a beszédmód – a Benetton-üzenetek szellemében – a „másság” esztétizálására, külső jegyeinek felérté-

kelésére, pontosabban a „másság” és a „mással való együttélés” szépségeinek intenzív kommunikációjára törekszik. A kulturális sokféleség értékeit kiemelő narratíva valójában azonban sokkal inkább az elvagyódásról és a távoli tájak, ízek, kultúrák iránt érzett nosztalgiáról, mintsem a velünk együtt élő, más etnikumú és más kultúrájú emberekről szól (Feischmidt 1997:8). (Ugyanennek a jelenségnek egy másik változatát hívja Schöning-Kalender [1992] fogyasztói, Radtke [1997:41] pedig kulináris-cinikus multikulturalizmusnak.)

Ez a beszédmód a menekült gyerekek szokásainak és kultúrájának rajongó, ám naiv és sematizált ábrázolásával jár együtt: a másság megjelenítését az iskolai nyilvánosság kijelölt szféráira korlátozza, annak alkalmi és kontrollált formáit támogatja. Magasztalja tehát ugyan a „másságot”, de azt biztonságos távolságban kívánja látni. Bauman találó megfogalmazása szerint erre azért van szükség, mert az idegen „a közelség belső körébe olyan különbözőségeket és másságot hoz, amelyet csak távolból lehet kiszámítani és elviselni” (Bauman 1997:49–50). Az újonnan érkezett ismeretlen egyes tulajdonságainak lelkes „kiállítását” tehát egyfajta rendteremtő mechanizmus része, melynek alapvető célja, hogy az idegent a messzeségbe helyezze, a közelségből fakadó frusztrációt pedig csökkentse. Bauman szerint az idegen megjelenése okozta bizonytalanság és meghatározatlanság csökkentésének a területi elkülönülésen túl ez a leggyakrabban alkalmazott technikája.

Azok a pedagógusok, akik ezt a beszédmódot használják, igen büszkék arra, hogy befogadják a külföldi tanulókat. Mindazonáltal büszkeségüket elsősorban nem a menekült gyerekek beilleszkedésének és a tanulók egymáshoz való alkalmazkodásának hétköznapi sikereiben fogalmazzák meg. Számukra a beilleszkedés sikere néhány kiemelt külsőség tetszetős színpadi ábrázolását jelenti:

„A közösségi házban minden évben megrendezzük a kultúrák együttélésének ünnepét, ilyenkor a menekült gyerekeink is saját népdalukkal, népviseletbe öltözve állnak ki a színpadra.” (Tanár, általános iskola, Bicske.)

Ez az esztétizálásra törekvésében esszencializálást eredményező narratíva egyenlőséget tesz a menekült gyerekek otthonról hozott kultúrája és a mindennapoktól elrugaszkodott reprezentációk és népies kliségyűjtemények között. Mindemellett nem veszi észre, hogy azok a távolinak vélt közösségek, amelyeket sajátos kultúrával felruházott és kifelé zárt egységnek tekint, a közvetlen közelünkben vannak. Mindezzel éppen az ellenkezőjét éri el annak, amiért eredetileg kiállt: ahelyett, hogy támpontokat adna a mellettünk élő „idegen” megismeréséhez, nem tesz mást, mint növeli a kultúrák közötti perceptív távolságot.

A „másság” lefokozása – hatalmi beszédek

Amennyiben a konfliktust mégis felismerik, és kezelése elkerülhetetlenné válik, úgy azt többnyire a pedagógusi autoritás elve vezérli. Mivel az alá-fölé rendeltség megkövesedett viszonyrendszerének evidenciája a magyar közoktatásban különösen hangsúlyos, az autoritás effajta alkalmazása nem idegen a pedagógusoktól. A hatalmi diskurzus – természetéből fakadóan – eleve kizárja az egyezkedés, tárgyalás elvén alapuló demokratikus problémamegoldás lehetőségét, ezzel rövidre zár mindenféle konfliktust:

„Egy fejlett szír kislány hátához egy osztálytársa hozzáért a szünetben, ezt a kislány otthon elmesélte az apukájának, ebből aztán nagy patália lett. Bejött az apuka, tisztáztuk a helyzetet, kiderült, hogy egy tepertő kislányról volt szó, aki egyáltalán nem mint nőre tekintett a lányára [...] Aztán mondtuk az apukának, hogy náluk ez így megy, és ha neki ez nem tetszik, akkor vigye a lányt más iskolába... aztán mondtuk is a kislánynak, hogy vigyázzon, mit mesél otthon. Többet nem is jött az apuka panaszkodni.” (Igazgató, általános iskola, Bicske.)

A tanári erőfölény nyomatékosítása kiváltképp hangsúlyos aszimmetriát teremt olyankor, amikor menekült gyerekekkel szemben alkalmazkodik. Az eleve „más”, tehát „elmaradott(abb)nak”, „civilizálatlan(abb)nak” vélt közegből érkező menekült gyermekek (és szüleik) szava konfliktushelyzetekben teljesen irreleváns. Mindez nem is meglepő olyankor, amikor a pedagógiai sikert nem egymás megértése, egymás kulturális sajátosságainak tiszteletben tartása és az azokból eredő viselkedési szabályokhoz való kölcsönös alkalmazkodás jelenti, hanem a „normáktól” eltérő gyerekek és helyzetek – ha egyáltalán felismerik őket – gyors és lehetőleg észrevétlen „helyrerakása”.

Ezen autoriter hozzáállás következménye, hogy a menekült gyerekek által látogatott iskolákban voltaképpen önmagával kerül ellentmondásba a „másság” elismerésére és az esélyegyenlőség megteremtésére irányuló törekvés. Se a „másság” feltételek nélküli elfogadásáról, se bármiféle dialógusról, se kétirányú kultúrateremtő folyamatról nincs ugyanis szó, arról meg, hogy a „másság” elfogadásából következne az integráció, végképp nem szól egy narratíva sem. Ehelyett a gyerekek elfogadása a pedagógusok elbeszéléseiben egy hosszú folyamat végét jelzi, ami a menekült gyerekek alkalmazkodási teljesítményének függvényében képzelhető csak el. Előbb jöjjön tehát a helyi „játékszabályokhoz” való alkalmazkodás (kulturális, viselkedésbeli kompetenciák megfelelő ismerete és gyakorlása), ezt követheti a befogadás:

„Amíg [a menekültek] nem viselkednek úgy, hogy az bántja a többiek mindennapi életét, addig elfogadják őket. Mi egy elég toleráns csapat vagyunk! Mindenki felé nyitnak [a magyar gyerekek], aztán meglátjuk, ők [a menekültek] mennyire tudják elfogadni a közösségen belüli szabályokat. Akkor van baj, ha valamelyik gyerek nagyon a többi érdekei ellen fordul, sértően viselkedik, vagy agresszívvá válik. És itt mindegy, hogy milyen nemzetiségű, roma vagy máshonnan jött...” (Igazgató, általános iskola, Békéscsaba.)

Ez a beszédmód ugyan a többség toleranciáját hirdeti, de a felelősséget és a beilleszkedés terheit teljességgel az újonnan érkezőkre hárítja.

A civilizációs különbségek beszédének egy sajátos formája a reprezentációk szimbolikus földrajzához kötődő orientalista diskurzus.¹⁴ E beszédmódban a „Kelet” olyan kognitív konstrukcióként jelenik meg, amely egyrészt a misztikumot, az irracionálisitást és az ösztönösséget testesíti meg, másrészt benne van a megkésettységnek, az elmaradottságnak, tehát a modernitás hiányának lesújtó kritikája is. Ezzel szemben a „Nyugat” a racionalitás, a fejlettség és a civilizáltság szimbólumaként, a „nyugati” pedagógus pedig a kultúra és a tudás misszionáriusaként jelenítődik meg.

„Szívjanak valamit az európai kultúrából, illeszkedjenek be egy nagyobb közösségbe, egy nagyobb társadalmi rendbe, mert tudjuk, hogy azokban az országokban, ahonnan jöttek, elég elszigetelten élnek – főleg a nők –, és ha Nyugatra mennek tovább, már viszik magukkal azt, amit itt tanultak...” (Igazgatóhelyettes, általános iskola, Debrecen.)

A Kelet–Nyugat dichotómiát a kutatásban részt vevő pedagógusok legtöbbször átgondolatlanul alkalmazzák; „nyugatin” az európai civilizációt és kulturális kánont, „keletin” pedig a balkáni, az ázsiai és más „harmadik világbeli” menekült gyerekek által hozott, ősbibbnek és egyben elmaradottabbnak, primitívebbnek vélt tudáskészletet, hagyományokat és kulturális sajátosságokat értenek.

„Az egyik macedón család egy év után ment vissza a primitív környezetbe. A kislány itt sírt még nekem, hogy ahhoz, hogy neki feleséget vegyenek, ahhoz el kell adniuk először a nővérét, és abból a pénzből aztán megnősülhet ő is.” (Szociális munkás, menekültbefogadó állomás, Bicske.)

A menekült gyerekek integrációjának sikerét a tanárok a nyugati normák elsajátításában és az otthonról hozott „primitív” szokások levetkőzésében vélik felfedezni.

„Nagyon elmaradott körülmények közül érkeztek a gyerekek, és ez nagyon látszott is itt rajtuk, főleg az elején. Nem tudták, hogy a kenyert nem harapjuk, hanem törjük, a WC-használatot egyenesen a WC-ben kellett nekik megmutatni... mindenféle gyerekünk volt, jólszituálttól kezdve félprimitív.” (Tanár, általános iskola, Debrecen.)

A pedagógusok a „nyugati” kultúra hordozóiként e beszédmód használatával nemcsak hogy szabad utat kapnak a többségi kulturális kánon terjesztésére, de felhatalmazást nyernek a „civilizálatlan” és „kulturálatlan” tanulók „kiművelésére”. A helyesnek vélt gondolkodási és viselkedési minták befogadásához persze egyfajta passzivitás és alávetettség-tudat szükséges, ezt az orientalista diskurzus eleve a „keleti” ember sajátjának tulajdonítja.

Orientalista diskurzusba burkolva jelenik meg a pedagógusoknak a szülői érdektelenségről és a „hátráltató” családról szóló beszédmódja. Ez a beszédmód abból a narratívából indul ki, hogy a menekült gyerekek szüleivel a legritkább esetben van a pedagógusoknak közvetlen kapcsolatuk. A kapcsolat hiányát elbeszéléseikben mindenekelőtt a menekült szülők érdektelenségével, illetve „hanyagosságával” magyarázzák.

„Nagyon furcsa nekünk a mai napig, hogy a pici gyereket felrakják a tábori buszra, itt le vesszük, és a szülő nem is kíváncsi arra, hogy hol, kikkel tölti el az egész napját az a gyerek. Én mint anya nem tudom megérteni, hogy egy anya hogyan engedheti el így a gyerekét. Mert az anya az mindenhol anya, nekem ne magyarázza senki, hogy más anyák mások lennének...” (Óvónő, Bicske.)

A menekült szülők „gondatlansága” a szülői együttműködést leginkább igénylő óvodákban vált ki a pedagógusokból értetlenséget:

„Volt olyan, hogy az anyuka nem jött el az anyák napi köszöntőre. Az tragédia volt a gyerekeknek, mert nagyon készült, és az összes többi gyerek anyukája ott volt.” (Tanár, általános iskola, Bicske.)

Az iskolákban is jelen van az érdektelenségről szóló beszéd, ott azonban, mivel nagyobb gyerekekről van szó, a menekült szülők „nemtörődömsége” kevésbé vált ki megbotránkozást a pedagógusokból. A menekült szülők passzív hozzáállásáról szóló pedagógusi beszédmód itt kettős célt szolgál. Egyrészt általa megerősítést nyer az a megállapítás, hogy az iskolában a gyerekek jól érzik magukat, és a szülők, látva a gyerekek fejlődését, megbíznak az iskolában.

„Első alkalommal egyes szülők elkísérik a gyerekeket, az aggódóbbak megnézik az iskolát, de a legtöbb szülő soha nem jön el, megbíznak az iskolában.” (Tanár, általános iskola, Debrecen.) Vagy: „Az utóbbi hat-hét év azt mutatja, hogy belefásultak a tábor-

lakók a kilátástalanságba, és legkevésbé az érdekli őket, hogy a gyerekekkel mi van. Annyit tudnak, hogy biztonságos, meleg helyen van, jó kezekben, a többi nem érdekli a szülőket.” (Tanár, általános iskola, Bicske.)

A büszkeség tehát az iskola részéről jogos, a pedagógusok jól végzik a dolgukat.

A szülői érdektelenségről szóló beszédmód másik célja, hogy a felelősségnek a menekültekre és bizonytalan élethelyzetükre való hátrításával a pedagógusok némi felmentést kapjanak a menekült szülőkkel folytatott párbeszéd hézagossága, esetenként teljes hiánya alól.

„Nem érdekli őket [a szülőket] annyira, hogy mi van a gyerekekkel [...] Szülői értekezletet nem tartunk [a menekültes csoportnak], úgysem értenénk egymást. Az elején úgyis olyan keveset tudnánk a szülőknél mondani, később meg a legtöbben kirepülnek.” (Igazgató, általános iskola, Debrecen.)

Ez a narratíva nemcsak felelősséget hárít, hanem egyben ítéletet is hoz, amikor a családi körülményeket (elsősorban a szülőket) egyenesen „akadályként” jelöli meg a gyerek sikeres (iskolai) előmenetelében. Ezzel ahelyett, hogy kiemelné a szülőkkel történő együttműködés szükségszerűségét, tovább legitimálja a képzetlen és szociálisan deprivált szülői iskolai ügyekből való „kiiktatását”.

„A szülő a szálláson nem foglalkoznak a gyerekekkel, nem biztatják őket a jobb teljesítményre. [...] Reménytelen a gyerekek helyzete, szocializációs mellékutcaba jutottak, pedig kár értük.” (Tanár, általános iskola, Nagykanizsa.)

A szülői érdektelenségről és a gyerek fejlődését hátráltató családi körülményekről szóló elbeszélések a „másság” civilizációs és deprivációs magyarázataiból merítik alapfogalmait. A civilizációs megközelítés a különböző csoportok kultúrája közötti fejlettségbeli különbségekre hívja fel a figyelmet, és a hatalmi beszédmód segítségével egyes közösségek másokkal szembeni kulturális felsőbbrendűségét hirdeti. A deprivációs vagy deficit-megközelítés az egyes csoportok „másságát” pedig gazdasági és szociális hátrányaikkal magyarázza. Ez a beszédmód ugyan kevésbé civilizatorikus felhangú, ám magyarázatában éppolyan leegyszerűsítő és determinisztikus, mint az előbbi. A pedagógusok narratíváiban, változó hangsúlyokkal ugyan, de a civilizációs és deprivációs/deficit-tervezések egyaránt kifejeződnek.

A menekült szülői iskolai hozzáállásánál sokkal többet emlegetett téma a magyar szülők menekültekhez és a menekültek iskolai jelenlétéhez fűződő viszonya. Gyakori jelenség, hogy arra rákérdezve, hogy „Milyen a gyerekek szüleivel a kapcsolatuk?”, a pedagógusok automatikusan a magyar szülők menekültekhez való pozitív vagy negatív hozzáállásáról kezdenek el beszélni, és nem a menekült gyerekek szüleivel kialakított kapcsolatáról. Ez alapvetően két dologra enged következtetni: egyrészt arra, hogy a tanároknak kapcsolata jellemzően a magyar gyerekek szüleivel van, másrészt pedig arra, hogy a pedagógusok a menekültekkel kapcsolatos kérdésben a menekült szülőknél egyértelműen nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a magyar szülők „hozzáállásának” – „hozzáálláson” persze itt két különböző dolgot értenek.

A magyar szülői oldalról szóló pedagógusi elbeszélések a menekültek megjelenésével kapcsolatos többségi félelmekről és a magyar szülők menekültképeről is sokat elárulnak. Számunkra azonban elsősorban azért érdekesek, mert bennük a negatív vonatkozású vélekedések dekonstruálásának és a szülők megnyugtató beszédeit tanulmányozhatjuk.

„A szülői oldalra vigyázni kell. Időben és érthetően tájékoztatni kell őket, hány menekült gyerekről van szó, meddig maradnak, nem hordoznak betegségeket, mind egészségügyi szűrésen mentek át, stb. El kell oszlatni a félelmeket.” (Tanár, általános iskola, Békéscsaba.)

Megjegyzendő, hogy a menekültekkel kapcsolatos félelmek nagy része (legyen szó akár eltérő életformával, akár eltérő megjelenéssel stb. kapcsolatos ellenérzésekről) egészségügyi köntösbe bújtatva kerül kifejezésre, azaz betegségként definiálódik. E medikalizált elbeszélések a távoli és misztikus idegennel kapcsolatos félelmeket hozzák a közelünkbe azzal, hogy az „ismeretlen másikat” – ebben az esetben a menekült gyereket – bizonyos betegségekkel ruházzák fel.

„Hoztak ugyan egy orvosi igazolást, hogy egészséges, közösségbe mehet, de ettől még nem lehetett tudni, hogy vajon lappang-e bennük valamilyen betegség. Akkoriban Erdélyből jöttek nagy számban gyerekek, és felkapta éppen média, hogy milyen sok a HIV+ gyerek Romániában... hát bizony megfordult az ember fejében sok minden...” (Óvónő, Bicske.)

Az egészség a modern egészségtudatos diskurzusban metaforikus jelentéssel bír, a modernitás szülöttjének tiszta, rendes, felelős voltára utal. A fertőzés ezzel szemben a vadság és a természeti erők, a fertőzés hordozója pedig a kontroll híján lévő közösségek képét hívja elő. A betegség ebben a beszédmódban tehát nemcsak biológiai értelemben fogalmazódik meg, hanem egyben a „másság” szimbolikus hordozójává, a közösségek közötti határok fenntartójának forrásává is válik (Csabai–Erős 2000:128, 131; lásd még Kende 2002:167–171).

A beteg menekültekről szóló narratívák terjedése a pedagógusokat ellennarratívák létrehozására készíti.

„A kollégákban megvolt az empatikus készség és a szeretet is, nem viszolyogtak ezektől a gyerekektől. Amelyik kollégában pedig esetleg van valami ellenérzés, az erről hallgat, legfeljebb nem kerül sor arra, hogy ő foglalkozzon a gyerekekkel.” (Igazgatóhelyettes, általános iskola, Debrecen.)

Ebben a beszédmódban az iskola egészének a menekült gyerekekhez való viszonya – az érintett pedagógusok „empatikus” és „szerető” hozzáállásának köszönhetően – alapvetően pozitív. Azonban befogadó hozzáállás ide vagy oda, mégsem lehet nem észrevenni, hogy a menekült gyerekekkel kapcsolatos „viszolygás” mint téma az iskolában mégiscsak jelen van.

Ellennarratívákból születnek a magyar szülők félelmeinek eloszlatását, a kedélyek megnyugtatósát célzó elbeszélések is.

„Elmondtuk a szülőknek, hogy ugyanolyan gyerekekről van szó, mint az övéik, azzal a különbséggel, hogy nekik még otthonuk sincs, tehát nem kiközösíteni, hanem segíteni kell őket... Elmondtuk azt is, hogy orvosilag ellenőrzött gyerekekről van szó – ez szokott a fő aggály lenni.” (Igazgató, általános iskola, Békéscsaba.)

Ennek a beszédmódnak az egyik fő mozgatója a magyar szülők reakcióival kapcsolatos aggodalom: a szülők elégedetlensége semmiképpen nem tesz jót az intézménynek, hiszen romolhat az iskola „színvonala”, a szülők kivehetik a gyereket az iskolából, és átvihetik egy másikba, legrosszabb esetben pedig akár tömeges átíratási folyamat veheti kezdetét, ami az intézmény számára végzetes is lehet. Ezen a téren tehát egyértelműen több az intézmény vesztenivalója, mint abban az esetben, ha a menekült szülők részé-

ről merülnek fel problémák. A pedagógusok szerint az ugyanis nem számít különösebb kudarcnak, ha a menekült gyerekek maradnak ki az iskolából, ez úgymint mindennapos esemény. Ahogy ezt maguk a pedagógusok is hangsúlyozzák, a gyerekek kimaradásáért különben sem az iskola, hanem maguk a menekültek és az „egyéb körülmények” tehetősek felelőssé (lásd a szülői érdektelenségről, hátráltató családról szóló beszédet).

A közoktatás integrációs missziójából adódik az is, hogy amennyiben sor kerül a „másság” felismerésére, azt a pedagógusok (a külsőségek kirakati ábrázolásán túl) alapvetően mint gondozást igénylő hiányt, devianciát vagy veszélyeztetettséget érzékelik, még akkor is, ha a heterogenitást a közoktatási közbeszéd valójában pozitívumként értékeli. E misszió érvényesülésére utalnak a deficitérvelésekből táplálkozó „másság”-értelmezések is, amelyek a „másságot” – a nyugat-európai felfogástól eltérően – oly módon definiálják a külföldiségből eredő sajátosságok halmazaként, hogy közben e sajátosságokat egyfajta fogyatékossgákként értelmezik. „Másságként” tehát a szociális depriváltság, a nyelvtudás, az információ vagy a kulturális tőke hiányának társadalmi patologizálása, betegségként vagy fogyatékossgákként való intézményes (akár jóindulatú és tapintatos) kezelése jelenik meg, és semmiképpen sem annak bármiféle pozitív erőforrásként való használata:

„Most éppen csak egy hallássérült gyerekünk van, de a mellettünk lévő gyermekotthonból is jönnek hozzánk toloszékes gyerekek. Nem idegen tehát a gyerekektől a más-ság, látják, hogy vannak gyerekek, akik egészen más életritmusban, életminőségben élnek. Szoktunk átjárni a gyerekotthonba műsort adni évente egyszer-kétszer. A gyerekek ilyenkor megdöbbennek a halmozottan testi-szellemi sérült gyerekek láttán, de nem baj, hogy szembesülnek ezzel, akárcsak a menekültek jelenlétével.” (Tanár, általános iskola, Debrecen.)

Menekült gyerekek önmagukról, az iskoláról és a beilleszkedésről

Georg Simmel (1971:45) „idegenről” szóló klasszikus szociológiai elméletének értelmezésében az idegen „az a vándor, aki nem vándorol tovább, aki ma érkezik és holnap itt marad”. Egy négy éve Magyarországon élő, tizenöt éves algériai lány ezt így fogalmazza meg:

„Amikor eljöttünk, Algériában háború volt. Átmentünk Franciaországba, és onnan egy hónap után átmentünk Németországba. Négy évet voltunk Németországban, ott született az öcsém, de aztán, mivel azt mondták, hogy már haza lehet menni, béke van, vissza kellett mennünk Algériába. Vissza is mentünk, de még balhé volt, így onnan átmentünk Moszkvába, aztán Minszkbe, és onnan nyolc hónap után átjöttünk Magyarországra.”

A közelség és a távolság ebben a léthelyzetben tehát egyidejűleg érvényesül: az idegen egyszerre tagja és kívülállója a befogadó társadalomnak. E „köztes lét” sajátosságai fogalmazódnak meg az új környezetben beiskolázott menekült gyerekek elbeszéléseiben is, akiknek helyzete a holnap bizonytalansága miatt aligha lehetne „köztesebb”.

A menekült két kultúra határán áll, és személyes válságokkal küzd. A marginális ember belső válságát a menekült gyerekek is átélik, hiszen az eltérő kultúrákkal való szembesü-

lés bennük is konfrontációk sokaságát eredményezi. Esetükben nemcsak az otthonról hozott „természetes” és az új „normatív” kulturális minta kerül konfliktusba, hanem a hátrahagyott stabilitás és a menekülés által meghatározott bizonytalanság is.

A stabilitásból a bizonytalanság (illetve a bizonytalanságból a stabilitás) felé vezető rögzös átmenetet a menekültek és a menekülteket befogadó közeg „menekültség”-értelmezése közötti ellentmondások is tovább nehezítik. A többségi felfogásban határhelyzetben¹⁵ és az anyagi javaktól való teljes megfosztottság állapotában lévő menekültek elfogadható (azaz befogadható) abnormalitást képviselnek. A befogadás gesztusa azonban átmeneti időre szól, a menekülteket csak addig illeti, amíg azok valóban védelemre és gondozásra szorulnak. Amint a menekült „otthoni” veszélyeztetettsége megszűnik, illetve a menekült kilép az anyagi javaktól való megfosztottság állapotából, és visszaáll a „normálisnak” számító állapot, a „menekültség” is elveszti érvényességét. Míg azonban a többségi társadalom normalitásában az „érvényességét veszített menekültség” állapotából kizárólag a menekült származási országába vezethet út, addig a menekültek számára az egyetlen „normalitást” továbbra is a biztonság és az egzisztenciális stabilitás megteremtése jelenti, függetlenül attól, hogy ez mely közegben érhető el.

A „menekültség” külső és belső értelmezései közötti eltérések nemcsak szemléletbeli különbségeket, hanem azokból adódóan társadalmi konfliktusokat is eredményeznek. Az eltérő értelmezésekből eredő konfliktusok többnyire magukon a menekülteken csapódnak le olyankor, amikor a befogadó társadalom menekülteként rögzíti, és ezáltal éppen a „menekültséggel szükségszerűen együtt járó” marginális állapotból való kilépés lehetőségétől fosztja meg őket. Olyankor pedig, amikor a gazdaságilag megerősödő és sikeresen beilleszkedő menekültnél marginalitásról és annak rögzüléséről már végképp nem lehet beszélni, a menekültlétből kilépett, de hazatérni „nem szándékozó”¹⁶ jövevényvel szembeni értetlenség vagy gyanakvás és averzió a befogadó társadalom első válasza, és nem a menekült sikeres integrációjának elismerése és támogatása.

A kettősség állapota természetesen nemcsak külső konfliktusokat, hanem belső, a menekülteként számon tartott egyénben lejátszódó ellentmondásokat is eredményez, amelyek feloldása csak tartalék erőforrások mozgósításával lehetséges. Az általunk megszólaltatott menekült gyerekek beszámolója is a belső feszültség oldásának jegyében fogalmazódnak meg. Elbeszéléseik csak nagyon ritkán szólnak sikertelenségről, reménytelenségről és a kellemetlen állapot kibillenthetetlenségéről, bár ilyen is előfordul. Egy nyolc éve menekülttáborban élő fiú például elfogadja a számára előnytelen és meghasonlások sokaságát maga után vonó status quót, amikor azzal a megállapítással zárja szomorú beszámolóját, hogy „én azt hiszem, egy menekült csak egy menekült.” A bizonytalan státus effajta rögzülését hívja Stichweh (1993:14) befagyasztott marginalitásnak, amelynek devianciává alakulása szerinte csak idő kérdése. A menekült gyerekek beszédét azonban elsősorban nem a kettősségből fakadó konfliktus elfogadására, hanem sokkal inkább az annak feloldására való törekvések jellemzik. E törekvések mikéntje a sérelem és siker narratíváinak kettős vázában ragadható meg leginkább, ezért a következőkben e két narratívakeret és a keretekben sorakozó gyermekbeszélések bemutatására és értelmezésére összpontosítunk.

Sérelemnarratívák

Láttuk, hogy a pedagógusok beszédében szinte alig jelennek meg iskolai konfliktusok. Mindemellett szembetűnő volt az is, hogy ha meg is jelennek, azokat a pedagógusok még a konfliktusok létét el-elismerő univerzalista érvelésekben sem a „másság” elleni reakcióknak, hanem a gyerekek között „normálisan is meglévő piszkálódásoknak” tulajdonítják. Figyelemre méltó, hogy a menekült gyerekek beilleszkedéséről szóló elbeszéléseiben ennek a pedagógusi beszédmódnak éppen a fordítottja jelenik meg. A pedagógusoktól eltérően az ő történeteiket egyrészt sűrűn átszövik az iskolán belüli konfliktusokat gazdagon leíró és értelmező narratívák. Másrészt ezekben a narratívákban a konfliktusok egyértelműen a „másságukról” (illetve „másságuknak”) szólnak, nem pedig bármiféle „természetes” és „normális” szocializációs dinamikáról.

A konfliktusokat leíró elbeszélésekben az interetnikai, interkulturális konfliktusok és a menekült gyerekeket érő atrocitások különféle formáival találkozhatunk. A leírásokban közös, hogy a gyerekeket ért szóbeli és fizikai bántalmazások igen agresszív formáit tartalmazták, olyan konfliktusokét, amelyekben a magyar osztály-/iskolatársak mindig a konfliktusok kezdeményezőiként, a szemüket behunyó pedagógusok pedig (ha a történet részesei) rendszerint a magyar gyerekek cinkostársaiként jelennek meg. Egy tizenegy éves örmény lány szerint

„az új iskolában nagyon rossz volt, mindig rugdostak a gyerekek, bűdös afgánnak, talibánnak, románnak neveztek. [...] Ha valami új ruha vagy nyaklánc volt rajtam, azzal csúfoltak, hogy lopott cuccban járok. A tanárok nem voltak ilyen rosszak, de nem is védtek meg a rugdosásoktól. Amikor az anyukám bement az iskolába, azt válaszolták neki, hogy itt ilyenek a gyerekek.”

Egy magát jugoszlávként bemutató tizenöt éves lány az osztálytársak agresszivitásáról így számol be:

„Amikor egyszer kimentünk a WC-re, és otthagytuk a táskánkat, odamentek az osztálytársaim, és rátapostak a táskákra, hogy »Ez a két cigány úgyis lopta...«” Egy tizennégy éves ukrán lány pedig így: „Az elején csúfoltak, hiába vagyok fehér bőrű, mégis azt mondták rám, hogy »afgán, román, cigány...húzzál már innen«, csak úgy, mert nem vagyok magyar.”

Ezek a beszámolók bővelkednek a magyar gyerekek által helytelenül és bántó szándékkal használt, a menekült gyerekekre értett „cigány”, „talibán”, „román”, „arab” stb. kifejezésekben. Világos, hogy ezeket a jelzőket a menekült gyerekek nemcsak azért érzik sértőnek, mert indokolatlanul használják őket, hanem azért is, mert – mint mindenki – ők is tisztában vannak azzal, hogy e fogalmak mögött erősen terhelt sztereotípiák húzódnak. Az elbeszélésekből kiderül, hogy az így „bűdösnek”, „tolvajnak” kikiáltott gyerekeket emellett esetenként a „terrorista”, a „fanatikus iszlám”, illetve a „magyarokon élőködő” és a „csencselő” kifejezések is illetik. A gyerekek konfliktusokról szóló történeteiben mindemellett a közbeszéd negatív sztereotípiái és az ezeket felölelő megpecsételődő diskurzusok is visszaköszönnek, így például a betegség diskurzusa: „Korpás volt a fejem, és mindenki azzal csúfolt, hogy tetves vagyok” (tizennégy éves ukrán lány); az orientalista diskurzus: „Mondták, hogy menjek vissza a primitívekhez, meg a sztyeppé-re, oda ahonnan jöttem” (tizenhárom éves román lány); vagy az idegenek és stigmatizált kisebbségek termékenységéről szóló negatív sztereotípiákat visszhangzó diskurzus:

„Azzal jöttek, hogy az anyám ennyi gyereket szült, de felnevelni nem tudja őket.” (Tizennégy éves ukrán lány.)

A konfliktusok leírása mellett a menekült gyerekek azok értelmezésére és értékelésére is sort kerítenek. A konfliktusokat „elemző” elbeszélésekben a gyerekek az ellenségeskedések háttérébe határozottan „másságukat” helyezik. Az is nyilvánvaló számukra, hogy az utálkozó megjegyzések nem a valóban tetvesnek, büdösnek, tolvajnak stb. szólnak, hanem a „többségtől” eltérő vagy eltérőnek vélt életformával és tulajdonságokkal rendelkező jövevénynek. Ezek az eltérő, illetve eltérőnek vélt tulajdonságok, tehát a bántalmazás generálói a gyerekek beszámolóiban világosan meg is fogalmazódnak.

Az egyik ilyen fő támadási pont a menekültség, amely a gyerekek beszédében olyan erős „elsődleges” csoportmeghatározó tényezőként jön számításba, hogy gyakran felülírja az összes többi (etnikum, vallás stb.) jellemzőt: „Volt egy gyerek, aki azért utált, mert menekült vagyok.” (Tizenhat éves jugoszláv fiú.) A szegénység, a lecsúszottság, az idegenség állapotát jelképező menekülthelyzet tehát ezekben a narratívákban már önmagában elég ahhoz, hogy az iskolatársakban ellenérzéseket gerjesszen, és elutasítást, kirekesztést eredményezzen.

„Elkezdtém beszélgetni néhány gyerekkel, hallották, hogy töröm a magyart, és kérdezték, hogy milyen állampolgárságú vagyok, és amikor mondtam, hogy jugoszláv, akkor hirtelen csönd lett, és másnap senki nem beszélt velem. És akkor rájöttem, hogy ők nem szeretik a menekülteket.” (Tizennégy éves jugoszláv fiú.)

A menekültségen kívül, illetve annak velejárójaként az eltérő bőrszín, („Lenéztek, a bőröm miatt” – tizenhat éves afgán fiú) és a magyar nyelv nem tökéletes ismerete („Azt mondják, hogy fogd be a szád, és tanulj meg először beszélni” – tizenöt éves algériai lány) is sűrűn emlegetett elutasítást magyarázó tényezőként szerepel a menekült gyerekek beszédében.

A konfliktusok tematizálása azonban nem reked meg ezen az „elsődleges szinten”: a legtöbb beszámoló további, a reflexivitás elmélyültségéről tanúskodó adalékkal egészül ki. Úgy tűnik, a gyerekek nem elégszenek meg azzal, hogy az el nem fogadottságot tisztán „másságuknak”, tehát a menekültségükhöz vagy külföldiségükhöz köthető „elsődleges jegyekkel” szembeni ellenérzéseknek tulajdonítsák. Abban a gyerekek között ugyan konszenzus van, hogy az elutasítás egyértelműen ennek a „másságnak” szól, de a „másság” elutasításához vezető tényezők megértése mégis további spekulációra készíti őket.

E reflexiók eredményeképpen jön például számításba a gyerekek elbeszéléseiben a közoktatás által közvetített nemzeti történelmi kánon mint alapvető konfliktusgeneráló tényező vagy mint olyan narratív keret, amelyben a történelmi színezetű konfliktusok is elbeszélhetők. Egy ukrán menekült gyermek is ezt a narratívakeretet használja, amikor a történelmet mint konfliktusképző mechanizmust helyezi az egykori magyar osztálytársaival kialakult feszült viszony háttérébe:

„Azt tudom, hogy a magyarok azért nem szeretik az ukránokat, mert a háború alatt sok földet vettek el a magyaroktól a magyar–ukrán határon. Törin mondták, hogy az a föld, ami Magyarországé volt, az most mind Ukrajnáé. Debrecenben is azt mondták nekem, hogy ukrán vagy, és a mi földünkön laksz.” (Tizennégy éves ukrán lány.)

A konfliktusokról szóló magyarázatok ezenfelül az eltérő vallást is konfliktusgeneráló tényezőként emelik ki. Ezen belül is különösen az iszlám hit és a valláshoz kötődő

eltérő életforma alkalmas arra, hogy a menekült gyermeket „pizskálódások” céltáblájává tegye. Egy magát jugoszlávként bemutató fiú szerint:

„Ha azt mondom valakinek, hogy iszlám vagyok, azonnal kicsúfolnak. Utálják. Azt mondják, hogy terrorista meg ilyenek, nem tudják, mi van mögötte. Csak azt látják, amit a tévében mondanak, pedig annak csak az ötven százaléka igaz.” (Tizennégy éves jugoszláv fiú.)

Egy afgán lány beszédében hasonló fogalmazódik meg, amikor az elutasítást az emberek tájékozatlanságával magyarázza:

„Amikor mondom, hogy Afganisztán, akkor hú, Afganisztán... forgatják a szemüket, meg minden. És valójában ez az, ami rosszul esik nekem, hogy hallanak valamit a vallásról, de nem tudják biztosan, hogy igaz-e vagy sem, és azt sem tudják, hogy mi történt igazából.” (Tizenhat éves afgán lány.)

Ezekre a beszédmódokra a társadalmi nyilvánosságban 2000. szeptember 11-e után megjelent erősen sematizáló kelet–nyugat, barbár-civilizált, fundamentalista-demokratikus stb. ellentétpárok és az ezekkel kapcsolatban kialakult diskurzusok is rányomják a bélyegüket. Az így kialakult, politikai és kulturális vitákat és szembenállásokat tükröző beszédmódban a „nyugati” álláspontot a magyar gyerekek, a két kultúra határán álló fordító és békítő szerepét pedig maguk a menekült gyerekek képviselik.

Siker- (vagy integrációs) narratívák

Míg a sérelem a beilleszkedésről szóló történetek alapmotívumaként jelenik meg, a menekült gyerekek elbeszélései szinte minden esetben az integrációs sikerek narratíváival zárnak. Idesorolható azoknak a gyerekek által sikerként számon tartott tetteknek az elbeszélése is, amely az elszenvedett sérelmek megbocsátására összpontosít, és amely a szövegekben egyben a beilleszkedéshez vezető út elkerülhetetlen részeként jelenik meg.

Feltehetőleg éppen a korábban is többször megjelenő „fordítói” interpretáció sajátosságából következik az iskolai sérelmeket, konfliktusokat kommentáló beszédnek az a sajátossága, hogy megértő, lojális és elnéző. Megértő, mert olyan gyerekek gondolatvilágát tükrözi, akik a „köztes lét” szülőiteiként vagy neveltjeiként a konfliktusokat egyszerűen képesek kívülről és belülről látni, képesek saját nézőpontjukból kilépve önmagukat „a másikat” a „másik” szemével nézni:

„Amikor jöttek a talibánok, akkor ez egy ilyen kényszerhelyzet volt, de a magyaroknak ezt nehéz megérteni, és normális, hogy ők így reagálnak.” (Tizenegy éves afgán lány.)

A megértés mellett kifejezésre jutó lojalitás egyrészt egy olyan világnak szól, amely befogadja a kitaszítottakat és az otthonukat elhagyni kényszerülteket, de ahol a befogadottak mégiscsak idegenek maradnak:

„Ha otthon valaki ezt csinálná velem, bevernék neki egyet szó szerint, de itt nem, mert ez nem az én országom.” (Tizennégy éves román fiú.)

Másrészt viszont egy olyan társadalomnak szól ez a lojalitás, amely önnön kulturális értékeit, civilizációs teljesítményeit a „másiknál” magasabbra helyezi, így a lojalitást és esetenként az alázatosságot természetesnek veszi, sőt mi több el is várja (lásd orientalista diskurzus, betegség és fogyatékoság diskurzusa).

Egy, a témában „jártasságot szerzett”, négy éve Magyarországon élő, tizenhat éves

afgán fiú szerint „a barátságához és a magyarokhoz türelem kell”. A fókuszbeszélgetések során a gyerekek ezzel az állítással maximálisan egyetértettek, és konszenzus alakult ki arról, hogy a sikeres beilleszkedésnek elsődleges feltétele az alkalmazkodás és a visszafogottság az első időben. Az afgán fiú így folytatja:

„Az első évben engem is bántottak, de aztán türelemmel sikerült elérnem, hogy ne piszkáljanak [...] Úgy kell, hogy az első évben, akárhova mész, egy ideig a kedvükben kell járni. Ha valamit kérnek, azt tedd meg, nem kell ellenkezni, ha ellenkezel, akkor még súlyosabb lesz a helyzet, és még jobban utálnak. Én egy pár hétig nem ellenkeztem, és akkor jobb lett, és csak lassanként ellenkeztem.”

Ez a beszédmód a helyi struktúrákkal szembeni alázatot hirdeti, és – legalábbis az „első időben” – nem az egyezkedést, a tárgyalást, hanem a többséghez való egyirányú alkalmazkodást jelöli ki az egyetlen járható útnak.

A megértés és a lojalitás szellemében megszólaló gyermekek konfliktust elemző és racionalizáló beszédeiben az ellenségeskedés az együttélés velejárója, a kiközösítővel szembeni bocsánat pedig a narratíva része:

„Nem úgy van, hogy csak a magyarok bántják a külföldieket. A külföldiek sem ártatlanok, se a cigányok, senki sem ártatlan. Nem szabad csak a magyarokat hibáztatni... nem akarom megvédeni őket, de nem csak ők a rosszak.” (Tizenhárom éves koszovói fiú.) Egy tizenhat éves afgán fiú szerint: „Egy jó a magyarokban, hogy nem mondják ki, hogy téged utállak, visszafogják magukat. Az edzésen is vannak olyanok, akik távol tartják magukat tőlem, de legalább nem közösítenek ki.”

A kellemetlen helyzetek ilyenformán való viszonylagossá tételével („lehetne rosszabb is” beszéd) nemcsak maga a kiközösítő kap felmentést, de a konfliktus is veszít éléből.

„Minden országban van jó és rossz ember is. Nekem is van olyan osztálytársam, aki Oroszországba ment, és utálta, mert állandóan csúfolták, hogy magyar. Ugyanilyen az egész világ.” (Tizennégy éves szíriai lány.)

Az idegenekkel szembeni rosszindulat itt tehát univerzális emberi tulajdonság, mivel azonban az emberek sokfélék, egy országon belül is jelentős hozzáállásbeli különbségek adódhatnak:

„Az anyukámnak és az apukámnak az a véleménye a magyarokról, hogy nagyon jó emberek, ahol dolgoznak, ott nagyon jó a főnökük. Szerintem velünk csak az iskolában rosszak.” (Tizennégy éves román fiú.)

A barátságatlanság megnyilvánulásait és eredetét firtató beszédmódok sűrű használata arra mutat rá, hogy a menekült gyerekeket nemcsak bántja, de intenzíven foglalkoztatja is az erőviszonyok nyilvánvaló egyenlőtlensége és annak háttere. Ebben nincs semmi meglepő. Szembeötlő viszont az, hogy a lenézett, közösségből kizárított gyerekek olyan légkörben is törekszenek a többség-kisebbség viszonyáról való árnyalt, a probléma különböző szegmenseit figyelembe vevő gondolkodásra, ahol az interetnikai, interkulturális konfliktusról való beszéd tabu, és ahol ezeket a konfliktusokat a pedagógusok se meglátni, se kezelni nem akarják vagy nem tudják. Az elutasítás gyökereinek megértésére formált változatos gyerek-narratívák a maguk módján ennek a felszínen idilli, de számukra konfliktusokkal telített helyzetnek a tudati oldására tesznek kísérletet. A másik oldal lehetséges motivációinak ésszerűsítése és az elutasítás racionalizálása is ebben segít: valamelyest kisebbíti a könnyen hozott, ám annál súlyosabb ítéletek által mart sebeket.

A konfliktusok értelmezésével, racionalizálásával szoros összefüggésben jelennek meg a magyarokról és a magyarok tulajdonságairól szóló elbeszélések. A befogadottság felett érzett hálából vagy, ellenkező esetben, a kilátástalanságból fakadó tulajdonságképzések (mint például a jó élményekből táplálkozó, a befogadó társadalomnak tulajdonított türelem és vendégszeretet, vagy éppen a negatív tapasztalatokhoz kötődően a többségi társadalom eredendően ellenséges, nyereségorientált természetének kiemelése) mind olyan migránsokra jellemző beszédmódok, melyek a menekült gyerekek történeteiben is visszaköszönnek.

Ezek elemzéséből kitűnik, hogy a gyerekek beszámolóiban erősen terheltek az otthon hallott információkkal és a család beilleszkedési tapasztalataival. Jellemzően azoknak a gyerekeknek van jóval negatívabb képük a magyarokról, akik családjának még nem sikerült státust szereznie, és a táborból kiköltöznie. Egy nyolc éve magyarországi táborokban élő gyermek a magyarokat például így ítéli el:

„A magyarok nem is veszik észre a menekülteket, mintha nem lennének emberek. Az, hogy a magyarok okosak, nem jelenti azt, hogy jól viselkednek az emberekkel. A menekültekkel általában úgy viselkednek, mint az állatokkal, de ezt én gondolom, valaki mást gondol.” (Tizennégy éves jugoszláv fiú.)

A befogadóállomások lakóinak a táboron kívüli, nem éppen pozitív fogadtatása nyilvánvalóan hozzájárul a „magyarok” elmarasztaló megítéléséhez, legalábbis ez látszik tükröződni a több éve táborban élő iskolás gyermekek beszámolóiban.

„A magyarok azt hiszik, a menekültek csak azért menekültek, hogy pénzt keressenek. Azért jönnek a táborokba, hogy megszédjék magukat. Túl hamar ítélnék. Nem ismerik meg bennük az embert, még mielőtt megismernének, már ítélnék.” (Ugyanő.)

A kutatás során a magyarokról általánosságban, tehát nem kimondottan iskolai összefüggésben vélekedő gyermekek beszámolóiban inkább negatív véleményekkel találkoztunk, noha egyenlő arányban szólaltattunk meg táborlakó és onnan már kiköltözött gyerekeket. (Mindez adódhat persze a kutatási helyzetből is, mely akaratlanul is egyedi, érdekes, kirívó eseteket hív elő, nem pedig „természetesebbnek” számító pozitív példákat.) A negatív vélemények mellett azonban a magyarokról alkotott pozitív képpel is találkoztunk, mégpedig jellemzően a magát integrálódottnak érző családok gyerekeinek beszédében. Ezeket a szövegeket, tehát a munkát vállaló, saját vagy bérelt lakásban élő, elégedett családok gyerekeinek beszédmódját jellemzi leginkább a konfliktust értelmező narratívánál is tárgyalt attitűd, tehát a magyarok iránti nagyfokú lojalitás, empátia és a sérelmekkel szembeni bocsánat. Egy táborból már több éve kiköltözött, magát beilleszkedettnek tartó afgán lány például ilyennek látja a magyarokat:

„A legtöbbje befogadó, szóval jó fejek. Nekik az a fontos, hogy ha valaki ugyanúgy öltözködik, ahogy ők, akkor nekik is jó fej, és így hamar be lehet illeszkedni.” (Tizenhat éves afgán lány.)

Másik iskolába járó, de hasonló körülmények között élő és beilleszkedését hasonlóan „sikeresnek” tartó unokabátyja pedig így beszél a magyarokról:

„Furcsa, de sok mindenki meg találalom valahol magamat, van bennünk közös dolog.”

Az iskolai kontextussal összefüggésben elhangzott magyarokról szóló narratívák azt sugallják, hogy a menekült gyerekek saját beilleszkedésüket ugyan sikeresnek értékelik, az „eredeti” státushierarchia dekonstruálására tett erőfeszítéseiket azonban, legalábbis

mind ez idáig, sikertelennek. A sikertelenségért ebben a beszédmódban azonban nem saját teljesítményeik elégtelenségét róják fel a gyerekek, hanem az őket befogadó, de elért eredményeik ellenére továbbra is megkülönböztető többséget.

„A gyerekek nagyon utálják, hogy én vagyok a legjobb tanuló, mert én menekült vagyok, és nem magyar, és nem tudják felfogni, hogyhogy én jobban tanulok, mint ők.” (Tizenhat éves afgán lány.)

(Megjegyzendő, hogy a „mi: menekültek” „ők: magyarok” kategorizáció még azoknak a gyerekeknek a beszámolóiban is jelen van, akik már tíz éve Magyarországon élnek, és évek óta „kiléptek” a tipikus menekült-életformából.)

Ezek a narratívák egyben arra is alkalmasak, hogy demonstrálják a „menekültségét” levetkőző, tehát a szociálisan deprivált „idegen” státusát maga mögött hagyó gyermek teljesítményét. E teljesítmények és a teljesítmények elérését lehetővé tevő képességek azonban nem önmagukban érdekesek, hanem azért kulcsfontosságúak, mert a menekült gyerekek számára az átmenetiségből, a marginalitásból való kitörést, azaz a sikeres integrációt jelentik. A többséghez igazodni próbáló menekültek eredményének többségi kritikája éppen ezért a gyerekek számára többet jelent magának a teljesítménynek és a teljesítményt felmutató egyénnek a lenézésénél. Bennük az anyagi javaktól való megfosztottság, a társadalmi kívülállás, az inkompetencia és a presztízshiány által fémjelzett átmeneti állapot hátrahagyása kérdőjeleződik meg, és mint ilyen e beszédekkel azonnali elhárításra szorul.

„Az apámnak nadrágboltja van, szoktam onnan a tesómnak hozni divatos bő nadrágokat. Amikor egyszer a tesóm hazajött, mesélte, hogy az iskolában csúfolták, hogy milyen nadrágja van... Féltékenyek, ha valakinek jobb cucca van, vagy ha valamit jobban tud!” (Tizenhat éves afgán fiú.)

A többség által státus-összeférhetetlenségnek kommunikált konfliktus további elmélyülésének megakadályozása ugyan a menekült gyermek alapvető érdeke, ezt azonban semmiképpen sem saját alárendelt státusának elfogadásával és az eredeti felállás rögzítésével kívánja elérni. Az összeférhetetlenségért ehelyett a többség negatív hozzáállását, ellenszenves tulajdonságait okolja, és annak megváltoztatását javasolja.

„Zavarja, ha nekünk van, nekik meg nincs, tehát irigyek. Azzal van bajuk, hogy a menekültek idejöttek, és gazdagabbak lettek, mint azok, akik itt élnek.” (Tizenöt éves afgán fiú.)

A helyzet paradoxonja, hogy ezekben az elbeszélésekben már nem a teljesítményekben alulmaradó menekült a negatív megkülönböztetés célpontja, hanem éppen ellenkezőleg, a jól teljesítő, „könnyen” asszimilálódó, azaz az idegenség helyzetéből adódó deficiteket „túl jól” kompenzáló gyermek.

„Sokkal jobban fociztam, mint a többi osztálytársam, ezért is lenéztek.” (Tizenhat éves afgán fiú.) Vagy: „Ha sok nyelvet tudsz, arra is féltékenyek. Mindenre irigyek, nem csak a tanulásra.” (Tizennégy éves ukrán lány.)

A „túteljesítés” a menekült gyermek elbeszéléseiben tehát éppen annyira érzékeny pontja a többség-kisebbség viszonyoknak, mint az „aluteljesítés”. A tanulásban, a sportban, az öltözködésben stb. a többségből kiemelkedő menekült gyermek ugyanis kakukkotjás, és mint ilyen veszélyezteti a többségi közösség kollektív tudatában kialakult státushierarchiát.¹⁷

A beilleszkedőre visszaütő „túlkompenzáció”¹⁸ jelenségét támasztják alá az idegen-

ség esszencialista megközelítéséről szóló elméletek is, melyek szerint a potenciális asszimiláns minél inkább felveszi a „hasonlóság” bizonyos jegyeit (nyelvtudás, viselkedés, szokások, öltözködés), annál nagyobb gyanakvást kelt a befogadók körében: kételkedve figyelik, és nem tartják „hitelesnek”. A „tökéletes másolat” tehát csak még nagyobb zavart kelt, mint az „autentikus idegen”, hiszen eredendő társadalmi kívüliségből adódóan nem lehet képes az újonnan szerzett kompetenciák adekvát használatára.

Ez a belső ellentmondás jelenik meg a magyar oktatási intézményekben is. A pedagógusok ugyanis egyfelől az (ál)korrektség nevében nem tematizálják a „másságot”, és ezzel a menekült gyermeket a minél „tökéletesebb” asszimilációra ösztönzik; másfelől viszont nem kezelik a folyamat során kialakult konfliktusokat, eredjenek azok akár a marginalitás rögzüléséből, akár „túl sikeres” kompenzálásából. Az ebből eredő feszültségek oldására és a visszarendeződés elleni védekezésre, ahogy erre már többször is utaltunk, a menekült gyerekeknek főként tudati eszközeik vannak. Az egyik ilyen eszköz, amint láttuk, a gyerekek beszédében jelenik meg sűrűn: irigyként és féltékenyként jelenítődnek meg a magyarok minden olyan esetben, amikor a menekültek a többség zárt kultúrafelfogásával és merev státuszrendjével nem összeegyeztethető pozícióba kerülnek.

Mindezzel együtt a menekült gyerekek elmondása szerint az iskolában mindig az első év a legnehezebb. Az „első évet” ezekben az elbeszélésekben a gyerekek tágabb értelemben, egyfajta társadalmi időként használják, amely valójában akkor telik le, amikor az új jövevény a közösségben megszokottá és elfogadottá válik. Az elbeszélésekben kiemelten szereplő első évnél itt tehát szimbolikus jelentősége van: a beavatás időszakát jelképezi, azt az időszakot, amelyet a leginkább megkeserítenek a nyelvi nehézségek, az új és szokatlan szabályoknak, tantárgyi kötelezettségeknek való meg nem felelésből eredő konfliktusok.

A gyerekek elmondásuk szerint ebben az időszakban vannak leginkább kitéve az osztálytársak csúfolódásainak is. A nyelvi hiányosságokon, az akcentuson, az eltérő fizikai megjelenésen túl ezekben a kezdeti időkről szóló narratívákban stigmaként jelenik meg származásuk és „menekültségük”, „menekültségükkel” együtt pedig otthontalanságuk és szegénységük is.

„Amíg új voltam, addig mindenki arabozott, de azóta senki nem mondja, hogy arab, mindenki kedves velem. Egyszer egy gyerek odajött hozzám, hogy hülye iraki... jól megvertem, azóta nem arabozik, mindig köszön.” (Tizenöt éves algériai lány.)

Egy hasonló korú ukrán lány szerint is a legjobb módszer, ha verekedéssel „tisztázzák a dolgokat”:

„Minket is románoztak, afgánoztak, meg hogy az anyám szült hét gyereket, és aztán nem tudta ott felnevelni, és idehozta... szóval az anyámat is csúfolták. Jól megvertem. Amúgy nem vagyok verekedős.”

Egy tizenhárom éves, magát jugoszlávként bemutató fiú így emlékszik vissza beilleszkedésének történetére:

„Az én osztályomban az első évben mindenki kitagadott, de aztán megszoktak, meg rájöttek, hogy milyen vagyok belülről, és aztán nem volt probléma, úgy viselkedtek velem, mint egy magyarral, nem mint egy külföldivel.”

Egy tizenhat éves afgán lány interpretációjában hasonló hangzik el:

„Csak az elején rossz, aztán már nem annyira. Amikor próbálsz beilleszkedni, de nem

megy. Utána ugyanúgy emberszámba vesznek, ugyanúgy hülyülnek veled is, szóval beleolvadsz a környezetedbe egy idő után.”

A múlt és a jelen közötti kontraszt ezekben a szövegekben különösen erős. Míg az osztály negatív hozzáállása és a konfliktusok a beiskolázást követő „első időszokról” szóló elbeszéléseket jellemzik, a kezdeti konfliktusokkal terhelt időket követő leírások szerint már főként jó élmények érik a gyerekeket. Idővel enyhülnek tehát a feszültségek, a gyerekek közötti viszony konszolidálódik, és a menekülteknek sikerül kilépniük a kiközösítettek szerepéből. Az első év kiközösítéseit, rugdosásait traumaként megélő jugoszláv lány azzal fejezi be beszámolóját, hogy „ma már nincs is olyan gyerek, akivel rosszba lennék, a tanárok is kedvesebbek, nem engedik, hogy bárki bármi rosszat mondjon rólam” (tizenöt éves jugoszláv lány).

A kirekesztettség állapotából a befogadottak közé kerülés folyamatát az elbeszélésekben valamiféle kedvező fordulat teszi lehetővé. Ezt a fordulatot, amint láttuk, vagy egy felismerés („rájöttem, hogy milyen vagyok belülről”), vagy a kirekesztett kirekesztő elleni aktív fellépése („jól megvertem, azóta nem arabozik”), vagy egyszerűen az idő múlása („beleolvadsz a környezetedbe egy idő után”) váltja ki, de a gyerekek szerint előbb-utóbb szükségszerűen bekövetkezik. A két helyzet, a múlt és a jelen hangsúlyos különbségének és az egyikből a másikba történő látványos előrelépésnek a narratívája egyfajta önigazolásként működik: megmutatja, hogy a beilleszkedés lehetséges, és az erőfeszítések nem voltak hiábavalók, hiszen az első nehéz időszak próbáinak kiállása után az idegen gyermek mégiscsak elnyeri a közösség bizalmát. Ez a beszédmód tehát, miközben a múltba helyezi a negatív, a jelenbe pedig a pozitív vonatkozású történeteket, arra is alkalmassá válik, hogy csökkentse a társadalmi igazságtalanság érzéseivel küzdő és a menekültség mindennapi kételyeiben élő gyermekek „kognitív disszonanciáját”.

A sikernarratívák egyik legérdekesebb formája a hasonulás beszéde, amelyben a több éve Magyarországon élő menekült gyerekek a beilleszkedés sikeréhez vezető technikák sajátos gyűjteményét sorakoztatják fel. A beilleszkedés sikere ebben a beszédmódban a többséghez való hasonulás sikereként jelenik meg, és olyan külső jegyek (viselet, viselkedési minták stb.) felvételét jelenti, amelyek a fejlődő személyiség útkeresésének időszakában különben is fontos jelentéssel bírnak.

A ruházat és az iskolai felszerelés külleme és minősége egyike azoknak a helykijelölő szimbólumoknak, amelyek a gyerekek szerint a beilleszkedésnél elsődleges értékmérőnek számítanak. A hátrányos szociális helyzet elsőként ezeken a jegyeken válik láthatóvá, így a „menő cuccok” hiánya egyértelműen megnehezíti a közösségbe való beilleszkedést. Egy tizenöt éves afgán lány szerint:

„A fiatalok közé hamar be lehet illeszkedni, ha úgy öltözöl, ahogy nekik tetszik. Ha például márkás cuccokban jársz, akkor hamar felfigyelnek rád, és odamennek hozzád beszélgetni.”

Ha a külvilág felé kommunikált jelentésrendszerek átrendezése „sikerrel zárul”, és a többségi és saját kulturális minták az egyénben is összhangba kerülnek, nemcsak az idegenség érzése szűnik meg, de az integráció esélye is megsokszorozódik (Schütz 1984). Egy tizenöt éves, négy éve Magyarországon élő algériai lány így beszél erről a jelenségről:

„Felveszek egy jó kis topot, és hogy ne látszódjon, rá egy dzsekit. Amikor elmegyek otthonról, akkor leveszem a dzsekit, és berakom a táskába. Anyu nem bánja. Apukám is

tudja, hogy a tesómmal ezt csináljuk, de azt mondja, úgy csináljuk, hogy ő ne lássa. Mert ő imádkozik, meg minden.”

Egy hasonló korú afgán fiú szerint az a kulcs, hogy az ember hol lakik, és kikkel barátkozik:

„Mi már kiköltöztünk, és ez nagyon sokat számít. Mert ha lakásban élünk, és már nincsenek ilyen jugoszláv barátaink, akkor hamarabb elfogadnak.”

Egy táborlakó, magát jugoszlávként bemutató tizennégy éves fiú is hasonlót állít, amikor arról beszél, hogy az anyagi jólét elengedhetetlen a társadalmi elfogadottság elnyeréséhez:

„Ha egy embernek nincs pénze, akkor rögtön lenézik... Nincs lakásunk, nincs autónk, és minket ezért.”

A bevett „taktikák” közé tartozik olyan terepen érvényesülni, ahol nem jelenik meg sem a hátrányos szociális helyzet, sem a „külföldiség” (hátrányként vagy pedig lehetőleg sehogy). Ezeken a terepeken a gyerekek szerint könnyebb elfogadottá vagy akár kiemelkedővé válni. Stigmák nélküli ismerkedésre ad például kiváló lehetőséget az internet, ahol chatelve, az akcentus felfedése nélkül kerülhetnek a gyerekek hasonló korúakkal kapcsolatba.

„Amikor chatelek, akkor nem jön rá a másik képernyőn lévő, hogy külföldi vagy-e, vagy sem. És ha odaadod neki a számod, és felhív, és kiderül, hogy külföldi vagy, akkor már el is lehet felejteni az egészet.” (Tizenhat éves jugoszláv fiú.)

A sikernarratívák e fajtájánál további érvényesülési lehetőségként definiálódik a sport, amely a legkedveltebb iskolai és iskolán kívüli elfoglaltságok között jelenik meg. A jó sportteljesítménynek ugyanis nem előfeltétele a helyi kulturális és nyelvi kompetenciák ismerete és a sikeres integráció, de a sport terén elért sikerek hozzásegíthetik a gyerekeket ezek megszerzéséhez és a gyorsabb beilleszkedéshez. A sport azonban nemcsak a beilleszkedés eszközeként kap nagy hangsúlyt. A benne rejlő transznacionális mobilitás lehetőségében a „Keletről” való kitörés szimbóluma is megjelenik:

„Én mondjuk azért szeretnék továbbmenni, mert nekem az ezerhez egy százalék esélyem van, hogy itt egy jó csapatban focizzak. Ha külföldön fociznék, hamarabb bekerülnék egy híresebb csapatba.” (Tizenhat éves afgán fiú.)

Migrációba zárva? Narratívák a jövőről

A sérelmek és sikerek kettősségében fogant, beilleszkedésről szóló beszámolók elhangzása után feltettük a gyerekeknek azt a kérdést, hogy – a Magyarországon töltött évek tapasztalatainak tudatában és a lehetőségeiket (és persze az álmaikat) mérlegelve – hol és hogyan képzelik el saját jövőjüket. E vallomások tanúbizonysága szerint terveiket – legalábbis egyelőre – alapvetően két tényező, a család eredeti migrációs szándéka, illetve a szülők sikeres vagy sikertelen munkavállalása befolyásolja.

Az első szempont, a család migrációs szándéka azért érdekes, mert tudvalevő, hogy a legtöbb nem magyar anyanyelvű gyerek családja a körülmények véletlen összejátéka miatt került Magyarországra. Ezzel a gyerekek maguk is tisztában vannak:

„Úgy volt, hogy mi sem maradtunk Magyarországon, de megváltozott a terv, mert nem úgy sikerült, ahogy mi akartuk. Először csak azt gondoltuk, hogy egy kicsit itt

vagyunk, aztán megyünk tovább. Ezzel mindenki így van, hogy ez csak egy állomás. De aki itt marad egy évig, akkor már inkább itt is marad.” (Tizenhat éves afgán fiú.)

A státust szerzett, letelepedett szülők terveiben ugyan már nem szerepel további migráció, de a gyerekek elbeszéléseiben azért még ott bujkál a „Nyugat” mint olyan valódi cél, amelyet nem sikerült elérni. A „Nyugatra” való továbblépés lehetőségét a gyerekek tehát nem zárják ki teljesen, ám ez az utazás inkább csak fantázia, időpontját eltolják a határozatlan jövőbe.

„Mi nyáron kiköltözünk a házba, és nekem azt mondta az anyukám, hogy itt maradunk. Én azt mondtam anyukámnak, hogy meglátom, majd ha nagyobb leszek, lehet, hogy el fogok menni máshova.” (Tizenhárom éves koszovói fiú.) Vagy: „Én most itt élek, de majd ha húszéves leszek, Franciaországban fogok élni, mert ott annyi rokonunk van, és ott franciául beszélnek. A családom itt akar maradni, de én mennék...” (Tizenöt éves algériai lány.)

Az egzisztenciális stabilitás és a mindennapok normalizálódása mellett otthont is kereső családok egy részében természetesen felmerül a hazatérés gondolata is. A gyerekek szüleinek a politikailag konszolidálódott származási országba való visszatérés sokszor egészen határozott szándéka, csupán az elhúzódó politikai-gazdasági válság és az otthon maradtaktól kapott rossz hírek ösztönzik őket hosszú évek múltán is távolmaradásra. Gyerekeik azonban, akik már elindultak az iskolai, társadalmi beilleszkedés útján, szinte teljességgel kizárják a tartós hazatelepítés lehetőségét. A sokuk emlékezetében már teljesen elhomályosult származási országba való visszavándorlás éppen ezért az általunk megkérdezett gyermekek közül egyikük tervében sem szerepel. Azonban akár továbbmennének egy harmadik országba, akár Magyarországon maradnának, minden esetben fontosnak tartják, hogy majd egyszer ellátogassanak abba az országba, ahonnan ők vagy a szüleik jöttek.

„Én azért akarok visszamenni az én országomba, mert nem ismerem annyira, csak kétéves voltam, amikor eljöttünk. Azóta nem voltam az én országomban, de amikor nagyobb leszek, meg akarom nézni még egyszer.” (Tizenhárom éves koszovói fiú.)

A családokkal készült beszélgetésekből az is kiderül, hogy a család terveit (letelepedését vagy további migrációját) a szülők eredeti migrációs szándéka mellett döntően sikeres vagy sikertelen munkavállalásuk határozza meg, és nem a gyerek iskolai előmenetele. Így azok a gyerekek, akiknek a szülei státust kapnak, és sikeresen el tudnak helyezkedni, számíthatnak arra, hogy Magyarországon maradnak. Azok azonban, akiknek ez nem sikerül, előbb-utóbb nagy valószínűséggel elhagyják az országot. A menekült gyerekek lehetőségeit tehát alapvetően megköti a család, pontosabban a szülők migrációs tervei és beilleszkedési esélyei, távlati terveikről szóló beszámolóik mégis nagyfokú önállóságot és a szüleiknél sokkal nagyobb mobilitási hajlandóságot jeleznek. Ez a fajta kitörési vágy egy részüknél a szülei jelenlegi társadalmi helyzeténél magasabbra kerülésben („A szüleim alig jártak iskolába, de én megpróbálok mindent... addig fogok küzdeni, amíg gyerekpszichológusnak nem tanulhatok” – tizenhat éves jugoszláv fiú), másoknál pedig egyértelmű migrációs készletében („Én ha majd nagy leszek, Angliában szeretnék egyetemre járni, meg ott élni” – tizenhat éves afgán lány) fejeződik ki.

E narratívákban jelenik meg a kultúrák összeegyeztethetőségének beszédmódja is, amely a kulturális ellentmondások összehangolását egy „hibrid kultúra”¹⁹ létrehozásával éri el. Az új kultúrát létrehozó beszédben a kreatív kultúrateremtő folyamat beindí-

tója maga a menekült gyermek, aki ugyan megmarad marginális embernek, de a kulturális kötelekek szorításából és az eredeti státushierarchiából mégis kilépve a különböző kultúrák fordítójává és közvetítőjévé válik. Egy tizenhat éves, tíz éve Magyarországon élő afgán lány is tipikusan ezt a közvetítő szerepet vállalja beszédében:

„Én megtartanám valameddig a vallást, a szokást, a kultúrát meg persze azt, hogy csak házasság után lehet lefeküdni, ez oké, rendben van. De legyen válás, többször házasodás, mert szükség van rá. És az sem tetszik, hogy a lányok nem nagyon választhatnak szabadon. Ha beleszeretnék egy magyar fiúba, akkor én azt szeretném, hogy menjek hozzá. Tehát ahhoz, akit tényleg szeretek.”

Kétségtelen, hogy a beszámolókból is tükröződő simulékonyságot, rugalmasságot és inspirációs készséget a migrációval járó változatos élethelyzetekhez való folyamatos alkalmazkodás kényszere során sajátították el a gyerekek. Sokan közülük éppen az így szerzett készségeket és kompetenciákat igyekeznek majd hasznosítani a későbbiekben: egyesek terveik között szerepel, hogy tolmácként dolgozzanak, vagy külkereskedelmi vonalon érvényesüljenek, mások vendéglátásban, távoli, Európában egzotikusnak számító ízeket kínáló éttermek nyitására gondolkodnak. A felemelkedés mikéntjéről sokuknak tehát egészen árnyalt elképzelése van, egy részük a helyi társadalmon belüli felfelé mozgásban, mások a Nyugat felé irányuló földrajzi mobilitásban látják a jövőjüket. Kérdés persze, hogy e migrációs potenciál mennyire tud majd érvényesülni, és mennyire tartja majd a gyerekeket vissza a menekültséget hosszú távon megőrző gazdasági és kulturális depriváció. Erre majd az első migráns generáció gyermekeinek felnőtté válásánál kaphatunk pontos választ. Azt azonban már most tudjuk, hogy készségeik kibontásában és fejlesztésében, valamint marginalitásuk rögzülésének elkerülésében óriási szerepe és felelőssége van annak az intézménynek, amelyben e gyermekek az útkeresés szempontjából legmeghatározóbb időszakukat töltik.

Záró megjegyzések

Ebben a tanulmányban arra vállalkoztunk, hogy elemzés tárgyává tegyük a „mássággal” való együttélés, konkrétan a nem magyar anyanyelvű menekült gyermekek „mássága” kapcsán megjelent főbb narratívátípusokat a gyerekek szocializációja és társadalmi integrációja szempontjából talán legfontosabb társadalmi szinten szervezett intézményben: az iskolában. A vizsgálatra két szinten került sor. A pedagógusok elbeszéléseinek elemzése során a „másság” fogalmának és a menekült gyerekek megjelenéséből adódó interkulturális problémáknak a pedagógusi percepciójára és kezelésére koncentráltunk oly módon, hogy közben górcső alá vettük a menekült gyerekek oktatását és integrációját érintő főbb pedagógusi beszédmódokat. A menekült gyermekek narratíváinak elemzése során pedig arra összpontosítottunk, hogy a „másik” oldal megszólaltatásával, a beilleszkedő gyermekek nézőpontjából vizsgáljuk a hovatartozás kategorizációs problémáinak és a többség-kisebbség konfliktusokkal teli viszonyának értelmezéseit.

Tisztában vagyunk azzal, hogy csakúgy, mint a diskurzusok, a narratívák és a narratívák mögött rejlő tartalmak elemzése is meglehetősen ingoványos terület, hiszen nemcsak az értelmezés lehetőségei tágak, hanem maguk a narratívák is változékonyak, és nem mindig lehet pontosan meghatározni, hogy meddig terjednek, és miről szólnak.

Mindazonáltal éppen határkijelölő természetükben rejlik jelentőségük is: mivel a narratívát maguk a résztvevők konstruálják és tematizálják, éppen attól és olyan értelemben válhat a bennük megfogalmazott szöveg fontossá, ahogy bekerül a beszédfolyamba. Egy narratívátípus megjelenése és elterjedése azonban nemcsak önmagában fontos, a narratívában megformált vélekedések nem csupán a valóság jelzésértékű nyomatai, hanem annak felépítői is. Alapvetően más következtetést és politikai reakciót von ugyanis maga után például az, ha a többségitől eltérő kultúrát és az eltérő kultúrával járó eltérő szocializációt, eltérő hozzáállást (lásd orientalista, civilizációs diskurzus) jelöljük meg az esetleges sikertelenség fő okaként, mintha azt állítanánk, hogy a menekült gyerekek integrációs kudarcaiért alapvetően az intézményrendszer, illetve az abban szabad kezet kapó felkészületlen és előítéletes hivatalnokok, és pedagógusok a felelősek. Ez utóbbiról a magyar közoktatás kapcsán nem szokás beszélni. Ezért sem különösebben meglepő, ha a pedagógusok nem ismerik fel, hogy a külföldi gyerekek társadalmi integrációját döntően befolyásolni tudják, és inkább a felmerülő problémák elfedését, átruházását és eltávolítását választják, nem pedig azok feltárását és kezelését.

Ennek a legkülönfélébb okai lehetnek. Kutatásunk leginkább arra enged következtetni, hogy részben valóban a problémák és a problémákat előidéző tényezők fel nem ismerése, részben azonban éppen a problémák tudatos tagadása, maszkírozása és átértékelése az, ami a magyarországi iskolákban gátat szab a menekült gyerekek beilleszkedését kísérő konfliktusok néven nevezésének és kezelésének. Előfordul ugyan, hogy a menekültek kapcsán a „másságot” (f)elismerik és kimondják, azonban kulturális színezetű problémákról ilyenkor még kevésbé esik szó. Ehelyett, csupán a „másság” és a „mássággal” való együttélés „pozitívumait” ragadják ki oly módon, hogy azok végül nem szólnak másról, mint a menekült gyerekek kultúrájának „szalonreprezentációjáról” és az „egzotikus” gyerekek iránti rajongó lelkesedésről. Ez a pedagógusi beszédmód ugyan a menekültek iránti jóindulat kifejezésére törekszik, mivel azonban a kultúrát nem változékonyak, sok összetevőből állónak, hanem egyes etnikai csoportok rögzített tulajdonának tekinti, legkevésbé arra alkalmas, hogy a kultúrák átjárhatóságára és az eltérő vallású, eltérő kultúrájú gyerekek elfogadására tanítson. Toleranciára, szolidaritásra és a kultúrák közötti kommunikációra való nevelésre pedig, ha lehet, még a „kultúrázásnál” is kevésbé alkalmas az a civilizatorikus felhangú hatalmi beszéd, amely a kultúrák közötti fejlettségbeli különbségekre és ezzel szoros összefüggésben a „másság” deficitjeire, illetve a „másságban” rejlő veszélyekre összpontosít.

Márpedig a közömbösségen, misztifikáláson vagy egydimenziós értékrendszeren nyugvó kultúrafelfogás nehezen fér össze a menekült gyermekek oktatásával. A „másságot” – ha egyáltalán kimondják és tematizálják – ezek a beszédmódok ugyanis nem pozitív erőforrásként, hanem olyan kulturális, szociális vagy biológiai deficitként jelenítik meg, amelyet tolerálni ugyan lehet, de a többség gazdagodását legfeljebb külső, egzotikusnak számító kulturális jegyeinek didaktikus bemutatásán keresztül szolgálja.

E többségi látás- és beszédmódok visszásságát és a magyar közoktatásban kialakult helyzet ambivalenciáját a menekült gyermekek iskolai integrációjáról szóló narratívái szemléltetik a legjobban. A gyerekek a beilleszkedés nehézségeit a régi és új struktúrák közötti kivételes mozgékonyosság jegyében fogalmazzák meg, fordítói, közvetítói képességüket a többség azonban nem értékeli, köztességüket a depriváció rögzüléseként értelmezi. Ez a hozzáállás paradox módon egyfelől tehát a menekült gyermekeket a mediátorszerep el-

hagyására készletti, másfelől viszont a menekültséggel együtt járó, állandósított marginális szerepbe kényszeríti.

A fordítói, közvetítói szerepkörrel együtt járó kettős kötődés (f)elismerésének társadalomtörténeti és politikai okokból nincs Magyarországon hagyománya. Az államszocialista időszak nemcsak politikailag zárta ki a sokszínűséget, de az önmeghatározás terén sem tűrte a kettős identitások vállalását. Többek között ennek köszönhető, hogy noha a kettős vagy többes kötődések ma már szabadon vállalhatók, a szocializáció legfontosabb intézményében, az iskolában változatlanul hiányoznak a magyar társadalomhoz tartozás társadalmi és politikai konszenzuson alapuló értelmezési keretei, nem is beszélve a kettős kötődés bonyolultabb eseteinek értelmezéséről. A rendszerváltás után Magyarországon is megjelentek ugyan a multikulturalizmus normatív diskurzusának nyugat-európai és tengerentúli (részben már meghaladott) változatai. Ezek azonban, legalábbis mind ez idáig, nem tudtak egy olyan régióban mély gyökeret eresztetni, ahol az állampolgárság és nemzetiség konfliktusokkal teli viszonya teszi ki a politikai diskurzusok jelentős részét, és ahol az állampolgári lojalitással összeférő etnikai azonosságtudat még nem széles körben elfogadott (Szabó–Örkény 1996:274).

A helyi szinten kialakult és kidolgozott értelmezési minták hiányából és az utóbbi évtizedben „importált” minták rossz átvételéből vagy alkalmazhatatlanságából adódhat tehát, hogy még a közel egy évtizede menekült gyerekekkel foglalkozó pedagógusok sem rendelkeznek olyan interkulturális oktatási stratégiával, amelyben megfelelő helye lenne a „mássággal” kapcsolatban kialakult koncepcióknak és egyéni, illetve kollektív magatartásoknak. Nem szabad tehát elfeledkeznünk arról, hogy a pedagógusok „mássággal” szembeni ellentmondásokkal teli reakciója része egy társadalmi folyamatnak, amiért természetesen nem csak ők tehetők felelőssé. A pedagógusok effajta felkészületlensége azonban semmiképpen sem tekinthető olyan történelmi, politikai örökségnek vagy társadalmi adottságnak, amin nem lehet és nem szükséges változtatni. A felnövő generációk konzisztens interkulturális világnépeinek megalapozása ugyanis elengedhetetlen ahhoz, hogy a gyerekek megfogalmazhassák és természetesnek vegyék saját kötődéseiket, és elfogadják mások esetleges többszörös kötődéseit, állampolgári magatartásuk alapja pedig a szolidaritás és egymás elfogadása legyen. Mindez elképzelhetetlen a gyerekekkel foglalkozó pedagógusok nélkül, hiszen se más szocializációs intézmény, se az iskolán kívüli társadalmi nyilvánosság nincs abban a helyzetben, hogy a többségről és a velünk együtt élő kisebbségekről alapvető ismereteket, az együttéléshez pedig fogódzókat nyújt-hasson.

Befejezésképpen visszatérnénk oda, ahonnan a tanulmány elején elindultunk: az integráció és multikulturalizmus problematikájához. Kutatásunk alapján úgy tűnik, hogy e két logika még mindig nem egymásért, hanem egymás ellen dolgozik, és ebből adódhat, hogy az elmúlt mintegy tizenöt évben – a némi öröme okot adó pozitív gyakorlatok ellenére – a magyar közoktatás összességében nem tudta betölteni a nemzetállam ideológiájához szorosan kötődő integráló szerepet. Ennek részben rajta kívül eső okai vannak, amelyek – a menekültek esetében – egyértelműen egy következetes és hosszú távon kiszámítható bevándorláspolitikai stratégia hiányára vezethetők vissza. Mindaddig, amíg nem körvonalazódik egy átfogó, az Európai Unióhoz való csatlakozás kihívásainak is megfelelő migrációs politika, addig Magyarország továbbra sem tud stabil pozíciót biztosítani sem a menekülteknek, sem az elit migránsoknak a társadalomban. Az okok

azonban csak részben politikaiak. Kutatásunk eredményei rámutatnak arra, hogy iskolai integrációról egészen addig nem beszélhetünk, ameddig a magyar oktatási intézmények nem kísérik meg megfogalmazni és tematizálni a tanulók identitásának többféleségét. Ha erre a két dologra nem kerül mielőbb sor, tudomásul kell vegyünk, hogy továbbra sem fognak a menekült gyerekek a magyar társadalom integráns részeként megjelenni, hanem jó esetben is csak kedves, de marasztalás híján gyorsan távozó vendégként időznek ezután is közöttünk.

JEGYZETEK

1. A „Menekült gyerekek iskolai integrációja” című kutatást a „Külföldi gyerekek iskolai integrációja Magyarországon” című nagyszabású vizsgálat részeként végeztük, az OTKA (T 037940 számú) támogatásával. Ezúton köszönjük a kutatásban részt vevő személyeknek, mindenképp a tábor- és iskolaigazgatóknak, pedagógusoknak, szociális munkásoknak és táborlakóknak munkánk segítségét! Külön köszönet a kutatás vezetőjének, Nyíri Pálnak a terepmunkában és az adatok feldolgozásában nyújtott munkájáért és Feischmidt Margitnak a tanulmány kéziratához fűzött észrevételeiért.
2. A 2003-as év folyamán hat hónapon keresztül visszatérő részt vevő megfigyelést folytattunk valamennyi magyarországi menekültbefogadó állomáson és közösségi szálláson, illetve az ott élő gyermekeket fogadó oktatási intézményekben (húsz iskolában és hat óvodában), ahol órát is látogattunk. Interjút készítettünk öt önkormányzati illetékessel, öt táborigazgatóval, tizennégy szociális munkással, a menekült gyermekeket beiskolázó (és be nem iskolázó) igazgatókkal, a velük foglalkozó pedagógusokkal (összesen harminchat pedagógussal), húsz szülővel és ötven gyermekkel, valamint kilenc, a menekültügyben dolgozó szakemberrel. Az interjúkra az informális-strukturálatlan beszélgetésforma volt a legjellemzőbb, és igyekeztünk a beszélgetésekre „természetes” közegben – iskolában, táborban, tábori foglalkoztatószojában – sort keríteni. Ezzel együtt néhány mélyinterjút is készítettünk. A terepmunkának ezt a fázisát (a hivatkozott külföldi gyerekek kutatásának részeként) egy kérdőíves vizsgálat előzte meg. Ez a munkánkat kiegészítő felmérés valamennyi külföldi gyereket beiskolázó iskolát érintette. Ezenkívül (szintén a nagyobb projekt részeként) fókuszcsoport-beszélgetéseket készítettünk menekült gyerekekkel. Az idevonatkozó fókuszcsoport-beszélgetéseken négy csoportban tizenkilenc menekült gyerek vett részt. Az elemzés során ezekre a kérdőíves és fókuszcsoport-vizsgálat során szerzett eredményekre is utalunk.
3. A tanulmányban a könnyebb követhetőség kedvéért „menekültön” a menekült státussal még nem rendelkező, kérelmező vagy befogadott státussal/humanitárius tartózkodási engedéllyel rendelkező gyermekeket is értjük.
4. *Diskurzusokról* (illetve beszédekről) foucault-i értelemben szólunk. Diskurzusoknak így azokat a társadalomtudományokban is elterjedt „nagybeszédeket” nevezzük, amelyek az igazság, a hatalom és a tudás elemeire épülnek, és az igazságot, a tudást és a hatalmat termelik újra (Foucault 1981). (A tanulmányban a kulturalista, az univerzalista és a hatalmi – ezen belül az orientalista és a medikalizált – beszédeket használjuk diskurzusokként.)
5. *Narratíván* elsősorban az általunk megszólaltatott szereplők elbeszéléseit értjük. Narratíváknak, beszédmódoknak (vagy „kisbeszédeknek”) nevezzük az elbeszéléseknek azokat az ideáltipikus formáit is, amelyek az uralkodó diskurzusok köré csoportosulnak, illetve azokból nőnek ki. (A narratívákról magyarul lásd például Thomka 1999.)
6. A tanulmány írása során igyekszünk a kutatásban megszólalók narratíváit a narratívák összességének struktúrájában elhelyezni. Ezáltal kísérletet teszünk az interjúkban legmarkánsab-

- ban megjelenő beszédmódok megragadására és értelmezésére, lehetőség szerint kerülve azt, hogy az általunk megszólított személyek beszédét mindenáron az uralkodó politikai, társadalmi diskurzusoknak rendeljük alá. Mindazonáltal a „másság” társadalomtudományokban is használt főbb diskurzusainak magyarországi alakváltozásaira is kíváncsiak vagyunk. Ezek a diskurzusok véleményünk szerint a körjük szerveződő narratívafüzérek elemzésén keresztül ragadhatók meg leginkább, ezért tanulmányunkban nemcsak a narratívák értelmezésére, hanem a diskurzusok mátrixában elfoglalt helyük meghatározására is kísérletet teszünk.
7. Lásd például Gellner (1983), Anderson (1983), valamint Hobsbawm és Ranger (eds. 1983) klasszikus munkáit.
 8. Lásd többek között Bajomi 2001; Gerő et al. 1996; Forray, szerk. 2001; Havas et al. 2002; Loss 2000.
 9. Megjegyzendő, hogy az országos deszegregációs program keretében, 2003 szeptemberében felszámolták az egyik romákat (és menekülteket) nagy számban fogadó, általunk is felkeresett általános iskolát.
 10. Ezt azért tartjuk fontosnak megjegyezni, mert a tanulmányban bemutatott valamennyi elbeszélést értelemszerűen a gyerekeket *fogadó* iskolák pedagógusainak elbeszéléseiből emeltük ki. A menekült gyerekek fogadásával elkötelezett, tehát eleve valamilyen oknál fogva nyitottabb iskolák pedagógusai által artikulált narratívák azonban nem feltétlenül tükrözik a magyar pedagógusok összességének tipikus narratíváit – azokra a kutatás eredményeiből (egészen konkrétan az elutasító intézmények indoklásaiból) csak következtetni tudunk.
 11. Menekülteket, befogadottakat és kérelmezőket a kutatás idején három (a békéscsabai, a bicskei és a debreceni) menekülteket befogadó állomás, három (a balassagyarmati, a győri és a nagykanizsai) közösségi szállás és egy (a budapesti) vöröskeresztes szállás fogadott.
 12. Az 1980-as évek vége óta Magyarország folyamatosan fogadja a migránsok periódusonként változó nagyságú és különböző összetételű csoportjait. A romániai, majd a jugoszláviai események következtében Magyarországra érkező menekülthullámokat követően, 1999-től a területi korlátozás feloldásának következtében jelentősen megnőtt az Európán kívüli országokból, főként illegális úton érkezett menekültek száma. 2000-től ők tették ki az összes Magyarországra érkező menekült 85, 2001-től pedig több mint kilencven százalékát. Jelenleg legnagyobb számban iraki és afgán menekültkérelmeket tartanak számon a magyar menekültügyi hatóságok.
 13. Azt a lehetőséget, miszerint azért nem indokolt konfliktusról beszélni, mert valóban nincsenek konfliktusok, tereptapasztalataink és a menekült gyermekek iskolai konfliktusokat gazdagon leíró narratíváinak ismeretében azonnal el is vethetjük.
 14. A társadalomtudományokban ezt a diskurzust Said nyomán „Kelet–Nyugat” diskurzusként is emlegetik (lásd Said 1978).
 15. A menekültek határhelyzetéről és a menekültségből eredő kettősség állapotáról lásd például Al-Ali 2002.
 16. A menekült elvesztett otthonának és hátrahagyott hazájának narratívájáról lásd Povrzanovic Frykman (2002).
 17. Az ilyen értelemben „sikerés” kisebbségekről lásd például Turner–Bonacich 1980.
 18. Erről a jelenségről lásd többek között Karády Viktor munkáit, például Karády 2000.
 19. A hibrid kultúra fogalmáról lásd például Werbner–Modood 1997.

IRODALOM

AL-ALI, N.

2002 Trans- or a-national? Bosnian refugees in the UK and the Netherlands. *In* New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home. N. Al-Ali – K. Koser, eds. 96–117. London: Routledge.

ANDERSON, B.

1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* London: Verso.

AUERHEIMER, G. – VAN DICK, R. – PETZEL, T. – SOMMER, G. – WAGNER, U.

1998 Wie gehen Lehrer/innen mit kulturellen Differenzen um? Ergebnisse aus einer Lehrerbefragung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 1(4):597–611.

BAJOMI IVÁN

2001 Mit lehetne tenni a legelesettebbek oktatásáért? *Új Pedagógiai Szemle* 16(10):95–99.

BAUMAN, Z.

1997 Modernség és ambivalencia. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 47–59. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

CSABAI MÁRTA – ERŐS FERENC

2000 Testhatárok, énhatárok és az „egészségtelen” mások. *In* uők: Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei. 127–157. Budapest: Józsefvárosi Műhely.

DIEHM, I. – RADTKE, F. O.

1999 *Erziehung und Migration.* Stuttgart: Kohlhammer Urban.

FEISCHMIDT MARGIT

1997 Előszó. *In* Multikulturalizmus. Feischmidt Margit, szerk. 7–28. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

FORRAY R. KATALIN, SZERK.

2001 *Romák és oktatás.* Pécs: Iskolakultúra.

FOUCAULT, MICHAEL

1975 *Surveiller et punir.* Paris: Gallimard.

1981 The order of discourse. *In* *Uniting the text: a post-structuralist reader.* R. Young, ed. London: RKP.

GELLNER, E.

1983 *Nation and nationalism.* Oxford: Blackwell.

GERŐ ZSUZSA – CSANÁDI GÁBOR – LADÁNYI JÁNOS

1996 A megszüntetve megőrzött 'gyogyó'. *Kritika* 7:8–12.

HAVAS GÁBOR – KEMÉNY ISTVÁN – LISKÓ ILONA

2002 *Cigány gyerekek az általános iskolában.* Budapest: Oktatókutató Intézet – Új Mandátum.

HELLER ÁGNES

1997 Az azonosság és másság reprezentációi. *In* uó: *Az idegen*. 42–61. New York – Budapest – Jeruzsálem: Múlt és Jövő.

HOBBSAWM, E. – RANGER, T., EDS.

1983 *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

KARÁDYVIKTOR

2000 Zsidóság és modernizáció a történelmi Magyarországon. *In* uó: *Zsidóság és társadalmi egyenlőtlenségek (1867–1945)*. Történeti-szociológiai tanulmányok. 7–38. Budapest: Replika. /Replika könyvek, 6./

KENDE ANNA

2002 „Sikertelen” testek, testükkel megjelölt csoportok. *In* *Test-Beszédek*. Köznapi és tudományos diskurzusok a testről. Csabai Márta – Erős Ferenc, szerk. 150–185. Budapest: Új Mandátum.

LOSS SÁNDOR

2000 Út a kisegítő iskolába. *In* *Cigánynak születni*. Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia, szerk. 365–402. Budapest: Új Mandátum.

MALKKI, L. H.

2002 Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization. *In* *Genocide. An anthropological reader*. A. Laban Hinton, ed. 344–368. Oxford: Blackwell.

NASSEHI, A.

1995 Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47(3):443–463.

POVRZANOVIC FRYKMAN, M.

2002 Homeland lost and gained. Croatian diaspora and refugees in Sweden. *In* *New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home*. N. Al-Ali – K. Koser, eds. 118–137. London: Routledge.

RADTKE, F. O.

1997 [1992] Az idegenség konstrukciója a multikulturalizmus diskurzusában. *In* *Multikulturalizmus*. Feischmidt Margit, szerk. 39–46. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES

1953 *Considerations of the present of Poland*. London: Nelson.

SAID, E.

1978 *Orientalism*. New York: Pantheon.

SCHÖNING-KALENDER, C.

1992 Multikulturalität – Versuch über Dimensionen von Differenz. *In* *Die multikulturelle Gesellschaft: der Weg zur Gleichstellung*. E. Kürstat-Ahlers, Hrsg. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

- SCHÜTZ, A.
1984 *Az idegen. In A fenomenológia a társadalomtudományban.* Hernádi Miklós, szerk. 405–414. Budapest: Gondolat.
- SIMMEL, GEORG
1971 *The Stranger. In* *úő: On individuality and social forms.* Chicago: Chicago University Press.
- STICHWEH, R.
1993 *Az idegen. Megjegyzések a világtársadalom fejlődéséhez.* Regio 4:12–30.
- SZABÓ ILDIKÓ – ÖRKÉNY ANTAL
1996 *14–15 évesek interkulturális vilásképe. In Többség-kisebbség.* Lázás Guy – Lendvay Júlia – Örkény Antal – Szabó Ildikó, szerk. 161–235. Budapest: Scientia Humana.
- TAJFEL, H.
1980 *Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In Előítéletek és csoportközi viszonyok.* Csepeli György, szerk. 25–39. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- THOMKA BEÁTA
1999 *Narratívák 3. A kultúrák narratívái.* Budapest: Kijárat.
- TURNER, J. H. – BONACICH, E.
1980 *Toward a composite theory of middleman minorities.* Ethnicity 7:144–158.
- TURNER, T.
1997 *Az antropológia és a multikulturalizmus, avagy miért törődjön a multikulturalizmus az antropológiával? In Multikulturalizmus.* Feischmidt Margit, szerk. 110–123. Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium.
- UNHCR
2003 *Menekült gyermekek, védelem és gondoskodás – Irányelvek.* Budapest: UNHCR Magyarországi Képviselete.
- WEBER, E.
1976 *Peasants into Frenchmen: The modernization of rural France 1870–1914.* Stanford: Stanford University Press.
- WERBNER, P. – MODOOD, T.
1997 *Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism.* New Jersey – London: Zed Books.

ESZTER SZILASSY – ZSUZSA ÁRENDÁS

“Light green” or “light brown”? Refugee children, educators, conflicts and Hungarian discourses of otherness

This article focuses on the way of how we can live with “otherness”. The site of the research is the school. It asks what kind of narratives are to be found that concerns refugee children whose mother tongues differ from Hungarian. The analysis takes place on two levels. It partly concentrates on the teachers’ stories about the children, partly on the refugee children’s narratives. Here the essay takes the children’s point of view in order to gain insight into their identity and categorisation problems as well as to show their conflicts with the majority of the society.

Tabula
2005 8 (2):247–282.

282

„Csak a pénzre hajtik mind”? Az antropológiai megközelítés haszna a demográfiában

„... [a demográfusok] azt hiszik, hogy az antropológia hozzájárulása demográfiai tudásunkhoz az etnográfiai leírásban rejlik: annak bemutatásában, hogyan élnek, gondolkodnak a reprodukív viselkedésükben (is) MÁSOK. Pedig az antropológia éppen az elméletalkotás terén tudja leginkább gazdagítani a demográfia magyarázóerejét.”

(Greenhalg 1995)

A cikk az antropológiai demográfia kialakulásának, szakirodalmának ismertetése mellett három észak-magyarországi aprófaluban végzett esettanulmány segítségével igyekszik illusztrálni az antropológiai megközelítés hozadékát a termékenységi vizsgálatokban. Amellett érvel, hogy a vegyes módszerű, kvantitatív és kvalitatív adatokat egyaránt használó mikroszintű vizsgálattal közelebb juthatunk annak megértéséhez, hogy a szóban forgó, „elcigányosodó” falvak roma népessége esetében miért nőtt a rendszerváltozás óta a termékenység, és miért terjedt el a tinédzserkori gyermekszülés. Kiderül, hogy a strukturális jellemzők (szegregáció, munkanélküliség) gyerekvállalásra gyakorolt hatása bár nagyon erős, az adott közösség „kultúrája” azonban módosítani tudja ezt a hatást.

Míg Demény Pál egy 1988-as írásában még arról panaszkodott, hogy a demográfiának önállósági törekvésében folyamatosan lazul a kapcsolata a vele szomszédos területeket kutató tudományokkal, addig az elmúlt években egyre inkább úgy tűnik, hogy nő azon – a demográfia főáramába tartozó – kutatóknak a tábora, akik nyitottak a más társadalomtudományokban zajló elméleti „forrongásokra”.¹ J. Mayone Stycos (1989) provokatív, *A demográfia mint interdiszciplína* című kötetének előszavában egyenesen úgy fogalmazott, hogy az új elméletalkotás sikeressége a demográfusok abbéli elszántságán múlik, hogy mennyire mernek behatolni a többi társadalomtudományi diszciplína területére, és mennyire tudják kiaknázni saját kutatásukban azok elméleti apparátusát.

A (mikro)közgazdaságtan és a szociológia felől érkező, a demográfiai viselkedést magyarázó elméletek (hogy csak az „úttörők” munkásságát említsük: Becker 1960, illetve Easterlin 1978) hozadéka a demográfia számára ma már közhely. A kultúrákutatók fő képviselőjének számító antropológia és a demográfia egymás felé kacsintgatása azonban viszonylag új fejlemény – európai viszonylatban is, a hazai tudományos demográfiai irodalomban pedig még inkább ritkaságszámba megy.

Az alábbi tanulmány első része e két társadalomtudomány jegyben járásából születő új aldiszciplína, az úgynevezett „antropológiai demográfia” kialakulásának történetét, elméleti és módszertani sajátosságait tárgyalja, valamint néhány idesorolható nemzetközi kutatás főbb eredményeiből szemezgetve azt igyekszik bemutatni, hogy mennyi-

vel gazdagította ez a fajta megközelítés a demográfiai viselkedés okairól szóló tudásunkat. Az írás második részében pedig saját, észak-magyarországi aprófalvakban végzett kutatásomat használom illusztrációként arra, hogy bemutassam: a hazai legnépesebb kisebbség, a romák termékenységi magatartásának vizsgálata esetében különösen nagy lehet a hozzájárulás az ilyen típusú, „antropológiai demográfiai” megközelítésnek.

Flört, jegyesség vagy házasság?

A külső szemlélő számára úgy tűnik, a mai napig sincs teljes egyetértés a demográfusok és az antropológusok között abban, hogy miben is áll az általuk pártolt új aldiszciplína lényege vagy másképpen: az antropológia és demográfia viszonya. Ez a viszony leginkább a párkapcsolatok szimbólumával írható le: pillanatnyilag nem lehet tudni, hogy a flörtből tartós házasság lesz-e.

A variációkon belül két szélső pólust lehet azonosítani. Az egyik a „mikrodemográfia” képviselői állnak, akik az antropológiai megközelítés lényegét tulajdonképpen a terepmunka módszerének átvételére redukálják. A másikon a „számok nélküli demográfia” támogatói találhatók, akik a demográfiai tárgyú kérdések geertzi indíttatású „sűrű leírása” mellett törnek lándzsát (Geertz 1994).

Hogy a kérdés bonyolultságát megérthessük, érdemes – ha csak nagy vonalakban is – nyomon követnünk az „antropológiai demográfia” kialakulásának történetét és intézményesülését.

A demográfia főáramába tartozó kutatók antropológia felé fordulásának két fő katalizátora volt. Az egyik a hagyományos demográfiai adatfelvételi módszerek elégtelenségének érzékelése, a másik a „klasszikusnak” számító elméleti magyarázómodellek érvényességének megkérdőjeleződése. Az elsőből következett a demográfia módszertani eszköztárának gazdagítására tett kísérlet (a terepmunka módszerét átvevő mikrodemográfiák elterjedése), míg a másodikból fakadt az elméleti apparátus gazdagításának igénye, elsősorban is a „kultúra” fogalmának beemelése a magyarázómodellekbe. Ami a közeledés módszertani hátterét illeti, az 1980-as évek vége felé egyre többen szembesültek a hagyományos demográfiai *survey*-adatfelvétel korlátaival. „[...] mind kevesebb hozzájárulás van a nagy mintákon végzett kérdőíves vizsgálatoknak. Egyre csak ugyanazt kapjuk, minél több társadalmat vizsgálunk. Eközben fontos és érdekes kérdések maradnak megválaszolatlanul, mert kívül esnek e technikával elérhető adatok körén [...]” (McNicoll 1988).

A módszertani vákuumból lehetséges kiútnak tűnt a mikroszemléletű demográfiai kutatások ösztönzése, melynek legfőbb hangadója a nagy tekintélyű John Caldwell volt, a hagyományos demográfusból lett „belső kritikus”.

„A demográfusok zöme nagy elemszámú adatbázissal dolgozik, és többnyire nincsen semmiféle személyes kapcsolata azokkal az emberekkel, akiket ezek a statisztikák leírnak... Szerencsére 1962 elején kiderült, hogy a 1960-as ghanai népszámlálás adatainak feldolgozása... nem fogja felemészteni a rendelkezésünkre álló pénzt és időt, ezért elhatároztuk [Jack Caldwell és a felesége, Pat – D. J.], hogy maradék kutatási pénzünkből alacsony költségű, kis esetszámú vizsgálatokat fogunk végezni. Ez egyben azt jelentette, hogy kölcsönvettük az antropológusok módszertanát (amellett, hogy olvastuk a munkáikat), és közeli ismeretségbe kerültünk a kutatásban szereplő falvak minden egyes

családjával. Egy hagyományos képzettségű demográfus számára ez a tapasztalat megvilágosító erejű volt – olyannyira, hogy a mai napig is ezt a módszert igyekszünk használni kutatásainkban.” (Caldwell 1982:4.)

Az „antropológiai demográfiának” elnevezett új aldiszciplína kialakulásakor nem volt egyéb, mint vegyes módszertanú, a kvalitatív és kvantitatív adatgyűjtést együtt használó, mikroszintű kutatások gyűjtőfogalma. Olyan kutatók sorolták ide magukat, akik személyesen ismerték az általuk vizsgált közösséget, és akik úgy gondolták, a demográfiai kérdések antropológiai megközelítésének lényege a metodológiai kölcsönzés: az antropológiai vizsgálat „sarokkövének” számító részt vevő megfigyelés alkalmazása. A kutató ugyanis azért, hogy a tanulmányozandó közösség részévé válik, jobban megérti a demográfiai események mögöttes mozgatórugóit.

Az új aldiszciplína demográfus művelői általában e módszer három fő előnyét hangsúlyozzák, legalábbis ez derül ki abból a szöveggyűjteményes kötetből, melyet Aaby és Basu szerkesztett *Az antropológiai demográfia módszerei és használata* címmel (Basu–Aaby 1998). Egyrészt az antropológiai megközelítéssel az önmagukban sokszor üres statisztikai adatok „kontextusba” kerülnek; másrészt a részt vevő megfigyelés felhívja a demográfusok figyelmét az általuk egyértelműnek tekintett fogalmak különböző kultúraspecifikus jelentéseire (például a házasság vagy a gyerek értéke, az „ideális gyerekszám” sok esetben nem ugyanazt jelenti a kérdező és a megkérdezett számára). Harmadrészt pedig a terepmunka során lehetőség nyílik a hagyományos demográfiai *survey* kérdésszelelek módszerével szerzett adatok érvényességének ellenőrzésére, és fény derülhet arra, hogy nem szabad készpénznek venni azok megbízhatóságát.

Ez utóbbira jó példát szolgáltat az antropológus van der Geestnek egy nigériai falusi közösségben végzett terepmunkája, mely olyan intim, demográfiai tárgyú kérdések kutatását tűzte ki célul, mint a születésszabályozás, a terhességmegszakítás stb. (van der Geest 1998). Mivel demográfus képzettségű témavezetője „túl alacsonynak ítélte az esetszámot” (azaz a vizsgálandó csoport nagyságát) ahhoz, hogy demográfiai következtetéseket lehessen a kapott eredményekből levonni, ezért az antropológus a hagyományos *survey* kérdésszelelek módszeréhez folyamodott, a minta nagyságának növelése érdekében. Ez azonban jelentősen rontotta eredményeinek megbízhatóságát. Véletlen szerencse folytán kiderült, hogy a hivatalos, formális környezetben (a helyi védőnők által, a gyerekklínikára való látogatás kapcsán) megkérdezett nők „hazudtak” (mást mondtak az antropológus kutatóknak, mint a védőnőnek), helyesebben fogalmazva: „megkonstruálták saját igazságukat”. Van der Geest magyarázata szerint ennek az volt az oka, hogy a formális környezetben folytatott interjúk során az asszonyok aszerint válaszoltak a kérdésekre, hogy megfeleljenek a kérdező – általuk feltételezett – elvárásának, azaz „jó benyomást akartak kelteni a védőnő előtt, míg a kutató esetében ezzel nem próbálkoztak, merthogy az már úgyis túl sokat tudott róluk...” (van der Geest 1998). Ez a példa ismét rávilágít a demográfiai vizsgálatokban leggyakrabban alkalmazott kérdésszelelek módszer korlátaira, ami az antropológusok számára már elcsépelte közhely,² de a statisztikai adatok mindenhatóságában hívó demográfusok egy része időnként hajlamos elfelejteni...

A demográfusok antropológia felé közeledésének elméleti hátteréről szólva a szakirodalom a Princeton-projekt „sikertelenségét” szokta emlegetni (Fricke 1997, Greenhalg 1995). A Princeton 1963-ban indított, két évtizeden át tartó, közel hétszáz régióra ki-

terjedő európai termékenységvizsgálatának eredményei a klasszikusnak számító demográfiai átmenet elméletének fogyatékoságára irányították a figyelmet, amennyiben egyetlen, az elmélet által feltételezett társadalmi-gazdasági, illetve demográfiai változó sem korrelált erősen a termékenység csökkenésének időzítésével. Hogy csak egyetlen példát említsék a sok, demográfiai átmenet elméletével nem magyarázható kivétel közül: Bulgáriában akkor kezdett el csökkenni a házások termékenysége, amikor szinte az egész népesség még vidéki, mezőgazdasági, írástudatlan volt (Ketzer 1995). Ami viszont szignifikáns összefüggést mutatott a termékenységgel, az az operacionalizálható „kultúra”-fogalom alatt szerepeltetett változó szett volt: az etnicitás, a nyelv és a földrajzi régió. Azaz a kultúra az addigi reziduális változó pozíciójából (lásd például Andorka [2002] történeti demográfiai kutatásait) fontos, független magyarázó változóvá lépett elő.

Mindez a demográfusokat az antropológia felé vezette, minthogy az utóbbit tekintették a kultúra területe legfőbb ismerőjének. A Princeton-vizsgálat egyik központi tagja, a belga demográfus Ron Leathaghe a kortárs afrikai társadalmakat tanulmányozva kiemelt figyelmet fordított a „kultúrára” – értve ezen különösen a rokonsági rendszerek és a társadalmi szervezetek tanulmányozását, illetve az ideológiai és értékváltozást –, és megpróbálta operacionalizálni, hogy ily módon be lehessen vonni a hagyományos demográfiai *survey* kérdései közé (Lesthaeghe 1989). Míg a demográfusok többnyire a harmadik világ termékenységi mintáinak tanulmányozása nyomán jutottak el az antropológiai megközelítéshez, addig az antropológusok inkább a történeti Európa reprodukciós folyamatainak vizsgálata révén kapcsolódtak a demográfia főáramához, és írtak nagy hatású munkákat (például Schneider, P. – Schneider, J. 1995).

Útban a szintézis felé?

Az antropológusok között konszenzus van arról, hogy a módszertani kölcsönzésnél sokkal többet jelent az új aldiszciplína (lásd az e tábor két jeles képviselője, Tom Fricke és David Ketzer [1997] szerkesztette *Antropológiai demográfia* című kötetet). Ha röviden szeretnénk összefoglalni álláspontjukat, akkor megint csak érdemes a már mottóként is idézett Greenhalghoz (1995) fordulnunk:

„[...] célunk, hogy kontextusba helyezzük a termékenységet: megmutassuk, hogyan nyer értelmet a termékenységi magatartás abban a társadalmi, kulturális, és politikai-gazdasági szituációban, amelybe bele van ágyazva”.

Bár a nyitottságot – mindkét fél részéről – mutatja az új aldiszciplína intézményesítése a demográfusok közösségén belül (lásd az antropológiai demográfiai munkacsoport megalakítása az IUSSP – Tudományos Népesedési Tanulmányok Nemzetközi Szervezetének – égisze alatt), a két tudomány hosszú távú együttműködésének mégis több akadálya van.

Az egyik az, hogy a „demográfusok egy csoportja csupán a metodológiai eszköztár gazdagításának akarja tekinteni az antropológiai megközelítést” (Ketzer–Fricke 1997). Az ő szemszögükből az ilyen munkák legfőbb értéke, hogy finom esettanulmányok előállításával ötleteket adnak a demográfusok által használt magyarázó változók körének bővítésére. Ezekből az esettanulmányokból azonban, úgy vélik, nem lehet általánosan érvényes tudományos következtetéseket levonni.

Az antropológus ezt másképp látja. Számára az esettanulmány értéke nem a statisztikai általánosíthatóság, hanem az, hogy hozzájárul új társadalomelméletek alkotásához, illetve a meglévők teszteléséhez egy adott közösségen belül (Ketzer–Fricke 1997).

A másik, még ennél is nagyobb akadály a két tudomány „egymástól eltérő világlátásában: adatainak különböző érvényességi kritériumában” rejlik (lásd Ketzer–Fricke 1997). Míg a demográfiában a pozitívista, *surveyorientált* megközelítés az uralkodó paradigma, addig az antropológia interpretatív tudomány, s mint ilyen természetéből kifolyólag szubjektív. Amit az antropológus csinál, az bizonyos olvasata, értelmezése a cselekvésnek, kifejezésnek, beszédnek.³ Ennek a megközelítésnek az érvényességi kritériuma a leírás, értelmezés koherenciája (Geertz 1994). Ez az, amit a legnehezebb elfogadnia a kvantitatív adatok tényértékében hívó demográfusnak.

Végül, de nem utolsósorban a hosszú távú együttműködés elé komoly akadályt gördít az antropológia által felkínált kultúrafogalmak operacionalizálási problémája, *survey*be való beemelésük megoldhatatlansága.

A kortárs kultúraelméletek úgy tekintenek a kultúrára, mint kontextusra, környezetre, amely hat az egyéni cselekvésre, illetve amelyre az egyéni cselekvés visszahat. Ez a felfogás a helyi közösségre érvényes, „kulturáspecifikus racionalitások” megvilágítását (lásd „kulturálisan informált mikroökonómiai megközelítés”, Carter 1998) tűzi ki feladatul. Ebben az elképzelésben az egyének a társadalmi valóságot észlelő, értelmező és konstruáló, aktív cselekvők. Ez a kultúrafelfogás sokkal flexibilisebb és dinamikusabb, mint a régi, „megkövesedett” strukturalista-funkcionalista fogalom, amelyet a demográfusok elemzéseikben még ma is előszeretettel alkalmaznak (Hammel 1990), s amely a kulturális jelentéseket az egyén szintjére korlátozza (lásd értékvizsgálatok). A demográfiai antropológusok által javasolt kultúra fogalma viszont éppen azt a kontextust, egyén feletti szintet ragadja meg, amelyet nem lehet bevonni egy *survey* típusú vizsgálatba.⁴

Hogy ezt a dinamikusabb, a kultúra értelmező elméletének megfelelő elképzelést egy példával megvilágítsuk, Hammel (1990) megközelítési javaslatát mutatjuk be röviden, melyet saját kutatásunk tapasztalatai alapján mi is igen hasznosnak gondolunk. A kiindulás alapja Geertz meghatározása, miszerint a kultúra „jelöli azt a történetileg átadott, szimbólumokban megtestesülő jelentésmintát, a szimbolikus formában kifejezett örökölt koncepciók rendszerét, amelyek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, illetve értelmezik az őket körülvevő valóságot” (Geertz 1994). Mivel a demográfia nemigen tud mit kezdeni a szimbólumok vizsgálatával, ezért Hammel olyan megközelítést javasolt, melynek lényege, hogy a kultúrát mint az egyén mindennapi környezetének az egyén cselekvéseire vonatkozó „értékelő beszélgetését” (*evaluative conversation*), kommentárjait értelmezi. A kommentárokat, értékeléseket a cselekvők maguk konstruálják meg, amelyhez a rendelkezésükre álló tradíció, illetve folyamatosan alakuló élettapasztalataik szolgáltatják az alapanyagot. Ez a kultúrafogalom változik, módosul a társadalmi interakció folyamán, és az interakciókban részt vevő cselekvők viselkedését az ilyen anticipált (várt, feltételezett) kulturális értékelések befolyásolják (Hammel 1990).

Hammel javaslata a demográfia számára is használható kultúrafogalom tartalmára lényegét tekintve ugyanabba az irányba mutat, amelyen a demográfus Susan Watkins (1990) is elindult, mikor arra próbált választ adni a történeti Európa hagyományos társadalmait vizsgálva, hogy ha nem csupán a gazdasági, illetve társadalmi változók, akkor mi az, ami ezeken kívül irányítja az emberek demográfiai viselkedését. Watkins megoldá-

sa gyakorlatilag egybecseng a hammeli javaslattal: „Még akkor is, mikor a házaspár szó szerint egyedül van a hálószobában, a rokonokkal és szomszédokkal folytatott beszélgetés visszhangja befolyásolja cselekedeteit.” (Watkins 1990.)

Hammel javaslata azonban csak egyike a lehetséges megközelítéseknek. Mert bár abban szinte minden kutató egyetért, hogy a demográfiai eseményhez kapcsolt jelentés, motiváció vizsgálatát be kell emelni az elemzésbe (ezért is fordultak a demográfusok a kultúra fogalmához), abban messze nincs még konszenzus, hogy ez mi módon a legcélzerűbb. Ami persze nem meglepő annak fényében, hogy a kultúra fogalmának elmélete maga is állandó változásban, forrongásban van. Így nem csoda, ha „az antropológusok egy részének reménytelenül elavultnak tűnik ez a fajta (értsd: »sűrű«, vagy »kulturális demográfia«) megközelítés, míg a demográfusok zömének egészen új” (Fricke 1997).

A leküzdendő akadályok ellenére a szintézist elősegítheti az a hozzáállás, melyet a „demográfiai antropológusok” egy része hangoztat, és amelynek képviselésében mi is osztozunk velük. Nevezetesen, hogy a két, kutatási szemléletében eltérő tudomány „termékenyen” kiegészítheti egymást: az etnográfiai adatok segíthetnek értelmezni a demográfiai *survey* adatokat, illetve az etnográfiai adatok alapján olyan elméleti hipotéziseket lehet megfogalmazni, amelyek tágabb körre való érvényességét aztán nagy elemszámú, hagyományos demográfiai adatfelvétellel lehet tesztelni. Ez utóbbi módszer hozadékát bizonyítja reményem szerint saját, észak-magyarországi cigány közösségekben végzett kutatásom is.

De saját példám bemutatása előtt hadd álljon itt néhány, a demográfusok által is sokat idézett, az „antropológiai demográfiához” sorolt kutatás tanulsága, annak illusztrálására, mennyi új ismerettel gazdagította demográfiai tudásunkat ez a viszonylag új diszciplína.

Empirikus példák. *A normák mint kifogások*

Az amerikai antropológus, Caroline Bledsoe Nyugat-Afrikában végzett etnográfiai kutatásai több szempontból is új eredményeket hoztak a demográfiai viselkedés magyarázatát illetően (Bledsoe–Hill 1998). Többek között újabb példákkal bizonyították a szakirodalomban még ma is fellelhető, úgynevezett „természetes (kizárólag a biológia által irányított) termékenység” narratívájának, valamint a demográfiai magyarázatokban sokszor jelen lévő „kulturális determinizmus” paradigmájának tarthatatlanságát. Újfent kiderült, hogy még a „premodern” nők is, akik nem használnak modern fogamzásgátlási eszközöket, aktív alakítói termékenységtörténetüknek, nem pedig „passzív normakövetők”.

Reprodukciós mintáik alakításakor a Bledsoe által kutatott, gambiai falvakban élő, iszlám kultúrában nevelkedett, írástudatlan asszonyok a rendelkezésükre álló stratégiák repertoárjából választanak annak érdekében, hogy maximalizálni tudják „jólétüket”: mind materiális, mind szimbolikus értelemben.⁵ A helyi kulturális kontextusban az a nő számíthat magas státusra, megbecsülésre a tágabb családi körén, illetve a falu közösségén belül, aki termékeny éveit alatt minél több egészséges, felnőttkort megérő gyereknek ad életet. Ezzel ugyanis bizonyítja a férje iránti odaadását, illetve megteremti a saját öregkoráról való gondoskodás feltételét.

E cél elérése érdekében a nők több lehetséges cselekvési stratégia közül választhat-

nak, amelyek igazolására (illetve a norma által előírt cselekvés alóli kibújásra) a kulturális és (helyi) társadalmi normákat használják fel eszközül, sokszor egymás ellen kijátszva azokat. A gambiai nők például – a Korán határozott tiltása ellenére – sokszor folyamodnak a fogamzásgátlás „természetes” módszeréhez, ha úgy kívánja érdekük. Szemben a Korán gyermekágyi absztinenciára vonatkozó előírásával, miszerint a szülés után negyven nappal újra lehet „házaséletet” élni, sok nő hosszú hónapokig próbálja elkerülni, illetve minimálisra szorítani a szexuális kapcsolatot férjével, hogy kivédje az újabb, túl közelinek ítélt teherbe esést. E stratégia, illetve a Koránban szereplő norma alóli kibújás igazolására azt az általánosan elfogadott helyi társadalmi normát hívják segítségül, amely szerint a már megszületett csecsemő érdeke, hogy sokáig szoptassa az édesanyja, ezt pedig egy újabb, korai terhesség lehetetlenné tenné.

Ugyancsak a gyerek egészségének érdekét hangsúlyozó társadalmi normát használják eszközül a házas nők (a férjük háta mögött, titokban szedett) fogamzásgátló tabletták használatának megindokolására. Mind egymás között, mind a kutató előtt azzal érvelnek, hogy bár a kulturális norma (melynek írásos foglalatja a Korán) tiltja a születésszabályozást, ők kizárólag a megszületendő gyermek érdekében élnek vele. A születeket ugyanis megfelelően kell időzíteni – legalább 2–2,5 éves szünettel – ahhoz, hogy az anya szervezetének legyen ideje regenerálódni, megerősödni a terhességek között, és így minél több egészséges gyereknek adhasson életet (Bledsoe–Hill 1998).

„Sűrű demográfia”

Tom Fricke (1997) Nepálból hozott példája a demográfiai átmenet magyarázatára (is) alkalmazott diffúzióelmélet egyik fő hipotézise empirikus cáfolatának tekinthető. Az elemzés tárgya egy demográfiai esemény: a „modern” születéskorlátozás megjelenése és elterjedése egy hagyományos, az afrikai társadalom többségétől viszonylag elszigetelten, a Himalája egyik hegyi falujában élő közösségben. A megközelítés azonban antropológiai: Fricke, saját elméleti javaslatát illusztrálva, „sűrű demográfiát” ír.⁶

1985-ben az első férfi a falu történetében elköttette magát. Példáját hamarosan többen is követték. Ennek az átmenetnek, a születésszabályozás megjelenésének okát próbálja megvilágítani Fricke egy „sűrű”, a vizsgált demográfiai eseményhez kapcsolt jelenségeket a helyi kultúra rendszerének kontextusában értelmező elemzés segítségével.

A megmagyarázandó demográfiai esemény többretegű – társadalmi, gazdasági és kulturális – kontextusát kibontva kiderül, hogy a magukat elköttető férfiak nem „újítók”, nem a fejlett, nyugati világ értékeit veszik át, és terjesztik el saját, tradicionális közösségükben, hanem a régi, konzervatív értékek motiválják cselekedetüket.

A Fricke általt vizsgált közép-nepáli tamang közösség esetében a kölcsönösség, a csere ethosza az a kulturális kontextus, amelyen belül az egyének mozognak. Ehhez igazítják különböző stratégiáikat, ez ad számukra keretet saját és mások cselekedeteinek értékeléséhez, értelmezéséhez. A tamangok kultúrájában a gyerek értéke többek között az, hogy összekapcsolja egymással a családokat, így a minél több gyerek minél nagyobb alapot ad a reciprocitás helyi normájának teljesítésére. Ugyanakkor sok gyerek esetén, ha a gazdasági erőforrások csökkenni kezdenek, veszélybe kerül a másik fontos társadalmi

norma teljesítése, miszerint a szülők kötelessége, hogy minden utódnak megfelelő nagyságú örökséget biztosítsanak.

Pontosan ez történt akkor, amikor néhány tamang férfi rászánta magát a születés-szabályozásra: elfogyott a művelés alá vonható földterület, a rendelkezésre álló föld pedig már nem volt képes eltartani a falu lakosságát, így egyre többen vállaltak bémunkát a messzi nagyvárosban. Az elköttetett emberek, akiknek általában hat-hét élő gyerekük volt már, azonban nem az új, „városi minták” átvételével, hanem azzal a régi helyi normával igazolták döntésük jogosságát, hogy így tudták csak megvédeni az örökösödési részt gyermekeik számára. A materiális kontextusban bekövetkezett változás tehát az addig egymással békésen összeférő értékek között konfliktust szült, és ez a konfliktus készítette a tamangokat arra, hogy újfajta döntéseket hozzanak – tradicionális, konzervatív értékeik mentén.

Bár a fenti példák mind a harmadik világ tanulmányozásából származnak, az „antropológiai demográfiai” megközelítés nem csupán egzotikus érdekesség számunkra, hanem a nálunk fellelhető termékenységi minták megértése szempontjából is releváns. Ezt bizonyítja az új diszciplína közelmúltbeli, európai intézményesülése is: Laura Bernardi (a Rostocki Max Planck Demográfiai Kutatóintézet kultúra- és reprodukció-kutatócsoportjának irányítója) vezetésével tavaly megalakult az *Európai Antropológiai Demográfiai Munkacsoport*, amelynek missziója, hogy „felhívja a figyelmet a demográfiai cselekvés kulturális beágyazottságára”, valamint hogy „kontinensünkre is alkalmazva ezt a diszciplínát, ösztönözze az összehasonlító vizsgálatokat Európán kívüli régiók kutatóival”.

A munkacsoport fő célkitűzései között mind elméleti, mind módszertani kérdések megoldása szerepel. A legfontosabb elméleti kérdés annak tisztázása, hogy a kultúra melyik fogalmát lehet használni a demográfiai folyamatok kutatásában, illetve hogyan lehet azt operacionalizálni. Hogyan lehet az antropológiai terepmunkát, a mélyinterjúzást, a fókuszcsoport-interjút, a nagy mintával dolgozó *surveymódszert*, illetve népszámlálási adatokat együtt használni annak érdekében, hogy jobban tudjuk interpretálni a jelenlegi demográfiai mintákat? És végül, de nem utolsósorban: hogyan lehet ezeket az integrált, vegyes módszerrel dolgozó kutatásokat egymással összehasonlíthatóvá tenni?

Bár a magyarországi termékenységi vizsgálatokban egyelőre még fehér hollónak számít az antropológiai megközelítés, azért ennek a viszonylag új diszciplínának vannak komoly eredményeket felmutató hazai előzményei. Gondoljunk csak Andorka Rudolf (2002) és Benda Gyula (2003) történeti demográfiai, Neményi Mária szociálpszichológiai (2000), Gyenei Márta (1998) tiszabői, illetve Ladányi János és Szelényi Iván (2004) csenyétei kutatásaira.

A tanulmány második része azt próbálja empirikus példákkal igazolni, hogy az antropológiai demográfia sugallta szemlélet különösen gyümölcsöző eredményeket hozhat a hazai roma termékenységi vizsgálatokban.

Három esettanulmány. „Minden faluban más a szokás”?

A csekély számú reprezentatív országos cigánykutatás szerint Magyarországon az utóbbi tíz évben, a többségi társadalomhoz hasonlóan, a romáknál is csökkent a termékenység, bár még mindig magasabb a nem romákénál (lásd 1. táblázat).

1. táblázat. A termékenység változása Magyarországon a cigány valamint a teljes népesség-nél, illetve Láposon, Rakacán és Bordón. Ezer lakosra jutó elveszületések száma (nyers születési arányszám)

Év	Cigány népesség	Teljes népesség	Láposi roma népesség ¹	Rakacai roma népesség ¹	Bordói roma népesség
1971	32,0	15,0	27,3	33,2	21,5
1993	28,7	11,3	35,2	40,2	20,2
2002	25,3	9,7	34,8	35,1	19,5

Forrás: Kemény István – Janky Béla: Cigány felmérés, 2003. Népesedési, nyelvhasználati és nemzetiségi adatok. Beszélő 2003(10).

¹ Saját becslés, a helyi védőnői nyilvántartás, illetve a népszámlálások népességi adatai alapján.

A termékenységi arányszámok azonban a roma népesség esetében különösen „megbízhatatlanok”, hiszen a különböző definíciós rendszerektől függ, hogy ki kerül a cigánynak nevezett emberek csoportjába. Ráadásul egyes, „elcigányosodó” aprófalvak szegény romák alkotta mikroközösségeiben végzett kutatások (Csenyétén: Ladányi–Szelényi 2004, Láposon: Durst 2001) éppen az országos adatokkal ellentétes tendenciát mutatnak: arról tanúskodnak, hogy ezeken a településeken, ahol a felnőtt roma lakosságból szinte mindenki munkanélküli, a rendszerváltás óta újra emelkedik a születések száma (lásd 1. táblázat). Ezek a vizsgálatok egyben azt is sejtetik, hogy a születésszám növekedése mögött – részben – a romák gyerekvállalásának korábbra tolódása, a tinédzserkori anyaság elterjedése húzódik (Durst 2001).

De vajon érvényes-e ez a magyarázat szélesebb körre is: a gettósodó aprófalvak cigány lakosságára? Janky Béla a 2003-as országos cigányvizsgálat (Kemény–Janky 2003) adatait használva arra a következtetésre jutott, hogy nem érvényes: a romák esetében a korai gerekszületés nem függ szignifikánsan sem a lakóhelyi szegregációtól, sem a munkanélküliségtől. De akkor mitől függ? Janky adatai szerint egyedül a „szubkulturális hovatarozás” az, ami (statisztikailag is mérhetően) meghatározza a korai gerekszületés valószínűségét: a 2003-as felmérés adatai alapján azok a romák, akik magukat beás cigánynak vallották, még az országos cigány átlagnál is kisebb valószínűséggel válnak tizenéves koruk előtt anyává (Janky 2005).

Az alábbi esettanulmányok segítségével egyrészt arra a – pillanatnyilag rendelkezésre álló *survey* adatokkal – megfejthetetlennek tűnő kérdésre próbálunk választ adni, vajon a „kultúra” hogyan hat a termékenységi mintákra, elsősorban is a „korai” gyerekvállalásra.⁷

Másrészt a kutatásunk empirikus adataul szolgáló három falu példáján azt is megkíséreltem bemutatni, milyen tényezőkkel magyarázható az ugyanahhoz az etnikai csoport-hoz tartozó egyének egymástól eltérő reprodukciós magatartása.

Lápos, Rakaca, Bordó három, egymáshoz közel fekvő aprófalva Észak-Magyarországon, a felső Bódva vidékén, a munkalehetőségek szempontjából egyik legkedvezőtlenebb helyzetű régióban. Míg Lápos és Rakaca lakosságának többsége ma már cigány⁸ – az előbbiben hetven, az utóbbiban kilencven százalék az arányuk –, addig Bordó népességének csak egynegyede „etnikum”.⁹ A három faluban, az ott lakók többé-kevésbé hasonló társadalmi státusa (lásd 2. táblázat) ellenére, eltérőek a termékenységi magatartás mintái (lásd 3. táblázat).

2. táblázat. Néhány adat a vizsgált népségekre társadalmi státusának jellemzőiről

Lápos		
Társadalmi státus	Cigányok (N=85)	Nem cigányok (N=32)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft) (2004-ben 23 200 Ft volt az öregségi nyugdíj)	20 750	49 213
A családfő munkanélküliségének átlagos hossza (év)	11,5	7,3
A munkanélküli apák aránya (%)	97,5	10,0
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	75,0	8,0
Rakaca		
Társadalmi státus	Cigányok (N=119)	Nem cigányok (N=20)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft)	19 875	36 000
A családfő munkanélküliségének átlagos ideje (év)	7,6	5,5
A munkanélküli apák aránya (%)	89,0	5,5
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	41,0	14,0
„Asszimilálódott” cigányok		
Társadalmi státus	Láposon (N=17)	Bordón (N=35)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft)	33 594	26 214
A családfő munkanélküliségének átlagos ideje (év)	4,1	5,3
A munkanélküli apák aránya (%)	70,0	70,0
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	–	6,9

3. táblázat. Átlagos gyerekszám a cigány családokban Láposon, Rakacán és Bordón, 2004

Anya születési éve	Lápos	Rakaca	„Asszimilálódott” cigányok Láposon	Bordón
x–1950	7,6 (N=10)	5,0 (N=20)	3,5 (N=8)	3,1 (N=9)
1951–1969	5,8 (N=37)	3,6 (N=55)	2,9 (N=7)	3,0 (N=15)
1970–1989	2,9 (N=44)	2,4 (N=52)	1,5 (N=12)	1,6 (N=4)

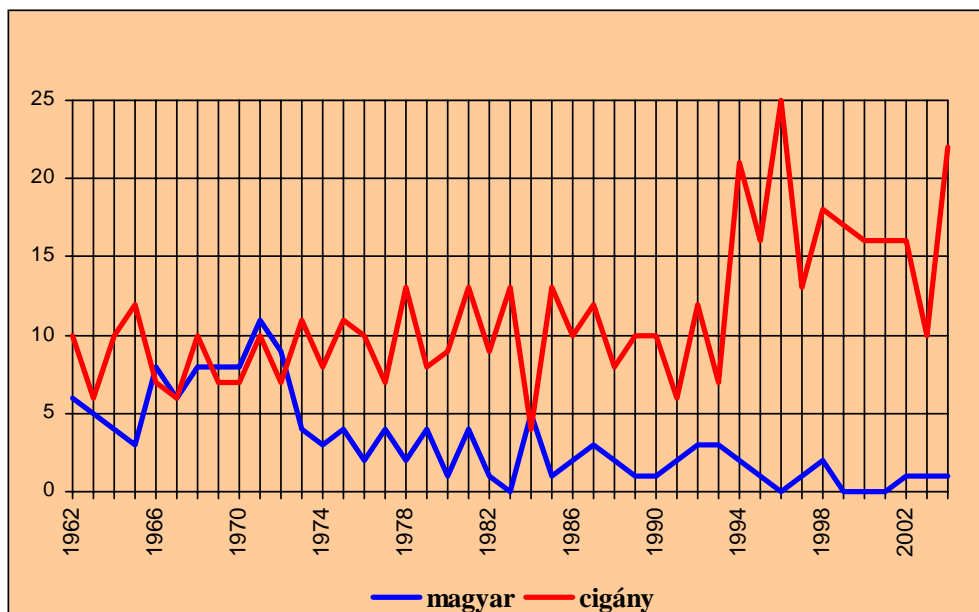
Forrás: saját adatfelvételem 2004 telén, illetve védőnői adatlapok.

Láposon az elmúlt három évtizedben ciklikus mozgást írt le a termékenység: az 1960-as évek végének meglehetősen magas szintjéről az 1970–1980-as években csökkent, majd az 1990-es évek elején újra növekedni kezdett (lásd 1. ábra). Rakacán, némi eltéréssel, hasonló tendencia figyelhető meg (lásd 2. ábra), míg Bordón az 1980-as közepétől csökkent, majd onnantól folyamatosan stagnált az évi élve születések száma (lásd 3. ábra).

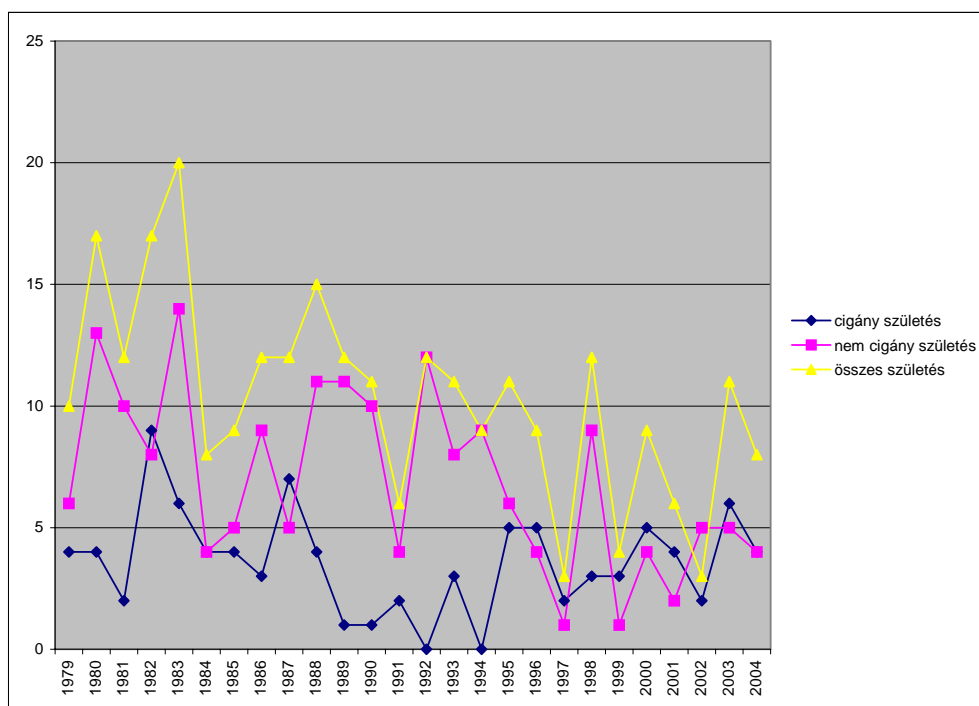
Az alábbiakban a három falu születésszámában megjelenő termékenységi magatartás néhány összetevőjét, illetve a különbség okait igyekszünk megmutatni. A kérdés demográfiai, a megközelítés viszont (kvázi)antropológiai.¹⁰

Lápos: „Más mi érdekeljen? A gyerekeim meg az uram, hogy mi életük lesz...”

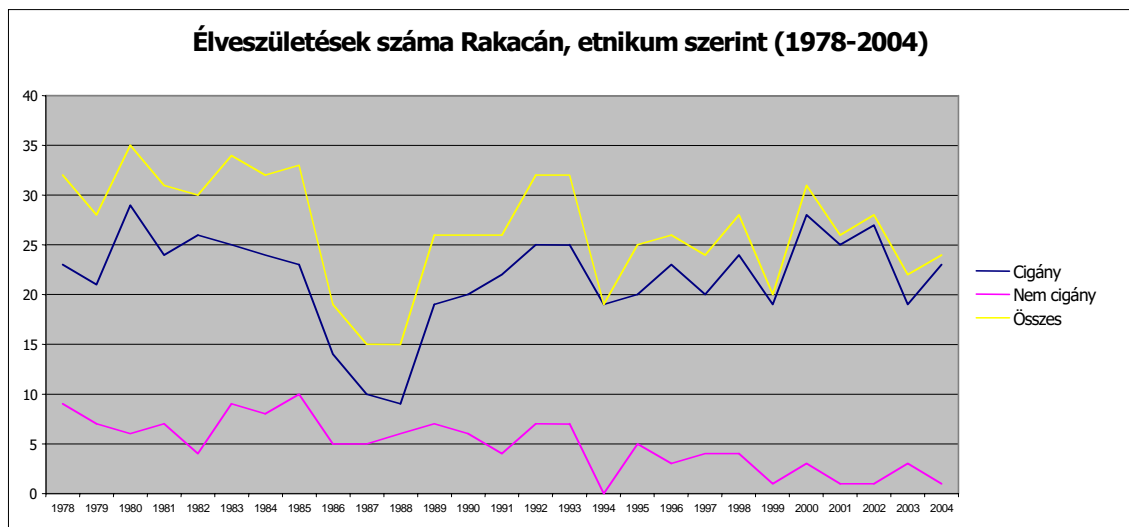
Lápos 560 fős lakosságából mára hetven százalék a romák aránya. Míg az itt lakó magyarok zömének van állása, addig a cigányok körében lassan tíz éve teljes körű a munkanélküliség. Az 1971-es, ezer lakosnál kisebb falvakat „kihalásra szánó” településpolitika ezen



1. ábra. Éveszülések száma Lápóson, etnikum szerint (1962–2004)



2. ábra. Éveszülések száma Rakacán, etnikum szerint (1978–2004)



3. ábra. Élveszületések száma Bordón a különböző etnikumoknál (1979–2004)

a településen is megtette a maga hatását, melynek, mint majd látni fogjuk, demográfiai következményei is lettek. A körzetesítéssel szinte az összes mozgatható intézményt elvitték a faluból, az általános iskolának csak az alsó két osztályát hagyva itt.¹¹ Az iskolán, az óvodán meg a templomon kívül van még egy postahivatal, két kisbolt meg egy kocsmá. Gyakorlatilag ennyi a falu „intézményi ellátottsága”.

Láposon a helyi társadalom erősen rétegzett, s a különböző rétegek egymástól szegregáltak, elkülönülten élnek. A társadalmi hierarchia tetején a régi gazdálkodó-, földművescsaládok leszármazottai állnak, akik – bár a helyi cigányok így hívják őket – már egyáltalán nem nevezhetők „parasztoknak”,¹² sokkal inkább az alsó szellemi, illetve fizikai dolgozók osztályához tartoznak. Fő megélhetési forrásuk a bérmunka. Ez a réteg kizárólag a maga közül valókkal barátkozik – *networkje* nem terjed túl a réteghatáron.

A másik, élesen elkülönülő csoport az „asszimilálódni próbáló” cigányoké vagy – ahogyan a faluban hívják őket – a „kiemelkedettek”: a vegyes házasságban élő, cigány származású nők családjáé, illetve azoké, akik nevük megváltoztatásával („magyarosításával”) igyekeznek szimbolikusan is jelezni, hogy ők már nem tartoznak a cigányok közé. Bár e két csoport egymással nem barátkozik, életmódjuk hasonló. Mindkét csoport (összesen tizenöt családról van szó) a paraszti életformát követi, minden tekintetben – így demográfiai viselkedésében is.

A „kiemelkedettek” önmagukat mindannyian magyarnak tartják, és egyértelműen arra törekszenek, hogy gyermekeiket a környezetük már ne tekinthesse cigánynak. Ezért fontos számukra a gyerekek taníttatása, legalább az érettségiig való eljuttatása meg az, hogy szakma legyen a kezükben, amivel később bárhol – csak nem Láposon (!), mert ahogy ők mondják: „ebben a faluban nincs jövő” – álláshoz tudnak jutni.

A harmadik, a helyi társadalomnak is a peremén élő réteg a szegény romáké, akiknek zöme a falusi parasztoktól elkülönülve, szegregáltak, az úgynevezett „cigánysoron” lakik.

E három társadalmi réteg demográfiai viselkedése tekintetében is élesen elkülönül

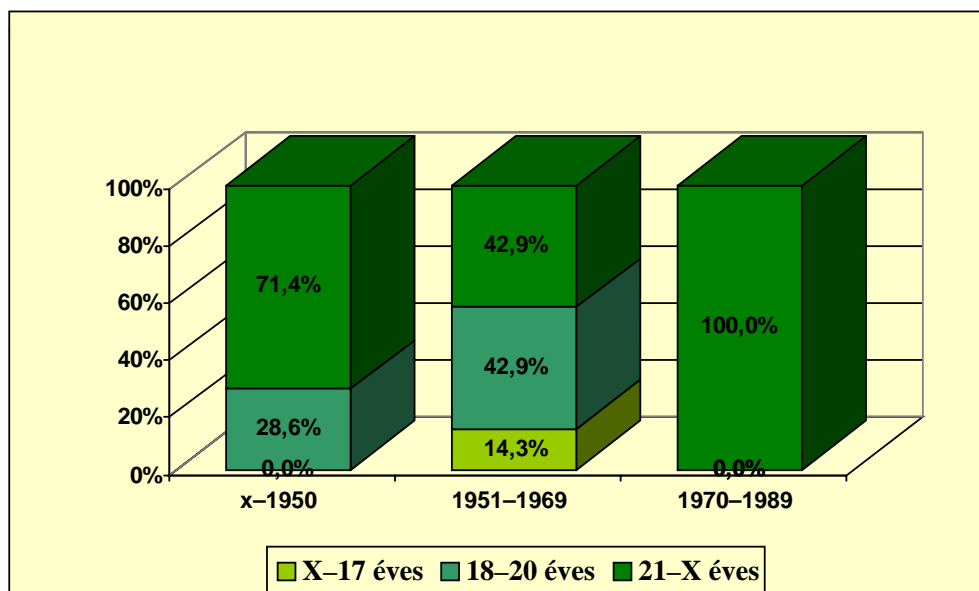
egymástól. A „kiemelkedetteknek” nevezett, asszimilációra törekvő, cigány származású nők, a parasztkok életmódja felé aspirálva, szakítottak szüleik nagycsaládos hagyományával, és ők maguk maximum három gyereket vállalnak. Ahogy egyikük nagyon plasztikusan megfogalmazta e csoport véleményét: „[...] ott, ahol már három gyereknél több van, elvadul minden, megette a fene az egészet...” Ami másképpen szólva annyit tesz, hogy sok gyerekkel már nem lehet kitörni a nyomorból, amiben a láposi cigányok zöme él.

Az asszimilációra törekvő cigányok gyerekvállalási stratégiájának az az alapja, hogy kevés gyerek legyen, de azoknak minél többet meg tudjanak adni.

„Két gyereket akartam. Már a harmadikat is csak azért tartottam meg, hátha fiú lesz. Minek több gyerek... A szegénységbe... Kitanítatom mind. Fontos, hogy tanuljanak, szakmájuk legyen, hogy normálisan férjhez menjenek.”

E cél elérése irányítja termékenységi magatartásukat: zömmel húsz-huszonegy éves korban házasodnak, s azt követően egy éven belül megszülik első gyermeküket. Körükben senki nincs, aki tizenhét éves kora előtt anya lett volna (lásd 4. ábra).

Ettől teljesen eltérő demográfiai viselkedés jellemzi a marginalizált helyzetű láposi cigány nőket. Az 1962 óta vezetett úgynevezett védőnői terhességvizsgálatokból, valamint a 2000-ben általunk végrehajtott – a falu összes lakóját számba vevő – cenzusból nyert adatok alapján úgy tűnik, az egyik legfontosabb demográfiai változás Láposon az elmúlt tíz év során az, hogy a mai tizenéves cigánylányok esetében anyáik, illetve nagyanyáik generációjához képest is jelentősen előretolódott az első gyermek születésének ideje. Míg a nagymamák, illetve az anyák generációja átlagban 19–20 évesen adott életet első gyermekének, addig a mai fiatal lányok zöme 16–17 éves korára már anya lesz (lásd 4. táblázat, illetve 5. ábra).



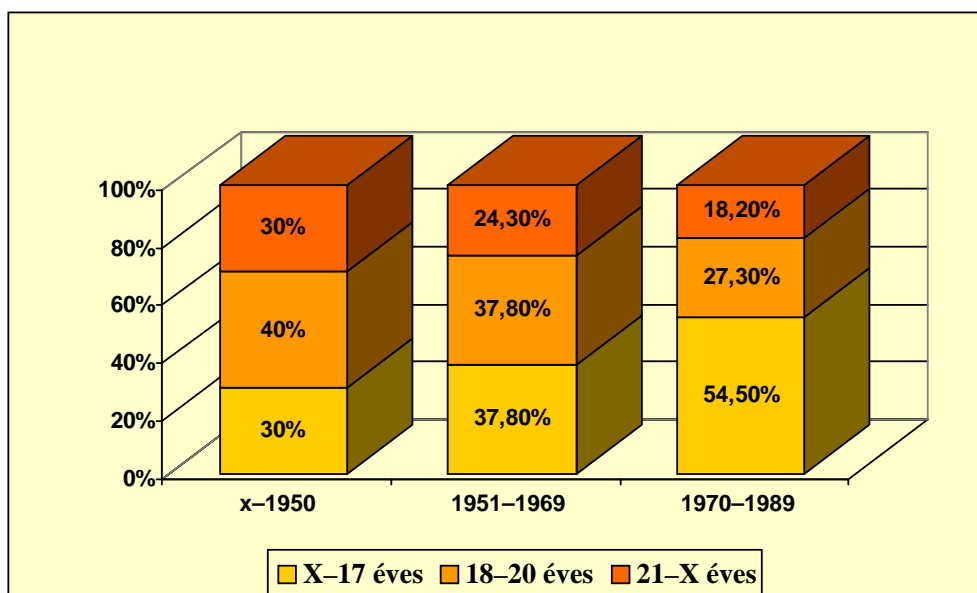
4. ábra. A láposi „asszimilálódott” cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

4. táblázat. A láposi cigány anyák átlagos életkora első gyermekük születésekor, 2004

Az anya születési éve	Az anya életkora első gyermeke születésekor (év)	Esetszám
x-1950	20,1	10
1951-1969	19,2	37
1970-1979	18,6	22
1980-x	17,6	22

mindig jellemző a cigányokra, tehát nem a „kultúrájukban gyökerező”, „tipikus cigány demográfiai magatartás”, hanem időben változó, a vizsgált csoport aktuális társadalmi helyzetétől függő viselkedésforma.¹³ Láposon például a vizsgált időszak során csak az elmúlt tizenöt évben terjedt el nagy arányban – annak következtében, hogy az itteni fiatal lányok előtt a többségi társadalom számára elérhető erőforrásokhoz vezető utak (például a továbbtanulás vagy egy állandó munkahely megszerzésének lehetősége) elzáródtak.¹⁴

A többségi társadalomtól szegregálva, annak erőforrásaitól elzárva élő láposi szegény cigány lányok számára ugyanis a korai gyermekvállalás az egyetlen lehetőség a státusnövelésre: a „felnőtté válásra”, a régi (származási) családjukban betöltött nagylányszerepből való kitörésre, illetve a „házassággal” szerzett új családban való megbecsülés kivívására.¹⁵ Az a lány, aki nem tudja termékenységet mihamarabb bizonyítani, nem számíthat nagy presztízszre egy olyan virilokális¹⁶ házasodású faluban, mint amilyen Lápos. Ahogyan egyikük anyósa megfogalmazta: „talpra eső asszonyka a menyem, csak attól



5. ábra. A láposi cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

félek, valami hibádzik benne: már egy éve együtt vannak az inassal, aszt még mindig nincs gyerek...” (a szóban forgó menyecske alig múlt tizenhét éves...).

Ebben a „mélyszegény”, erőforrás-hiányos, a hatalomból kirekesztett, a többségi társadalomról, annak iskoláiról, illetve formális munkaerőpiacáról gyakorlatilag leszakadva élő¹⁷ helyi cigány közösségben az egyéneknek, nőknek és férfiaknak egyaránt, nem marad más lehetőségük az önbecsülés, a presztízs kivívására, mint a hagyományos nemi szerepek teljesítése. A férfiak ezek közül a „családfenntartás” feladatának már régóta nem tudnak megfelelni. Ahogy egy háromgyerekes cigányasszony megfogalmazta:

„Most már nem úgy van, mint régen... már a nők viselik a nadrágot... ők tartják el a családot... a férfiak nem dolgoznak, nincs munka, otthon fekszenek... aztán még ők parancsolgassanak?”

A kenyérkereső-szerep, a család eltartásának kudarcja nemcsak a férfiak szűkebb közösségben megszerezhető presztízsének, de önbecsülésének sem használ. Ebben a helyzetben „macsóságuk” bizonyításának egyik legkézenfekvőbb, szinte kizárólagos eszköze a sikeres „házasélet”: a terhes feleség, illetve egy – egészséges – újszülött. Ezzel lehet dicsekedni a kortárs csoport előtt, aminek egy ilyen csonka kapcsolathálóval rendelkező, a magasabb státusú rétegekkel mindenféle társadalmi interakciót, gyenge kötést nélkülöző csoportban óriási a társadalmi – így a demográfiai – cselekvésre.

„Alig házasodtunk össze, 16 éves voltam, Zsolti már azon idegeskedett, mér’ nincs még gyerekünk. A haverjainak már volt, azok dicsekedtek a kocsmában, én apa leszek... Itt a cigányok egymást irigyelik, egymást behajszolják a gyerekekre... azt szokták mondani arra a párra, akinek még nincs gyereke, hogy mi van, nem tudol má’ semmit, menjél orvoshoz!... De nem csak azt piszkálják, akinek nincs gyereke... Azt is töri az ideg, hogy mi van már, akinek csak lánya van. Vagy csak fia.”

A kortárs csoport befolyása nemcsak a fiatal férfiakra, hanem a nők viselkedésére is igen nagy. A tinédzserkori terhesség elterjedésében egyértelműen kimutatható a „divat” vagy, ahogy a szakirodalom nevezi, a „megfertőződés” (*contagion*) szerepe.

„A Móni kezdte, tizennégy évesen szökött meg az Atival. Tudod, mi egy társaság voltunk. Aztán elmentek mások is a párjukkal, csak mi maradtunk ketten a barátnőmmel. Szerettük a párunkat, hát mire vártunk volna?!”

„Az volt az álmunk, hogy elmegyünk innen Láposról, hátha akkor tudunk valami munkát találni. Mari mondta mindig, hogy lesz felvétel D.-n, a hűtőgyárba, ő tudta, mert neki vannak ott rokonai. De hát a Mari férjhez ment, ezzel puff, abbamaradt minden... Tudod, itt a fiatalok mennek egymás után. Meg aztán az öregeken látod, a gyerekek mennyi örömet okoznak. A barátnőknek már volt kit babusgatniuk, az rosszul jött ki, hogy nekünk még nincs.”

A láposi telepi cigányok magas termékenységének – akárcsak a fiatalkori szülések általánossá válásának – egyik magyarázata társadalmi helyzetükben, kirekesztettségükben, illetve abbéli meggyőződésükben rejlik, hogy számukra a mobilitás, a társadalmi hierarchiában való előrejutás úgyszólván kilátástalan. A cselekedeteikben vonatkoztatási csoportként szolgáló falubeli cigányok példája, illetve saját tapasztalataik ugyanis azt mutatták, hogy egy jó állás, illetve a (formális) iskolai képzettség megszerzése mint a társadalmi mobilitás egyik legfőbb csatornája számukra elérhetetlen. Így aztán nem csoda, ha sokan a gyerekeiket sem nagyon tudják inspirálni arra, hogy tanuljanak, mert attól majd jobb lesz nekik.

„Hiába van nyolc osztályom, mire mentem vele?! A nagyobbik fiamnak is megvan a nyolc, fel is vették Miskolcra karosszerialakatosnak, de nem tudtam elengedni. Miből? Csak a vonat lett volna havi tízezer... Meg aztán, az egész környéken nincs semmi munkahely. Ez országos probléma. De ha akad is valami, akkor sem a cigányt veszik fel...”

Ez fogalmazódik meg abban a közösség zöme által osztott felfogásban is, amelyet egy huszonnégy éves, hatgyerekes telepi cigány anya osztott meg velünk:

„Minek tanultam vóna? Úgyse lett vón’ belőlem senki. A legtöbb cigány nem megy semminek. Nem olyanok, mint a magyarok, hogy kiiskoláztatik magukat. Ki tudja, azok is minek tanulnak... Ha nem vagy otthon, félnél, hogy valaki megcsali az uradat. Egy asszonynak az a kötelessége, hogy főzön a gyerekeknek, tisztán tartsa őket, foglalkozzon velük. Más mi érdekeljen? A gyerekeim meg az uram, hogy mi életük lesz...”

A motiváció hiánya mellett a korábban emlegetett településpolitikának, pontosabban a körzetesítésnek is szerepe van abban, hogy a falubeli cigánygyerekek közül csak alig akad egy-kettő, aki elvégzi a nyolc osztályt. Míg a helyben lévő első, második osztályba szívesen járnak a cigány gyerekek, addig harmadik osztálytól kezdve, amikor már a tíz kilométerre lévő körzeti iskolába kell menniük, sokan kezdenek kimaradozni. Egyrészt, mert a cigány anyák különösen féltik gyerekeiket az utazástól, másrészt, mert ha éppen elfogy a pénzük, és nincs mit enni adni a gyerekek tízóráira – ami mostanában egyre gyakrabban fordul elő –, inkább otthon tartják őket.

De maguk a gyerekek sem járnak szívesen a körzeti iskolába: a hosszú évekig szinte a külvilágtól elzártan, a helyi tanítók óvó-védő gondoskodása mellett, a szülőfalu melegében, kizárólag egymás közt felnövő cigány gyerekek elveszettnek érzik magukat a számukra idegennek tűnő gázsó iskolában. A tízéves Gigi, aki másodikban még az osztály legjobb tanulójának számított, harmadikban, a körzeti iskolába átkerülve, már év végén több tárgyból bukásra állt.

„Én azért nem szeretek iskolába járni, mert a parasztok nem barátkoznak velünk... A parasztokhoz hozzá se lehet nyúlni, mindig megtörlik utánunk a kezüket... A tanár semmit se fogad el tőlünk – még a cukrot se, pedig be van csomagolva.”

Ilyen körülmények között nem csoda, ha a lányok hatodik osztály körül kezdenek végleg elmaradozni az iskolából, és inkább a „fiúkkal foglalkoznak”. Ráadásul a nagy család, a sok gyerek pozitív identitást is ad egy olyan közösség tagjai számára, amely a többségi társadalom részéről többnyire csak folyamatos elutasításban, megaláztatásban, diszkriminációban részesül:

„A cigány szereti a nagycsaládot... A vályogvetés, muzsikálás, meg a gyerekevelés a cigánytól származik. A cigányok ezt hozták magukkal, erre büszkék” – fogalmazta meg a láposiak egyike, egy középkorú, nyolcgyerekes családapa.

A nők ugyanúgy büszkék a családalapítás terén elért „teljesítményükre” mint gyakorlatilag az egyetlen olyan dologra, amelyből pozitív identitásukat meríthetik, s amelyet megint csak a nem cigány, gázsó vagy paraszttársadalom ellenében fogalmaznak meg, hiszen ehhez viszonyítva értelmezik „cigányságukat”.

„Harminckét évesen tizenkét gyereket szültem, azért az már valami, nem?! Ezt csinalják utánam a parasztok! Azoknak csak egy-két gyerekük van, mert önzők, nem tudnak semmiről lemondani... A cigány a kevéshez szokott... Ahol tíznek jut enni, ott jut a tizenegyediknek is.”

„Hány gyereket akartam? Nem tudom megmondani, csak úgy jöttek sorba... Ha már

megvan, a Jóistenke megadta, nem csapod a kukába... A cigány nem olyan, mint a paraszt. Akárhogy elneveli, szegényesen is, de felneveli, akkor se dobja el... Mi szeretjük a kisbabákat... ez a különbség cigány meg paraszt közt... Szarok én abba a pénzbe bele, mire elég az, a pénz elmegy, a gyerek megmarad.”

Ez tehát az a helyi kulturális közeg, amelyben a – demográfiai következményekkel járó – cselekedetek megítéltetnek, illetve amelyekhez az itt élő emberek igazítják viselkedésüket, a közösség előtti presztízs, elfogadottság megszerzése érdekében. E kulturális értékelőkontextus ismeretében válik érthetővé a láposi szegény cigányok születésszabályozási gyakorlata, aminek mint „közvetítő változónak” jelentős szerepe van a termékenység alakulásában.

Láposon – a rakacai és a bordói romákkal ellentétben – a roma nők egyharmada nem használ semmilyen fogamzásgátló módszert (lásd 5. táblázat).

Ennek magyarázata értelmezésünk szerint az, hogy a fogamzásgátlás „költsége” a szegény cigány asszonyok esetében nagyobb, mint annak „haszna”. Az alábbi, magukkal az érintettekkel készített interjúrészletek ezt az állításunkat támasztják alá.

„Minek a? Nem kell nekem, nincs szükségem rá... Nem szedtem én soha semmit. A tablettát, az drága, most azt a csöpp pénzt is elveszed a gyerek szájából? Meg különben is, hallottam, hogy meg lehet tőle halni, rákot kaphatsz tőle... Ahol ötnék van mit enni, jut a hatodiknak is... Elhordik egymás ruháját, tanulni meg úgysem mennek, nem fog nekik úgy az agyuk...”

Igaz, a legutóbbi időben a soron lakó fiatalok egy szűkebb csoportja „elszánt születésszabályozó” kezd lenni. A nyomor, az éhezés, az összezsúfoltság annyira megviselte őket, hogy – legalábbis egyelőre – nem akarnak több gyereket.

„Van már öt, minek szüljek többet, a mocsokba, a koszba? Négyet vétettem el. Már untam nagyon, minden három hónapban menni kellett, azt mondták az uramnak, csombékot tesznek a bigyójára... Volt valami ingyenes akció, hogy megcsináljanak úgy, hogy ne legyen több gyereked. Az önkormányzat megvette volna ingyen a hurkot [értsd: spirált – a szerk.]. De innen a faluból senki nem ment. Én meg magam féltém. Ismeretlen a számunkra... Szerintem, ha valaki elkezdene, a többi menne utána... Úgy, mint most ez az injekció. Mari elkezdte, egymástól meghallották a nők, hogy ez jó, most mindenkinek ez van... Én igen hízik tőle, meg a fejem szokott fájni, de annyira, hogy megbolondulok. De akkor se szülök már többet, mer’ nem éri meg, hova tegyem őket, ebbe a lyukba? Még külön se tudom altatni a lányt meg az inast... Talán, ha az önkormányzat ad házat, szülök még egyet...”

5. táblázat. A cigány nők megoszlása a fogamzásgátlás módja szerint (%), 2004

	Láposi cigányok	Láposi „kiemelkedettek”	Rakacai cigányok	Bordói cigányok
Természetes módszer	1,7	20,0	6,0	3,7
Mechanikus módszer (óvszer stb.)	3,4		13,1	25,9
Tabletta	15,5	60,0	48,8	37,0
Injekció	17,2		8,3	3,7
Anya sterilizálva van	32,8	20,0	23,8	29,6
Nem védekezik	29,3	–	–	–

Rakaca: „minek az a sok gyerek, a koszba, nyomorba?”

Bár az elmúlt tizenöt évben Rakacán is nőtt a (nyers) termékenységi arányszám, ennek egészen más összetevői vannak, mint Láposon. Úgy tűnik, a rakacai születésszám emelkedése mögött az húzódik meg, hogy a közelmúltban egy újabb népességcsere kezdődött a faluban. Hasonló ez ahhoz a folyamathoz, ami a hetvenes években történt: a falusi cigányság felfelé törekvő rétege, követve a helybeli parasztok elvándorlását, munkahelyi kilátás szempontjából kedvezőbb helyzetű településekre költözött, és helyükbe a marginalizált helyzetű, legszegényebb rétegek, többnyire cigányok jöttek.

Az elmúlt néhány évben ugyanez történik Rakacán, csak azzal a különbséggel, hogy most a szegregációból, a gettósodásból való kitörés az elköltözés fő hajtóereje, bár ezt az érintettek nem szívesen fogalmazzák meg ilyen konkrétan... Rakacáról az utóbbi két évben több család is átköltözött Vajdára, abba a közeli faluba, ahol még csak tizenöt százalék az „etnikum” aránya.

„Hogy miért jöttünk ide? Itt jobb lakni, csendesebb, nincs annyi zsinatolás, na hogy mondjam, hogy senkit meg ne bántsak, nincs annyi hangoskodás, mint Rakacán, a cigánysoron...”

Az elköltözöttek helyébe jöttek az alacsony státusú családok, akik másutt nem tudtak megkapaszkodni. Egyrészt azok a rakacai származású fiatalok, akik korábban Pesten dolgoztak, de a gazdasági rendszerváltással elvesztették állásukat, az azzal együtt járó lakhatási lehetőséget, és így visszakényszerültek szülőfalujukba. Közülük többen hoztak feleséget a fővárosból – sok esetben állami gondozott, „bizonytalan származású”¹⁸ lányt, akik aztán a fentebb leírt láposi telepi cigányokhoz hasonló termékenységi mintát követik, néhány apróbb különbséggel. Esetükben a tinédzserkori szülésnek más oka van, mint Láposon: náluk a „bizonytalanból” vagy a rosszul működő származási családból való menekülés, illetve a saját család nyújtotta biztonság megteremtésének vágya dominál.

„Muszáj volt [tizenhat évesen megszülni az első gyereket – *D. J.*], mert rávitt a sors meg a kényszer... muszáj volt, hogy életben maradjunk. Éhen, szomjan, a nagyvilágba, hova mentem volna? Csavarogni nem lehet, lettünk volna hajléktalanok? Ezt mind meg akartuk előzni... Arra vágytunk, hogy megtaláljuk az otthon, amit a férfi tud biztosítani. Mikor az első baba megszületett, anyósomékkal laktunk, jobb volt, például megadta azt a szeretetet, amit az otthon nem adott. Vízet láttunk, a mi anyánk mellett azt se láttunk soha... A férjem is szegény család volt, de ott volt öltözködés, enni volt mit... Gondoltam, be tudom azt pótolni a gyerekeimmel, amit én nem kaptam meg otthon.”

A beköltözők másik csoportját annak a nagycsaládnak a tagjai, illetve rokonaik alkotják, akik helyzetük ellehetetlenülése miatt költöztek ide nem messze lévő szülőfalujukból. A tősgyökeres rakacai cigányok, akik, míg volt állandó munkahelyük, elindultak a felfelé mobilitás útján, amit identitásuk megváltoztatásával is jeleznek („fehér cigányoknak” nevezik magukat), nem tartanak kapcsolatot ezzel a csoporttal.

„Ezek a repesek olyan igénytelenek, mint a láposiak. Ürgéznek, meztelenek a gyerekeik. Nem olyanok, mint mi. Nem tudom, mér’ engedi be a polgármester ezeket. Se Vajdára, se Bordóba cigányt nem engednek be... Mind munkanélkülin vannak. Mire szülnék azt a sok gyereket? A nyomorra? Én igen haragszok rájuk!”

A beköltözők e két rétege adja ki az elmúlt tíz évben regisztrált rakacai születésszám-

növekedést. A tősgyökeres, rakacai születésű cigányok nagy része (azok, akik már bent laknak a falu főutcáján), ellenben nem követik a – láposi esettanulmány alapján általunk feltételezett – „gettóbeli” termékenységi mintát. Rakacán már az idősebbek, a mai „nagy-mama”-generáció is jóval kevesebb gyereket szült, mint Láposon a megfelelő korosztály, a mai középgenerációhoz tartozó asszonyoknak pedig átlagban három-négy gyerekük van (3. táblázat). Azok a fiatalok pedig, akik a rendszerváltás körül léptek termékeny éveikbe, zömmel húszévesen váltak először anyává, és két-három gyereknél nem is akarnak többet vállalni.

Rakacán a tinédzserkori szülés megítélése is más, mint Láposon. Ha becsúszik is néha egyiküknél-másikuknál tizenöt-tizenhat évesen egy baba, akkor azt a szülők szégyenként élik meg. És itt vissza is kanyarodtunk a cselekvésre ható kulturális kontextus fontosságához. Míg Láposon a helyi cigány közösség jóváhagyja a tinédzserkori gyerek-szülést („itt ez lett a divat, ha szereti a lány az inast, hát menjen hozzá, mire várjanak?”), addig Rakacán maguk a cigányok is rosszállják, ha valaki közülük, ahogy ők mondják, „gyerekfejjel lesz anyává”. Ilyenkor általában a szülőt okolják, amiért „nem világosította fel a gyereket, nem figyelt oda rá”. Rakacán ezek a „véletlenek” köszönhető korai gyerekvállalások általában nem is járnak együtt nagy gyerekszámokkal: még azok az asszonyok sem vállalnak többet három gyereknél, akik tizenhat-tizenhét évesen szültek.

Mi lehet ennek a láposi cigányokétól ennyire eltérő reprodukciós viselkedésnek az oka? A különbségek forrása több tényezőben keresendő. Elsőként is a két település különböző státusában. Rakacát az 1971-es településpolitikai koncepció körzetközpontnak jelölték ki. E kedvező státus következményeként a falu rendelkezik – a legalább minimális szintű igényeket kielégítő – infrastruktúrával: helyben van az általános iskola (annak mind a nyolc osztálya!), van orvosi rendelő, a faluban lakik a védőnő, és van gyógyszertár. Mindennek, mint majd látni fogjuk, ha közvetetten is, de komoly demográfiai következményei vannak. Mivel helyben van az iskola, Rakacán az iskolaköteles korú fiatalok nyolcvan százaléka el is végzi a nyolc osztályt. Ez az alapfokú végzettség legalább abban segíti őket, hogy alkalmi munkákat kapjanak a nagyobb városokban, elsősorban Miskolcon meg Budapesten, illetve az iskolában töltött idő hosszának kitolásával, legalábbis a láposiakhoz képest, későbbre tolja az első szülés idejét. Egy Rakacáról Láposra költözött cigány ember így fogalmazta meg az iskolai végzettség termékenységi magatartást befolyásoló szerepét: „a rakacai szülők már modernizálták magukat – azért nincs annyi gyerekük...”

A két falu roma társadalmának másik fontos – demográfiai relevanciájú – különbsége az ott élő cigányok kapcsolathálójának különbözősége. Míg a láposi telepi cigányok *networkje* csonka, homogén, amennyiben a velük egyforma státusú helyi romákra korlátozódik, addig a rakacai cigányok kapcsolathálójában – a főleg a nagycsaládra vonatkozó – erős kötések mellett megtalálhatók a kicsit magasabb státusú rétegekkel szembeni gyenge kötések is. Mindennek komoly befolyása van a társadalmi cselekvésre, így az érintettek termékenységi magatartására is.

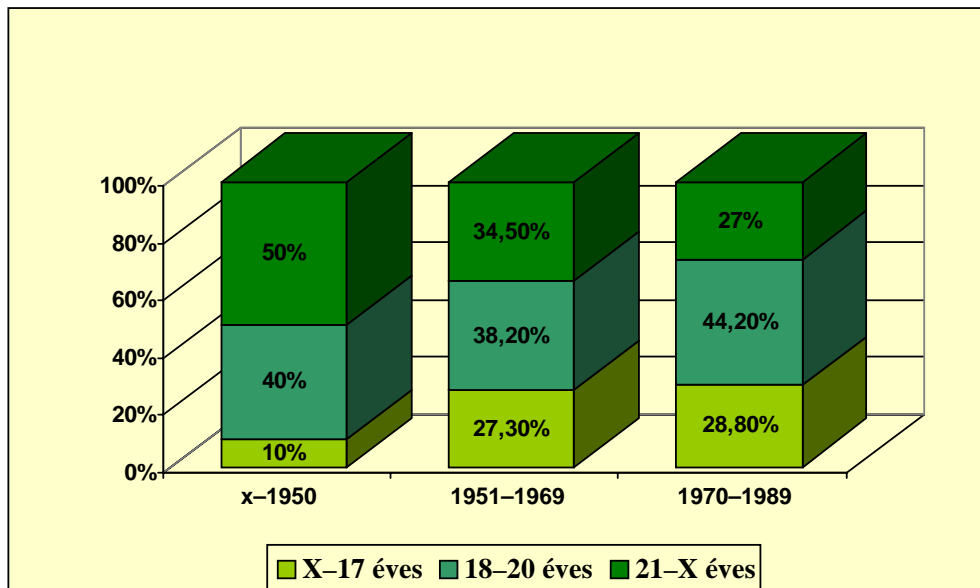
A láposi cigányoknak gyakorlatilag nincsen semmiféle kapcsolatuk magasabb státussal, eltérő élettapasztalattal, világlátással rendelkező személyekkel. Ilyen helyzetben nem csoda, ha különösen erős, a szülők mellett szinte kizárólagos hatást gyakorol az itteni fiatalokra saját falubeli kortárscsoportjuk, amelyben az adott társadalmi-gazdasági körülmények között a státus-, illetve presztízsszerzés legfőbb eszköze a korai felnőtté válás

a családalapításon, a gyerekszülésen keresztül. Ezzel szemben a rakacaiak kapcsolatháló-jában – az ott is domináló erős kötések mellett – megtalálhatók a gyenge kötések is. A rakacaiak közül többeknek élnek rokonai Pesten. Kezdetben az ő révükön, később egymás segítségével számos fiatalember talált magának alkalmi munkát a fővárosban; ősztől tavaszig általában csak havonta járnak haza, hétvégére. Ezeknek a fiúknak, bár szinte mindig egy csapatban, egymás között dolgoznak, mégis sokkal több lehetőségük adódik a falubeliektől eltérő szerepmintákkal találkozni, illetve azokat átvenni.

Valószínűleg ennek is köszönhető, hogy a Pesten munkát vállaló fiúk, akik látnak maguk előtt valamiféle elérhető mobilitási lehetőséget, láposi kortársaikkal ellentétben nem akarnak korán családot alapítani: „élni” szeretnének, mielőtt felvállalják a családalapítással járó gondokat. Egyikük, egy huszonöt éves fiatalember, aki büszkén mondta, hogy neki pesti barátnője van, ezt így fogalmazta meg:

„Tizenhat évesen nem jó szülni... Miből tartja el a családot? Láposon elég buták vannak... Minden faluban más a szokás... Rakacán ez nem divat... Én mikor akarok gyereket? Még az túl korai lenne... talán harmincévesen, két gyereket... addig ki kell élnem a fiatal életemet...”

A kapcsolatháló különbözősége, illetve az abból fakadó szemléletbeli különbség egyben magyarázat arra is, hogy Láposhoz képest miért jóval alacsonyabb Rakacán a tinédzserkori szülések aránya (lásd 6. ábra).



6. ábra. A rakacai cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

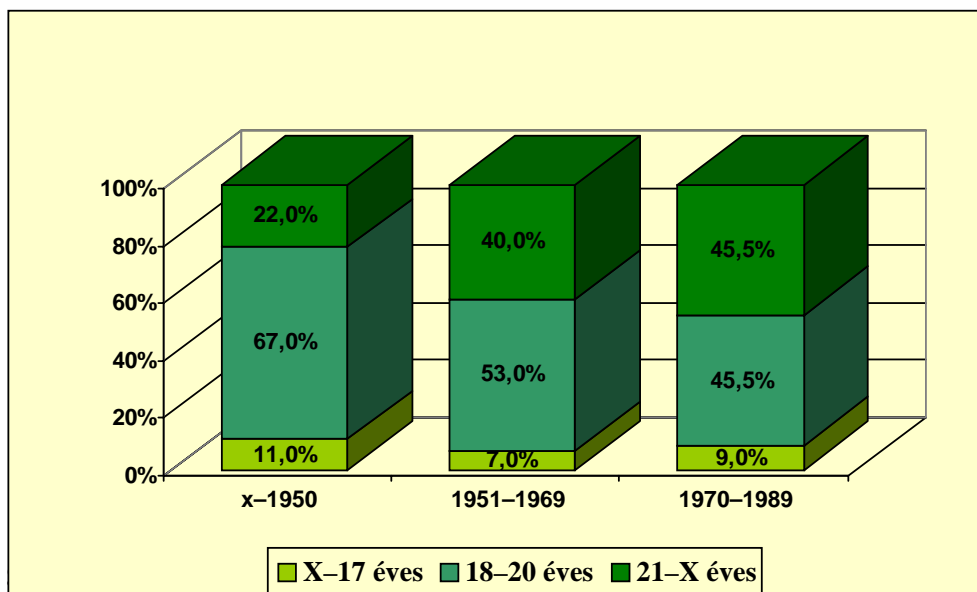
Bordó: „Mi nem olyanok vagyunk, mint a cigányok, nálunk nem divat a sok gyerek”

A bordói „nem igazi”, „parasztcigányok” termékenységi magatartása még élesebben eltér a láposi, szegregált romákétól, de különbözik a rakacai cigányokétól is. Ami viszont érdekes: a bordói parasztcigányok termékenységi mintái gyakorlatilag ugyanolyanok, mint a láposi „kiemelkedettek” (akiket a helyi elnevezés rossz konnotációja miatt inkább „asszimilálódott cigányoknak” hívunk ebben az írásban).¹⁹ Bordónak ma 850 lakosa van, 25 százalékuk magyar anyanyelvű cigány. A falu a szocializmus időszaka alatt kistérségi körzeti központ volt, ma már csak a nyolcvan százalékban cigányok lakta Lenke meg Jakab tartozik a bordói körjegyzőséghez. Míg a megye egészére már a rendszerváltás éveiben rászakadt a tömeges munkanélküliség, addig Bordót „csak” a férfi lakossága többségének munkát adó szénbánya hat éve történt végleges felszámolása után érte el. Ma már az aktív korú népesség negyven százaléka van munka nélkül, és ez az arány a cigányok esetében is közel hasonló. Bár a mostanra már tartósnak számító munkanélküliség a bordói cigányok életét is megkeseríti, ők még, ha üggyel-bajjal is, de tartani tudják korábbi életformájukat. Néhányuknak két-három hold saját tulajdonú földje is van, amit családtagjaik tagi részarányként vittek ki a tsz-ből, de a legtöbbjük a parasztoktól bérel termőföldet. A földművelés mellett állatot tartanak, meg elvértve napszámba járnak a helyi parasztokhoz.

Bordót messze környéken csak úgy szokták emlegetni, mint a kistérség egyetlen „szigetét a cigányközi tengerben”.²⁰ A bordói „kisebbségről” szinte mindenki csak úgy beszél, mint „nem igazi”, vagy „parasztcigányokról”, akik „önmagukat annyira magyarnak tekintik, hogy... nem tartottak igényt a helyi cigány önkormányzat felkínálta pozitív megkülönböztetésre sem. Életvitelük, iskolázottságuk semmiben sem tér el az itt elfogadottól. Állatokat tartanak, s erkölcsi sokszínűségüket jelzi, hogy mind többen templomba is eljárnak...”²¹ A bordói parasztcigányok identitása azonban „kétarcú”. Míg egymás között – származásuk alapján – cigánynak tekintik magukat, addig egy idegen gázsó előtt határozottan tagadják cigányságukat. (A kettős beszédről lásd Stewart 1993; Szuhay 1999; Horváth 2000.) Ezzel azonban csak a másságukat hangsúlyozzák: azt, hogy őket nem lehet egy kalap alá venni „amazokkal”, akik miatt a többségi társadalomban teljességgel pejoratív cigánykép él.

A bordói parasztcigányok demográfiai magatartását, akárcsak a láposi „kiemelkedetteket”, egyértelműen a parasztok életmódja felé aspirálás, a mobilitás vágya motiválja. Bordón a cigány közösségekre általában jellemző endogám, saját csoporton belüli házasságok mellett szép számban találhatunk példát vegyes házasságra is. (Ezekben az esetekben többnyire a környékbeli falvak paraszt származású fiataljaival kelnek egybe a helyi cigányok.) A bordói parasztcigány családokban mind az idősebbeknél, mind a középgenerációnál általában három gyerek van. A nők zöme húszévesen megy férjhez, és a házasságot követő egy éven belül szüli meg első gyermekét. Bordón, Lápossal ellentétben, sem az idősebb generációra, sem a fiatalokra nem jellemző a tinédzserkori szülés: minden generációban csak egy-két esetben akadt rá példa (lásd 7. ábra).

A bordóiak demográfiai magatartásának meghatározó tényezőit kutatva tovább árnyalhatjuk a (magyar) cigányok termékenységi viselkedésének különbségéről szerzett tudásunkat. A láposi és a bordói cigányok egymástól teljesen különböző gyerekvállalási



7. ábra. A bordói „asszimilálódott” cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

magatartásának egyik oka a két cigány közösség helyi társadalomba való integrációjából, illetve annak hiányából fakad. Míg Láposon a marginalizált helyzetű cigányok a falu nem cigány társadalmától elkülönülve, azokkal gyakorlatilag minimális társadalmi interakciót fenntartva élnek, a bordói cigányok, bár szintén egymás közt, lakóhely szempontjából „szegregálva” (a falu két utcájában összetömörülve, a parasztek házáitól messzebb) laknak, mégis a helyi társadalom integráns tagjai.²² A bordói cigányok a falu parasztjaival teljesen egyenrangúak, a falu gazdaságába, társadalmába szervesen integrálódtak. Bordón a paraszt-cigány kapcsolatokat egyértelműen a reciprocitás jellemzi.

Másodszor a termékenység magatartás különbségének okait kutatva itt is, akárcsak Rakaca esetében, a település státusának fontos demográfiai következményével találkozunk. Bordón a parasztcigányok között senki nincs, aki ne végezte volna el a helyi általános iskola nyolc osztályát. (Sőt, zömében szakmunkás képzettséggel rendelkeznek, de ez már nem a település státusának javára, hanem az érintett családok mobilitási aspirációjának számlájára írandó.)

A bordói eset azonban még egy nagyon fontos tényezőre felhívja a figyelmet, nevezetesen a helyi településpolitika – többek között – demográfiai következményű hatására. A bordói önkormányzat településpolitikája nagy szerepet játszott az itt élő cigányok integrációs esélyeit illetően. Rakacával ellentétben Bordón (igaz, mindenféle trükkös „hatósági eszközökkel”) meg tudták akadályozni, hogy a már régóta letelepedettek mellé új roma családok költözzenek be, így saját cigány közösségük arányát a helység összlakosságához mérten „elfogadható” létszám – 25 százalék – alatt tudták tartani. Bordóba ma sem engedik beköltözni a „nem bordói minőségű” – értsd: láposi, lenkei – cigányokat. Az általuk „igazi cigányoknak” nevezettek betelepítése ellen leginkább maguk a

bordói romák tiltakoznak, hiszen eddig megszerzett jó pozíciójukat érzik veszélyeztetve a beköltözők által. Ezért is fogadták ellenérzéssel, amikor nemrégiben egyik társuk, a közösség normái szerint addig is kakukkojának számító I. első felesége halála után Láposról, a cigánysorról hozott magának feleséget, nem is akármilyet, hanem tizenöt éveset, aki egy éven belül már meg is ajándékozta I.-t egy kisbabával. A bordói helyi kulturális kontextusban, az ottani íratlan norma szerint elítélendő viselkedésnek számít I. új feleségének korai szülése. „Maga is gyerek még, inkább tanulna, minthogy szüli egymás után a szerencsétleneket a nyomorba. [...] Mert az ilyen csak a pénzre hajtik mind...” – vélik a bordói parasztcigányok. A bordóiak szemében a korai szülés a mobilitás lehetőségétől fosztja meg a fiatalokat. Számukra az íratlan szabály az, hogy „az ember annyi gyereket vállaljon, amennyit tisztességgel fel tud nevelni”: ki tud taníttatni, hogy legalább ők többre vigyék, mint a szüleik. E cél elérése érdekében nem is vállalnak háromnál több gyereket, s ezt megvalósítandó, szinte mindegyikük él a születés-szabályozás modern eszközeinek valamelyikével (5. táblázat).

A láposi fiatalasszony, R. (I. új felesége) beköltözésének azért sem örülnek a bordóiak, mert attól tartanak, hogy R.-t követik majd a testvérei, rokonai Bordóba, ahol az önkormányzatnak lassan kifognak a tartalékai, hogy az összes üresen álló házat felvásárolja a faluban nemkívánatosnak minősülő, betelepülni vágyó cigányok orra elől... Akkor pedig, ahogy itt mondják, „elkezdődik majd a lavina, amit nem lehet megállítani”.

Összefoglalás

A cikkben szereplő három esettanulmány azt mutatja, hogy a társadalmi struktúrának a termékenységi magatartásra gyakorolt hatása erősen meghatározó. Különösen akkor, ha a struktúra vizsgálatok nemcsak a szegénységet, a munkanélküliséget, az alacsony iskolázottságot, a lakóhelyi szegregációt, hanem az érintettek kapcsolathálójának, networkjének jellegzetességeit, illetve a lakóhelyüként szolgáló település státusát, infrastruktúrális ellátottságát is figyelembe vesszük.

A strukturális jellemzők azonban önmagukban mégsem adnak elégséges magyarázatot a gyerekvállalási szokásokra, illetve azok változásaira. A tanulmány amellet érvel, hogy a termékenységi magatartás mögött rejlő motivációkat jobban megérthetjük, ha ismerjük az egyén mindennapi életét szabályozó, számára referenciacsoportként szolgáló mikroközösség értékrendjét, gondolkodásmódját, a társadalmi valóság észlelését segítő koncepcióinak rendszerét: azt a kulturális kontextust, amelybe az egyén társadalmi cselekvése, így demográfiai magatartása beágyazódik.

Az így felfogott – a strukturális változások hatására maga is változni, valamint azok hatását megszüntetni, tompítani képes – kultúra különbözőségének tudható be részben az, hogy közel azonos strukturális körülmények között élő, ugyanahhoz az etnikai (magyar cigány) csoporthoz tartozó roma nők (a rakacaiak és a láposiak) egymástól eltérő reprodukciós stratégiákat követnek termékenységi magatartásukban.

JEGYZETEK

1. A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a Szelényi Iván vezette, 2000-ben lebonyolított *Szegénység és etnicitás* című összehasonlító vizsgálatban való részvételünkből „nőtt ki”. A Láposon e projekt keretében fél éven át végzett terepmunkát a Ford Alapítvány támogatta. A kutatás folytatását az *Open Society Institute* ösztöndíja tette lehetővé. Ezúton szeretnénk köszönetet mondani mindazoknak, akik munkánkat mindvégig felbecsülhetetlen értékű tanácsaikkal, megjegyzéseikkel támogatták: elsősorban is Szelényi Ivánnak, Kemény Istvánnak, Spéder Zsoltnak és Szuhay Péternek.
2. Malinowski már 1928-ban megírta ezt: „A kijelentések a közösség/törzs erkölcsi ideáljáról szólnak. A megfigyelés megmutatja, milyen messze esik ettől a valódi viselkedés... Az informátor nem becsapni akarja az idegent, egyszerűen csak azt teszi, amit minden jól szabályozott társadalom önmagát valamire is becsülő tagja tenne: becsukja a szemét azelőtt, amit nem akar látni...”
3. Ahogyan Geertz írja egyik tanulmányában: minden cselekvés úgy tekinthető, mint értelmezendő szöveg, mint „nyitott mű” (Ricoeur 2002), amelynek különböző olvasatai lehetnek, s az interpretáló társadalomtudomány feladata éppen az, hogy megpróbálja feltárni ezeket az olvasatokat. Ezek az értelmezések azonban mindig fikciók: „nem abban az értelemben, hogy nem igazak, hanem a fikció szó eredeti jelentése vonatkozik rájuk: csinálmányok” (Geertz 1994:183.)
4. A demográfia számára is használható kultúrafogalom problémakörének körbejárása meghaladná e tanulmány kereteit, ezért itt csak felületesen érintjük a problémát. Az erről szóló szakirodalom áttekintéséhez lásd Hammel (1990), valamint Fricke (1997) kitűnő tanulmányát.
5. Ez egyben azt is bizonyítja, hogy a reprodukció nem „biológiai események”, hanem társadalmi cselekvésnek tekintendő, mégpedig ebben az esetben weberi értelemben vett célracionális cselekvésnek.
6. Igaz, maga igyekszik elébe az antropológia felől várható bírálatoknak, amikor egy lábjegyzetében megjegyzi, hogy az általa bemutatott demográfiai leírást a műfaj „feltalálója”, Geertz egészen bizonyosan nem találná elég „sűrűnek...”
7. Hogy kinek mi számít korai gyerekvállalásnak, az értékítélet kérdése. Romakutató antropológusok előszeretettel hívják fel a figyelmünket arra, hogy egyes közösségekben a tizenhat–tizenhét éves korban való szülés a norma, és ezt korántsem tekintik korainak (lásd Okely 1983).
8. Vagy *roma* – a politikai korrektség kedvéért –, bár a szakmai korrektség meg úgy kívánja, hogy ne hagyjuk említés nélkül: ezen a vidéken az úgynevezett „romák” cigánynak nevezik magukat, és parasztnak a nem cigányokat. Ezért cikkünk leíró részében mi is (többnyire) az ő terminusaikat használjuk. Ami a statisztikai adatokat illeti: azokat is a helyi társadalom minősítése alapján állítottuk elő: cigánynak, illetve „asszimilálódott cigánynak” azt tekintettük, akit a környezete annak tartott.
9. Ezt is a helyiek mondják így...
10. A terepmunka lényegéből következő sajátossága miatt (viszonylag) „sűrű demográfiai” vizsgálatot egyedül a láposi cigányokra tudtunk készíteni. A rakacai és bordói adatok a védőnői törzslapok feldolgozásából, mélyinterjúzásból, illetve az általunk felvett, teljes körű háztartás-összeírásból származnak. Az ily módon nyert információk arra kiválóan alkalmasak, hogy tesztelni, illetve finomítani tudjuk a láposi cigányok termékenységi viselkedését meghatározó tényezők szerepéről szóló téziseinket.
11. Óvoda hosszú évtizedekig nem volt, két évvel ezelőtt indították újra, azóta telt házzal üzemel.
12. „Proper peasants”, lásd Fél–Hofer 1969.
13. A láposihoz hasonló adatokat találtak Csenyétén Szelényi Ivánék (Ladányi–Szelényi 2004).
14. A tinédzserkori anyaság okairól már korábban részletesebben írtunk (Durst 2001), itt most csak a legfontosabbakat ismételjük.

15. Az amerikai nagyvárosi fekete gettókban jellemző tinédzserkori terhesség okaira is hasonló magyarázatot adtak a velük foglalkozó etnográfusok (lásd Kelly 1998; Anderson 2000).
16. Amikor a fiú családjához költözik a pár a „házasságot” követően.
17. A láposi cigányok a nem roma többségi társadalommal csak annak hivatalos intézményein keresztül (egészségügyi, önkormányzati képviselőin) keresztül érintkeznek, ha egyáltalán...
18. A védőnői terhes-nyilvántartó törzslapokon ezeknek a nőknek a neve mellé általában „V” betű van biggyeszítve, ezzel jelezve, hogy veszélyeztetett helyzetűnek minősül a család, illetve az ide megszületendő újszülött. Ezen a vidéken a „V” jelzés a régi „C” betű megfelelője. Ez az információ, az adatvédelmi törvény előírásának megfelelően, természetesen nem nyilvános, csak belső nyilvántartásra használják, azzal az indoklással, hogy nyilván kell tartani a (szociális környezet és egészségügyi okok, például terhesség alatti dohányzás) miatt veszélyeztetett terheseket, a megszületendő csecsemő megfelelő ellátása érdekében.
19. Ugyanakkor tisztában vagyunk azzal, hogy az „asszimilálódott” jelző használata sem írja le tökéletesen e csoportot. Az asszimiláció fogalmának problémájáról lásd annak terjedelmes szakirodalmát.
20. Bordói Krónika (2000. I. szám).
21. Részlet a helyi újság *Bordói csoda* című cikkéből.
22. A bordói eset jó illusztrációja annak, hogy a cigányok lakóhelyi szegregációja nem jelent feltétlen társadalmi hátrányt, ha nem jár együtt a társadalmi kapcsolatokból való kirekesztéssel. Az emberek ugyanis a magukfével érzik jól magukat, ahogy a bordóiak mondják: „itt a cigányok együtt szeretnek lakni...”

IRODALOM

ANDERSON, E.

2000 *Code of the street*. Chicago: University of Chicago Press.

ANDORKA RUDOLF

2002 A gyerekszám alakulásának társadalmi tényezői paraszti közösségekben (18–19. század). *In Szerkezetek, folyamatok, összefüggések. Demográfiai szöveggyűjtemény*. Faragó Tamás, szerk. Budapest: Új Mandátum.

BASU, A. M. – AABY, P.

1998 Introduction: approaches to anthropological demography. *In The methods and uses of anthropological demography*. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 1–21. Oxford: Clarendon Press.

BECKER, G. S.

1960 An economic analyses of fertility. *In Demographic and economic change in developed countries*. G. S. Becker, ed. 209–231. Princeton: Princeton University Press.

BENDA GYULA

2003 Zsellérből polgár – társadalmi változás egy dunántúli kisvárosban. *Keszthely társadalma 1740–1849*. Kézirat, PhD-disszertáció.

- BLEDSOE, C. – HILL, A.
 1998 Social norms, natural fertility, and the resumption of postpartum 'contact' in Gambia. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 268–297. Oxford: Clarendon Press.
- CALDWELL, JOHN C.
 1982 Theory of fertility decline. New York: Academic Press.
- CARTER, A. T.
 1998 Cultural models and demographic behaviour. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 246–267. Oxford: Clarendon Press.
- DURST JUDIT
 2001 „Nekem ez az élet, a gyerekek”. Gyermekvállalási szokások változása egy kiskalusi cigány közösségben. Századvég 3:71–92.
- EASTERLIN, R. A.
 1978 The economics and sociology of fertility: a synthesis. *In* Historical studies of changing fertility. C. Tilly, ed. 57–133. Princeton: Princeton University Press.
- FÉL, EDIT – HOFER, TAMÁS
 1969 Proper peasants. Traditional life in a Hungarian village. Chicago: Aldine.
- FRICKE, TOM
 1997 Culture theory and demographic process: Toward a thicker demography. *In* Anthropological demography. Toward a new synthesis. David I. Kertzer – Tom Fricke, eds. 248–277. Chicago–London: University of Chicago Press.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1994 Sűrű leírás. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Budapest: Századvég.
- GREENHALG, S.
 1990 Toward a political economy of fertility: anthropological contributions. *Population and Development Review* 16(1):85–106.
 1995 Anthropology theorizes reproduction: Integrating practice, political economic, and feminist perspectives. *In* Situating fertility. S. Greenhalg, ed. 3–28. Cambridge: Cambridge University Press.
- GYENEI M.
 1998 A „stratégiai gyerek”. Népszabadság 1998. november 14.
- HAMMEL, E. A.
 1990 A theory of culture for demography. *Population and Development Review* 16(3):455–485.
- HORVÁTH KATA
 2000 „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást”. Epizódok egy falusi magyarcigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. Kézirat.
- JANKY BÉLA
 2005 A korai gyermekvállalást meghatározó tényezők a cigány nők körében. Kézirat.

KELLY, M. P. F.

1998 Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: következmények a bevándorlás gazdaszociológiájára. *In* Tőkefajták. Lengyel Gy. – Szántó Z., szerk. Budapest: Aula.

KEMÉNY ISTVÁN – JANKY BÉLA

2003 2003. évi cigány felmérésről. Népesedési, nyelvhasználati és nemzetiségi adatok. *Beszélő* 10:64–76.

KETZER, DAVID I.

1995 Political-economic and cultural explanations of demographic behavior. *In* *Situating fertility*. S. Greenhalg, ed. 29–52. Cambridge: Cambridge University Press.

KETZER, DAVID I. – FRICKE, TOM

1997 Introduction: Toward an anthropological demography. *In* *Anthropological demography. Toward a new synthesis*. David I. Ketzer – Tom Fricke, eds. 1–35. Chicago–London: University of Chicago Press.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN

2004 A kirekesztettség változó formái. Budapest: Napvilág.

LESTHAEGHE, R. J., ED.

1989 *Reproduction and social organization in sub-Saharan Africa*. Berkeley: University of California Press.

NEMÉNYI MÁRIA

2000 *Csoportkép nőekkel*. Budapest: Új Mandátum.

OKELY, Judith

1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P.

2002 A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Szociológiai Figyelő* 4(1–2):60–76.

SCHNEIDER, P. – SCHNEIDER, J.

1995 High fertility and poverty in Sicily: beyond the culture vs. rationality debate. *In* *Situating fertility*. S. Greenhalg, ed. 179–201. Cambridge: Cambridge University Press.

STEWART, Michael

1993 *Daltestvérek*. Budapest: T-Twins Kiadó – MTA Szociológia Intézet – Max Weber Alapítvány.

STYCOS, J. MAYONE, ED.

1989 *Demography as an Interdiscipline*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

SZUHAY PÉTER

1999 *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma.

VAN DER GEEST, S.

1998 Participant observation in demographic research: fieldwork experiences in a Ghanian community. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 39–56. Oxford: Clarendon Press.

WATKINS, S. C.

1990 From local to national communities: The transformation of demographic regimes in Western Europe, 1870–1960. *Population and Development Review* 16(2):241–272.

JUDIT DURST

“Are all of them interested only in money”? Why to use anthropological perspectives in demography studies

The article reviews the literature of the so called ‘anthropological demography’ and provides empirical examples as illustrations for the use of anthropological approach in demographic researches. The case studies carried out in three small villages in the northern part of Hungary where the majority of the residents are Gypsies show that we can have a better understanding of the fertility behaviour if we carry on with mixed method, microlevel researches using both qualitative and quantitative data. We investigate the reasons for the increasing fertility and the proliferation of the teenage motherhood in the studied, ‘gypsified’ villages. We argue that although the structural conditions (namely, unemployment and segregation) have a great impact on fertility behaviour, the cultural contexts of the studied communities have their contributions too.

Tér, kultúra, kommunikáció – kultúrakutatás a „kulturális fordulat” után

A tanulmány a pécsi egyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszékének három olyan kutatását mutatja be, amelyek mindegyike új térrendszerek kialakulásával, új térhasználati szokások létrejöttével, a társadalmi-térbeli viszonyok újrakonfigurálódásával foglalkozik. A kutatások azt mutatják be, hogy a társadalom nagy orientációs kategóriáinak és a társadalomelmélet nagy rendezőelveinek, metaelbeszéléseinek eltűnése után a tér a mindennapi élet identitásképzési, csoportképződési és társadalmasodási folyamatainak egyik fontos kristályosodási pontja, s mint ilyen nélkülözhetetlen a társadalom és a kultúra leírása során. A három esettanulmány a különböző szociokulturális rendszerek, életvilágok mindennapi gyakorlataiban, folyamataiban kifejeződő speciális tér-idő-tapasztalatokkal foglalkozik, s feltárja, hogy miképpen kerülnek ezek a tapasztalatok rögzítésre különböző reflexiós szinteket képviselő, önálló tér-idő koncepciókban.

A „terek újrastrukturálódása” avagy másképpen a „*spatial turn*” napjaink társadalom- és kultúratudományos kézikönyveinek éppolyan kulcsfejezetévé vált,¹ mint jó évtizede volt a „környezet”, vagy még korábban az „emlékezet”, ennél is régebben a „társadalmi mozgalmak”.² Az utóbbi évtizedek társadalmi-kulturális transzformációs folyamatai – mint a második modernség vagy a globalizáció – jelentősen megváltoztatták a társadalmi struktúra felépítését és reprodukcióját. Így például átalakították az alapul szolgáló gazdaság egész működésmódját, jelentős elmozdulásokat okozva a fogyasztás szerepében és trendjeiben is. Újrafogalmazták továbbá – s főként erre kíván utalni a tanulmány címében megjelenő *cultural turn* kifejezés is – a kulturális dimenzió szerepét a társadalmi konstitúciós folyamatokban: a kultúra, a kulturális dimenzió mind markánsabban a körülöttünk lévő világ társadalmi-politikai differenciálódásának mozgatójává (és megjelenítőjévé) vált.

Csak emlékeztetőül és kicsit katalógusszerűen e transzformációs folyamat témánkat érintő összetevőiről: elsődrendű a *gazdasági okok* – a termelési folyamatok – növekvő térbeli függetlenedése; olyan flexibilis termelési formák megjelenése, amelyek mind kisebb egységekbe szerveződnek az egész földgolyón, miközben közöttük – a működésüket lehetővé tevő – kooperációk egész hálózatai alakulnak ki.³ Mindennek hátterében ott van az e fejlődés lehetőségfeltételeit megteremtő kommunikációs és információs technológiák robbanásszerű elterjedése, a Manuel Castells (2005: 125–206) által „információs termelési módnak” nevezett ökonómia. Ez a gazdasági rendszer jelentősen csökkenti a helyek és régiók lokális jelentőségét, hiszen a materiális termékek mellett főként különböző fajta adatok, szövegek, információk felgyűjtésével, feldolgozásával, tárolásával foglalkozik.

Az új kommunikációs technológiák széles körű elterjedésének és hatásának köszönhetően megnő a *kultúra szerepe* az ipari termelésben. A kultúra újrafogalmazott szerepét az ipari termelés egész folyamatában jól mutatja az a tény, hogy az áruk és a termékek értékének meghatározása során a csere- és használati értékek viszonyán túl egyre fontosabb tényező a tárgy jelértéke (mivolta), valamint a hozzá kapcsolódó imázs. E folyamat egyik következményeként elszaporodnak azok a termékek, amelyek előállításuk során maximálisan felhasználják a designban rejlő lehetőségeket; a másik – számunkra fontosabb – tényező pedig a vizualitás szerepének megnövekedése, a jelek új, sajátos ökonómiája. Ennek során a szimbolikus konfigurációk kiszakadnak eredeti kontextusukból, a társadalmilag-történetileg definiált helyek és identitások feloldódnak, hogy a folyamat végén aztán a vizuális, szimbolikus fogyasztáson keresztül fogalmazódjanak újra, immár teljesen megváltozott társadalmi-térbeli kontextusokban (Lash–Urry 1994).

Sokáig lehetne sorolni még a transzformáció területeit, itt csak a legszembevetőbb aspektusra utalnék: arra, ahogyan e folyamatok a közvetlen környezetüket jelentő földrajzi téren – a városok közterein és épületein, a rurális táj változó (hol elpusztuló, hol újjáéledő és virágzó) arculatán visszavonhatatlanul rajta hagyták nyomukat (Noller 2000).

Hétköznapi tér

A társadalom és a kultúra alapszöveiben végbement (és többek között a földrajzi tér átalakulásából kiolvasható) változásokat a különféle társadalom- és kultúratudományok megpróbálták – természetesen a saját habitusuknak és hagyományaiknak megfelelően – bemutatni és értelmezni, s eközben a tradicionális koncepciókat és konceptualizációkat is újrafogalmazták (nagyjából ezt a folyamatot nevezzük „kulturális fordulatnak”).⁴ Így például azok a társadalom- és kultúratudományi megközelítésmódok, amelyek sokáig valóságos „térvakással”, a társadalmi strukturálódási folyamatok térbeli komponenseinek szinte teljes ignorálásával voltak jellemezhetők, hirtelen felfedezték a maguk számára a tér jelentőségét: fogékonyvá váltak a különböző szociokulturális rendszerek, életvilágok mindennapi gyakorlataiban, folyamataiban kifejeződő speciális tér-idő *tapasztalatok* iránt, s kutatásaikban feltárták, hogy miképpen rögzülnek ezek a tapasztalatok különböző reflexiós szinteket képviselő, önálló tér-idő *koncepciókban*. E cselekvésorientált vizsgálatok középpontjába a mindennapos geográfia-készítés gyakorlatai állnak; az a kérdés, hogy mi a térbeliség szerepe a kulturális gyakorlatok konstitúciójában (Urry 1990).

Ez a hétköznapi tér zajló geográfia-konstrukció napjainkban meglehetősen sajátos helyzetben, átalakuló feltételrendszerek között megy végbe; a mindennapi élet feltételrendszerének növekvő globalizálódása közepette. A globalizáció – ez az eredetileg földrajzi fogalom – a mindennapi geográfia-készítés, a mindennapi geográfiai/térbeli gyakorlatainak szintjén is egy teljesen új feltételrendszert hoz létre, hiszen lehetőséget teremt arra, hogy földrajzilag távolból, de a *most* időszekvenciájában cselekedjünk. Ezzel a kultúra-tér viszonya is újradefiniálódik, mivel a kulturális valóságok mind erőteljesebben a gyökértelenedés és (újra)gyökeresedés bonyolult viszonyrendszerében helyezhetők el. Mindezek a folyamatok a társadalom-földrajzos Benno Werlen (2003a) kiindulópontját felhasználva az alábbi táblázatban foglalhatók össze:

I. táblázat. Térszerkezet és praxistípusok

Különböző praxis-területek	Tipikus praxisok	A geográfiakészítés (regionalizáció) fő típusai	Lehetséges kutatási területek
<p><i>A termelés- fogyasztás szférája</i></p> <p>– A csere mint az ökonomiai szféra kulcsfogalma</p>	<p>– a materiális javak allokatív birtokbavétele</p>	a termelés mindennapi geográfiai	<p>– Hogyan váltak mind komplexebbé a termelés áruflowamatai?</p> <p>– Pl. milyen vállalkozói kultúrák léteznek?</p>
		a fogyasztás mindennapi geográfiai	<p>– Hogyan ágyazódik be egy adott helyen az áruk fogyasztása inter-regionális, globális összefüggésekbe?</p> <p>– Pl. miképp differenciálják a különféle életstílusok az áruk áramlását?</p>
<p><i>A normatív-politikai szféra</i></p> <p>– A legitimáció mint a társadalmi-politikai szféra kulcsfogalma</p>	<p>– a szubjektumok autoriter ellenőrzése a távolságon/distancián keresztül</p>	a normatív birtokbavétel/szabályozás mindennapi geográfiai	<p>– Hogyan változik a nyilvános tér és a privát szféra közötti viszony?</p> <p>– Pl. hogyan szabályozzák a mindennapi életterületekhez való hozzáférést nemi, kor-, szerep- és státus-specifikus ismérvek?</p>
		az ellenőrzés mindennapi geográfiai	<p>– Milyen szabályozást gyakorol a hatalom az individuuum felett (tulajdonképpen a politika kulturalizálása)?</p> <p>– Pl. különböző társadalmi kirekesztő- és befogadómechanizmusok (vallási, regionális, nacionalista diskurzusok elemzése)</p>
<p><i>Az információs-szimbolikus szféra</i></p> <p>– A szimbolizáció, az interpretáció és a megértés mint kulcsfogalmak</p>	<p>– a tárgyak és helyek szimbolikus elsajátítása (birtokbavétele) – közvetlen vagy mediatizált információkon keresztül</p>	az információterjedés mindennapi geográfiai	<p>– Hogyan történik a lehetséges információk és tudáskészletek elsajátítása a médián keresztül?</p>
		a szimbolikus elsajátítás/feldolgozás mindennapi geográfiai	<p>– Hogyan zajlik a szubjektív jelentéstulajdonítás a különböző térbeli életvilágokban?</p> <p>– Pl. milyen jelentőségre tesznek szert a mediatizált információk a saját tradíció értelmezésében?</p>

Az első oszlop az egyes gyakorlatfajtákat, praxisformákat különbözteti meg, annak megfelelően, milyen területre irányulnak. Így különbséget tehetünk három fő praxisforma – a *csere* alapvető gyakorlatával jellemzett *termelési-fogyasztási*, a *legitimáció* gyakorlata által uralt *társadalmi-politikai*, valamint a *szimbolizáció*, interpretáció, megértés folyamatait tartalmazó *szimbolikus-információs szféra* – között. A második oszlop azokat a hatalmi tényezőket/komponenseket, strukturális feltételeket emeli be az elemzésbe, amelyek révén a különféle kulturális gyakorlatok *strukturáltakként* válnak megragadhatókká.⁵

Ha egy lépéssel továbbmegyünk, s az addig izoláltan tárgyalt valóságterületeket a maguk összefüggésrendszerében, integráltan ábrázoljuk, akkor a mindennapi gyakorlatok egész rendszerét vázolhatjuk fel, s így rekonstruálhatjuk a különböző politikai, gazdasági konstellációk „logikáját”, s feltárhatjuk a kulturális dimenzió konstitúcióját/reprodukcióját.

Kutatások

A következőkben a pécsi egyetem kommunikáció- és médiatudományi tanszékének három olyan kutatását szeretném bemutatni, amelyek mindegyike – persze különböző aspektusokból, de ugyanezzel a problématerülettel, azaz – új térrendszerek kialakulásával, új térhasználati szokások létrejöttével, a társadalmi-térbeli viszonyok újrakonfigurálódásával, azaz „geografálással” foglalkozik. E kutatások természetesen eltérő készületégi állapotban vannak – az egyik (a Balaton-felvidéken, a Káli-medencében) már évekkel korábban véget ért, régen megjelent a tanulmányokat tartalmazó kötet (Fejős–Szijártó, szerk. 2002), a másik (Belső-Somogyban) is lezárult, az eredmények egy részét bemutató kiállítások be is zártak, egy dokumentumfilm, egy katalógus és egy multimédiás CD-ROM elkészült (Szijártó 2002; 2004a). A harmadik kutatás – amelynek színhelye a város, Pécs – a múlt félév során éppen hogy elkezdődött, itt inkább az előzetes tájékoztató-, feltáromunkálatokat végeztük el (Szijártó 2004b).

A témák látszólag teljesen különbözőek: az első esetben egy sajátos turizmusforma leírása és értelmezése, hatásainak bemutatása volt a fő cél, míg Belső-Somogyban egy jól körülhatárolható földrajzi térben található eltérő lokalitások – egy nyaralófaluvá lett település, egy marginalizálódott pusztta, a különböző élettevékenységek színtereként szolgáló erdő – közötti kapcsolatok alakulását próbáltuk végigkövetni a közelmúlt történelmében. A harmadik projekt a városi kultúra két jelentős eseményét vizsgálja Pécsen; témája a hetvenes években megrendezett országos filmszemle, illetve a napjainkban is működő POSZT szerepe, a városi miliőre gyakorolt hatása. Ugyanakkor közös fonalként valamennyi kutatáson végighúzódik a tértermelés problematikája, a térátalakítás társadalmi – kognitív és szimbolikus – gyakorlata, új térhierarchiák kialakítása; azaz a vizsgálatok célpontjaként mindhárom esetben jelen volt/van a tér mint keret és mint téma.

Vegyünk egy lepusztult tájat – talán így lehetne kezdeni ezeket a történeteket –, amely vereséget szenvedett az idővel (illetve annak különböző megjelenési formáival: az egymás nyomába érő gazdasági modernizációkkal, a politikai rendszerváltással) folytatott küzdelemben – már ha egyáltalán tett erőfeszítést e harc felvételére. Különböző mértékben, de perifériára került, leszakadt területekről van szó, a fejlődés fő „csapásirá-

2. táblázat. Kutatások a Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszéken

	Balaton-felvidék	Belső-Somogy	Pécs
Új térstruktúrák (a geográfiakészítés főbb típusai)	skanzenszerű települések, az épületek „visszarégiesítése”, túraútvonalak, kilátóhelyek létesítése	élőhelyek védelme, természeti bemutatóhelyek, megfigyelőhelyek kialakítása	a városközpont újradefiniálása, kiterjesztése és dinamizálása, a közterek intenzív újrafogalmazása
Példák	Hegyestű (bánya – geológiai bemutatóhely), Salföldi-major	kastélyépület petesmalmi vidrapark	fesztiválközpont, ideiglenes színpadok
Ökonómiai alapok	falusi turizmus, panziók, vendéglátás, borturizmus stb.	archaikus gazdálkodás-mód, természetközeli ökoturizmus	kultúra mint fő termelési faktor, absztrakt ökonomia
Ideológiai alapok	„ellenvilágképzés”, közösségi jellegű térhasználat, régi/új ünnepek létrehozása	„bioszféra-rezervátum” – az élőhelyek védelme	két értelmezés: egy „mediterrán ideológia” (közterek, piazza), ill. a „kultúra fővárosa”
Imaginatív alapok	főképpen a reformkor, mindenképpen a „szocialista modernizáció” előtti képek	történelem előtti képek, premodern társadalmi körülmények, – betyárvilág, kalandozó ősmagyarok	a hatvanas–hetvenes évek kulturális pezsgése, egyfajta „szocialista nosztalgia” képei
Szereplők	értelmiségi csoportok: filmesek, képzőművészek, zenészek	agrárértelmiségiek, természet- és környezetvédők	városvezetők, marketingesek, a kulturális intézményrendszer vezetői, kulturális brókerek
Speciális térgyakorlatok	térfolklorizáció („autenticitás” mint kulcsfogalom)	térnaturalizáció („biológiai diverzitás” mint kulcsfogalom)	térelményyszerűsítés („esemény”, mint kulcsfogalom)

nyából” kimaradt terekről, melyekről a lakosság elvándorolt, ahonnan a munkalehetőségek hiányoznak. A történetek – és a migrációk – kiindulópontjaként kivétel nélkül a fejlődésparadigma legfőbb kifejezője, a szocialista iparosítás szolgált: a bányászat, a mezőgazdaság kollektivizálása, illetve látványos nehézipari fejlesztések.

Turizmus és tradíció – a Káli-medence

Az első projekt fő témája és kiindulópontja egy sajátos társadalmi-kulturális gyakorlatnak – a *turizmusnak* – a földrajzi térre gyakorolt hatása, mégpedig a Balaton-felvidéken, a Káli-medencén belül. Ugyanakkor az itt tevékenykedő turisták nem az élmény- és aquaparkokból ismert tömegturisták, hanem néhány tucat értelmiségi (zömében képzőművészek, fotósok), akik a hetvenes évek végén hétvégi házat vásároltak a Káli-medence néhány településén.

Ez a csoport a szabadidős tevékenységét és a rendelkezésre álló földrajzi teret hangsúlyosan használta fel identitása létrehozása során; házaikat „visszarégiesítették” (Bódi 2002), hagyományokat találtak és újítottak fel (Gyuricza 2002), s intenzív és sikeres érdekképviseletet folytattak a terület nemzeti parkká alakítása mellett. A tér iránti élénk érdeklődést jól mutatja, hogy mind a mai napig intenzív – sokszor a tömegkommunikációban is megjelenő – viták forrásai a terület térszerkezetének esetleges átalakítására vonatkozó központi vagy regionális szándékok: új utak létesítésének tervei, egy komp-járat esetleges beindításának fantazmagóriája, de a falvak határában található földek tulajdonjoga is. E független és többnyire rendszerkritikus értelmiségiekből, művészekből álló – és az 1980-as évek közepétől egyre jobban jövedelmező munkákkal, megrendelésekkel rendelkező – csoport számára viszonylag vállalható terheket jelentett e sajátos térátalakító tevékenység (házak felújítása, részvétel a helyi közéletben, a nyilvánosság formálása stb.) ökonómiai alapjainak előteremtése.

Nemcsak az egyes falvak – és ezáltal az egész régió – „képe” alakult át az elmúlt pár évtizedben, s vált a turizmusiparban is jól hasznosítható imázsfaktorrá, hanem új térhierarchiák is létrejöttek: új, a falu és a hely geográfiájában fontos szerepet betöltő helyek létesültek (így egy természetvédelmi major/központ a falu korábban nem használt terein). A régi helyek pedig átalakultak: az egykori – sok ember számára meglehetősen nehéz megélhetést biztosító – munkahelyből, a kőbányából szép panorámát nyújtó kilátóhely lett. Megváltozott a falvak egymáshoz való viszonya is, a korábban szegénysége, illetve lakóinak a környék településeitől eltérő társadalmi státusa miatt perifériális helyzetben lévő falu sok szempontból központi szerepet tölt be, dominálja (a reprezentáció szféráját figyelembe véve mindenképpen) a nagyobb lélekszámú, gazdagabb intézményrendszerrel rendelkező településeket. A közlekedés céljait szolgáló útvonalak is átalakultak – újonnan feltárt túraútvonalak egész sora mutatja be a terület élővilágának, természeti és kulturális örökségének megjeleníteni kívánt egységeit, s teremt ezzel új hálózatokat a térben. A térátalakítás egyik érdekes szeletét jelentik az itt forgatott játék- és dokumentumfilmek, melyek számára a Balaton-felvidék egyszerre volt olcsó forgatási helyszín, inspirációforrás és valamiféle díszlet – s ezáltal a tér reprezentációinak egész katalógusát hozták létre.

A különböző médiák az elmúlt tíz-tizenöt év alatt létrehoztak egy sajátos *lokális esztétikát*, amelynek egyik legfőbb hordozója, megjelenítője a tevékenységek kereteként szolgáló – esztétikailag már korábban preformált – itteni táj, a másik pedig a falvak művészek által belakott életvilágai, a galériák, a fotótáborok, kiállítások sokasága.⁶ Minderre persze ráépült egy *lokális ökonómia* is – vendéglátóhelyekkel, panziókkal, (főként lovas)-programokkal, pincészetekkel és túraútvonalakkal, amely tevékenységek még inkább abba az irányba hatnak, hogy a tér megőrizze ezt a sajátos, lokális esztétikai színezetet.

Ezt a speciális térátalakítási gyakorlatot legtalálósabban talán „térfolklorizációnak” lehet nevezni, amely egy megkonstruált, jól körülírható összetevőkből álló „autenticitás”-fogalom mellett törekszik a tér esztétikai egységesítésére, sajátos képi, vizuális megjelenítési formájának megőrzésére.

A lokalitások hálózata – Belső-Somogy

A második kutatás helyszínéként és témájaként szolgáló földrajzi térben – ez a Belső-Somogy északi részén található néhány falut és közvetlen környékét, a Boronka völgyét foglalja magában – egy kezdetben kizárólag természetvédelmi célokat megfogalmazó egyesület tevékenysége nyomán alakultak ki új térszerkezetek, -hierarchiák. Ez a csoport is a nyolcvanas évek elején kezdte működését, s – nagyjából hasonló utat bejárva – ugyancsak a rendszerváltás környékén intézményesült, központját pedig az 1990-es évek közepén tette át a megyeszékhelyről a belső-somogyi község kastélyába, a kutatás egyik helyszínére.

E természetvédelmi egyesület tevékenysége nem annyira egy korábbi történelmi korszak – némileg átesztétizált – felidézését, stilizált újraélesztését célozta meg, hanem elsősorban a természeti környezet – főként az élőhelyek – védelmét. Már a tér kiválasztásának hátterében is egy biológiai/ökológiai koncepció állt: az erdei és a vízi élővilág találkozási pontjára jellemző ökológiai sokféleség, a „biológiai diverzitás”. Az itt folyó rekonstrukciós munka keretében sokkal inkább a természeti tér szolgál, mintsem a falvak, az egyes lakóterületek. Az egyesület programjai újraformálják a földrajzi tér alapszerkezetét: lepusztult, használaton kívüli halastavakat vásárolnak meg és építenek újjá, hogy az élőlények számára megfelelő körülményeket teremtsenek, a Drávától a Balatonig terjedő zöld folyosót alakítanak ki az egyes ökoszisztémák közötti zavartalan kapcsolatok biztosítására, tájrehabilitációt folytatnak, megpróbálják az adott vidékre jellemző „őshonos” állat- és növényvilágot visszaállítani – mindahányszor élénk figyelmet tanúsítva az „egykori” (feltételezett) egyensúlyi állapot iránt.

A csoport ideológiája két szinten mozog: a jól kidolgozott, részleteiben végiggondolt, szakértők által támogatott természetvédelmi programhoz letisztultan turisztikai-területfejlesztési, hagyományteremtési elképzelések kapcsolódnak, amelyek korántsem állnak össze egységes rendszerré. Meglehetősen heterogén hagyománytöredékek kerülnek egymás mellé: jelen van az ipartörténeti ritkaságok tudatos ápolása (így a régi magyar vaskohászat emlékhelyén a Duna-ferr támogatásával létrehozott múzeum s az ehhez kapcsolódó évenkénti – politikai felhangokat sem nélkülöző – tudományos ősmagyar-történeti tanácskozások). De ugyanúgy jelen van egy markáns – de nem szisztematizált, s így inkább sporadikus – érdeklődés a földrajzi tér modernség előtti társadalmi állapota, az egykori „betyárvilág” iránt, amelyhez tervek is kapcsolódnak a terület későbbi – főként turisztikai célú – felhasználását illetően; ezek az elképzelések jelen fázisukban még a hortobágyi tapasztalatcserében, múzeumi kutatómunkában és némileg kalandos tervezetek készítésében merülnek ki.

A térátalakítások gazdasági alapjait főként nemzetközi és hazai környezetvédelmi pályázatok biztosítják – ugyanakkor a költségvetésben egyre nagyobb hányaddal jelen van a szervezet által irányított, archaikus, ökológiai szempontokat figyelembe vevő gazdálkodás: az intenzív halásztatás és „ősmagyar” állatok tenyésztése, adásvétele vagy – főként külföldi érdeklődők számára – „nomád” lovas túrák szervezése a Balatontól a Dráváig. Mindez azonban nem képes hosszú távon biztosítani a kiegyensúlyozott költségvetést, éppen ezért kényszerülnek olyan területekre is, amelyek további haszonnal kecsegtetnek; így került be a tervek közé a – különböző megyei szintű pályázati források ígéretét hordozó – turizmus.

Ezt a fajta térátalakítási gyakorlatot leginkább valamifajta *térnaturalizációnak* lehetne nevezni: a tér egyfajta szemléletmódjának, amelyben fontos szerepet kap az ökológia, a természetvédelem. A tér úgy jelenik meg, mint „biológiai élőhelyek egymásmellettsége”, a törekvések pedig arra irányulnak, hogy lehetőség szerint megóvják az emberi beavatkozástól, vagy legalábbis korlátok közé szorítsák azt. A térrel folytatott többi gyakorlat is e szempontrendszernek rendelődik alá – így a gazdaság szférájában elsősorban egy természetközeli, nem intenzív gazdálkodásmódot preferálnak, a turizmus kapcsán pedig a felvilágosító, ismeretterjesztő szempontokat hangsúlyozó ökoturizmus (madármegfigyelés, többhetes lovas túrák stb.) szempontjai dominálnak.

A városi kultúra színterei – Pécs

A harmadik – inkább csak a kezdeteknél járó – kutatás helyszíne az előzőektől eltérően egy városi milió, s az itt vizsgált jelenségek és folyamatok a városi kultúra jelenségkörébe tartoznak. Az 1970-es években Pécsen zajló országos filmszemle és a pár éve Pécsen megrendezésre kerülő országos színházi találkozók – noha gyökeresen eltérő társadalmi-politikai rendszerekben jöttek létre – összehasonlító vizsgálata több szempontból is hasznos és érdekes tanulságokat kínál: mindkettő valamifajta politikai döntés eredményeképpen kötött ki a városban, s tett/teszt kísérletet a városi kultúra néhány területének dinamizálására, valamifajta városi identitás létrehozására, illetve a városhoz tartozó imázskészlet átforgatására.

Közösek ezek az események abban is, hogy a „globális” és a „lokális” találkozásának színtereiként szolgálnak – azaz nem a mindennapi életvilággal, az adott városi kultúrával szoros kapcsolatban álló, mintegy abból kinövő rendezvényekről van szó, hanem némileg paternalista módon, valamifajta lobbitevékenység nyomán „honosított” fesztiválokról, amelyek ugyanakkor egy lokális társadalmi-gazdasági-politikai élethelyzetbe kerültek bele, ahol a lokális szint különböző szereplői – a „helyi elitek” – igyekeznek saját pozíciójuk láthatóvá tételéhez (s ezen keresztül javításához) ezt a nagyjából tíz napot felhasználni.

A két rendezvény más formában – az imaginációk szintjén is – összekapcsolódik: az új fesztivál létrehozásakor nosztalgikus utalásként folyamatosan jelen van az egykori filmszemlét övező kulturális milió tematizálása: állandó hivatkozások a hatvanas–hetvenes évek pécsi kulturális életének pezségésére, a képzőművészet, a balett, az irodalom akkori nagy teljesítményeire s mindennek háttérében az ezeket lehetővé tevő egykori felvilágosult kultúrpolitika művészetpártoló döntéseire.

Ezek az események jellegzetesen a nyilvános szférában zajló történésorozatokot foglalnak magukban – a város megszokott, történeti tereit használják fel tevékenységeik keretként éppúgy, mint üzeneteik megfogalmazására, miközben új tereket is bevonnak a kulturális fogyasztás helyszínei közé. Az események mediális reprezentációja is többszintű: ideális alkalmat kínálnak a magas- és a populáris, a bulvár- és a magasművészet határainak elegyítésére. Ráadásul ezek a fesztiválok rendelkeznek a „médiaesemény” klasszikus ismérveivel, gyakorlatilag a város egyetlen esélyét jelentik arra, hogy tartósan magára irányítsa a közvélemény figyelmét.

Hartmut Häussermann német városszociológus a „nagy események politikájának” nevezi az ilyen típusú rendezvények – a különböző fesztiválok, világkiállítások, ünnepek – előtérbe kerülését a városi politikában. Jellemzőjük „a pénzek, az emberek és a médiák kampányszerű mobilizálása egy tisztán körülírt cél érdekében” (Häussermann–Siebel, Hrsg. 1993). E rendezvények bevallott célja, hogy a városról alkotott képet – a „nagy eseményen” keresztül – jól konvertálható szimbolikus tőke formájában olyan imázsfaktorokkal is felruházzák, amelyek a hasonló nagyságrendű városok közötti versenyben hasznos erőforrásokat jelentenek egy földrajzilag és gazdaságilag periferikus térség számára. Valójában egy város azon törekvése fejeződik ki általuk, hogy önmagát – egy sajátos kulturális rendezvénysorozatot felhasználva – megkülönböztesse a hasonló nagyságrendű városoktól, s ezt az előnyt aztán materiális tőkébe is átfordíthassa.

Az itt alkalmazott speciális térgyakorlat úgy tekint a városi nyilvánosság szférájára, mint különböző fajta élmények lehetőségfeltételeit biztosító keretre, s ennek megfelelően a leggyakrabban itt alkalmazott fogalom az „esemény”.

Tér, kultúra, kommunikáció

Végezetül néhány összegző megjegyzésben azt szeretném bemutatni, hogy a tanulmány címében szereplő három fogalom – *tér*, *kultúra*, *kommunikáció* – segítségével miképpen lehet megjeleníteni a kulturális fordulat utáni kultúrakutatás néhány jellegzetes axiómáját, sarokpontját.

Új konceptuális keretek keresése és definiálása

A társadalom nagy orientációs kategóriáinak és a társadalomelmélet nagy rendezőelveinek, metaelbeszéléseinek eltűnése után, „túl osztályon és renden” a *tér* – talán a *test* mellett – a mindennapi élet identitásképzési, csoportképződési és társadalmasodási folyamatainak egyik fontos kristályosodási pontja, s mint ilyen nélkülözhetetlen a társadalom és a kultúra leírása során – ahogyan ezt az olyan fogalmak gyors karrierje is mutatja, mint a „milió”, a „régio”, a „globális/lokális”, a „network”, a „metropolisz”.

Az új kultúrakutatás – mivel mélyreható változást érzékel abban a módban, ahogyan a világot nézzük, s a világról való tudásunk többé-kevésbé megbízható formáit létrehozuk – ontológiailag is újradefiniálja a társadalom szerkezetét. A társadalomtudományokban megszokott, hagyományos *történeti* és *szociális* magyarázóelveken túl megjelenik egy harmadik, kritikai perspektíva, amely kifejezetten térbeli elképzelésekhez kapcsolódik (Soja 1996). Ez a perspektíva kísérletet tesz arra, hogy – többek között olyan filozófusok munkáihoz kapcsolódva, mint Heidegger, Sartre vagy Lefebvre – az emberi létezés térbeli dimenzióját koncepcionális szinten is komolyan vegye. Egy sajátos háromszögviszonyt rajzol fel *történetiség* – *társadalmiság* – *térbeliség* között, amelyben az emberi lét térbeli aspektusának társadalmi termelését éppolyan fontos figyelembe vennünk életvilágunk megértéséhez, mint a különböző történelmi, szociális formáink társadalmi létrehozását. Ez a trigonometrikus elképzelésrendszer ugyanakkor nemcsak

az ontológia szintjén érvényesül, hanem más tudásformációk területén is előkerül – így az episztemológiában, az elméletképzésben, az empirikus elemzésben, valamint a tudás gyakorlati alkalmazásában (Harvey 1995).

Az esszencialista kultúrafelfogás kritikája

A kultúrakutatás kurrens irányzatai a tér-kultúra-kommunikáció összefüggésrendszerét előszeretettel használják fel a korábbi szubsztancialista/esszencialista perspektívák kritizálására, egy *konstruktivista paradigma* melletti érvelésre. Ez a megközelítésmód a tér vonatkozásában több okból is fontos: egyrészt dekonstruálja a társadalomtudományban és a mindennapi gondolkodásban egyaránt központi jelentőségre szert tett territoriális elveket, mintegy kijózanítva a földrajzi evidenciákba vetett hitből. Másrészt ez az új ontológia nem csupán a történelem és a társadalom duális rendszerét egészíti ki egy újabb dimenzióval, hanem szerkezetileg is fontos módosításokat vezet be: a dichotómiák mentén történő gondolkodásmód helyébe egy másfajta, relacionista elképzelésszert ajánl, amelynek tudományelméleti háttereként például Bruno Latour (1999) interkonnectív, relacionista alapelvekre építő elképzelésszere szolgál. E tudományfilozófiai nézetrendszer térbeli adaptálását H. Lefebvre vagy éppen Edward Soja végezte el, akik a relacionista elképzelések mentén a különböző helyeket, régiókat viszonyok csomópontjaiként, a territóriumokat pedig interakciók színtereiként ragadják meg. Soja (2003:286) szerint „egy ilyen »real-and-imagined szemléletmód« más, különbözik a geográfia erősen konvencionális eljárásaitól. A *Thirdspace* ebben az olvasatban éppannyira sokféleképpen, mint ellentmondásosan jellemezhető, mint korlátozó és egyúttal megszabadító, mint szenvedélyes és rutinszerű, mint megragadható, hogy aztán újra nem világosan kivehető legyen. Az, ami létrejön, a totális nyitottság tere, az ellentmondás és a harc tere, a sokoldalú reprezentációk tere, amelyet noha elemezhetünk a bináris ellentétpárok kategóriáiban, ám amely esetében fölöttébb érvényes: *il y a toujours l'Autre* – mindig léteznek más formái is a tereknek, a térbeliségnek, heterotópiák és a geográfiák látszólag paradox formái, amelyek ugyanúgy kutathatók. A *Thirdspace* így egy találkozási pont, a hibriditás és a *mestizaje* helye, ahol az emberek a megszokott határvonalakon túl mozoghatnak, a margináliák és a peremek helye, ahol a régi kapcsolatok megszűnnek és újrakötődnek. Talán fel lehet térképezni, de semmit nem lehet kezdeni itt a konvencionális kartográfia eszközeivel, s... jelentését csak akkor bontakoztatja ki, hogyha átéli és élük.”

Ez a megközelítésmód párhuzamba állítható a különbség/identitás olyan konceptualizációival, amelyek azon alapulnak, hogy az identitások kapcsolatok és viszonyok révén jönnek létre, nem pedig kizárásokon, elhatárolásokon keresztül. S így megint csak egy nem esszencialista konceptualizáció közelébe jutunk: a viszonyokon keresztül konstruált helyek és identitások egyrészt megkérdőjelezzik az autentikusság elképzelését, miközben – mindezzel egy időben – lehetőséget kínálnak jövőbeli változásokhoz, azaz számolnak a késő modern társadalom egy alapvető strukturális jegyével, a kontingenciával (Rorty 1989).

Doreen Massey (1999) egyik fontos, összefoglaló jellegű tanulmányában a késő modern társadalmakra jellemző új térértelmezésnek három komponensét különíti el. E szerint a

tér mindig *(kölesön)viszonyok terméke*, hiszen interakciók sokaságán keresztül jön létre. Ehhez kapcsolódóan a tér a *sokféleség területe* is, hiszen nagyon különböző elbeszélések léteznek egymás mellett, amelyek különféle tereket alkotnak meg – vagy némileg axiómaszerűen fogalmazva: tér nélkül a sokféleség elképzelhetetlen volna, s megfordítva: sokféleség nélkül a tér sem létezne. Harmadrészt a tér a *fragmentáltság forrásaként* is jelentős szerepet tölt be – nem jön létre egy összefüggő rendszer a kapcsolatokból, mivel „permanensen hozzuk létre és alakítjuk az életünk kereteit adó tereket, helyeket és identitásokat” (Massey 1999).

Összefüggés tér és politika, tér és hatalom között

A politikai dimenzió újrafelfedezése, a politika újraértelmezése is a tudás/tér/hatalom viszonyrendszeren belül történik meg. Ez a problémakör sok szalon kapcsolódik Foucault és Bourdieu jól ismert és sokszor idézett megközelítésmódjához (Bourdeiu 1989; 1991), ahhoz a feltételezéshez, hogy a társadalom szerveződési (strukturálódási) elveiben általában s jelen esetben a geográfiában benne foglaltatik egy egész hatalmi összefüggérendszer. Azaz a térbeli strukturálódás gyakorlatai mögött – a terek feletti rendelkezés jogában, a hozzáférést szabályozó előírásokban, szimbolikus aktusokban – a hatalom rejtett archeológiája húzódik meg.

Hatalom és tér szoros kapcsolata a modernség alapvető metaelbeszélését működtető sajátos geográfiai imaginációban is tetten érhető (Said 2000; Gregory 1994). Ez az imagináció egy hatalmi dinamika által irányított térrepresentációt valósított meg, amelyre az idő elsődlegessége volt jellemző: a térbeli differenciákat is az idő dimenziója mentén ragadta meg, a térben megfigyelhető különbözőségeket pedig időben megkésett szakaszoknak tekintette. Massey (1999) a globalizációs elbeszélést a gazdasági globalizáció jelenségén belül olyan kikerülhetetlen folyamatként írja le, amelyben az összehasonlításokból adódó térbeli különbségeket időbeli dimenziók mentén jelenítik meg. Mindez megnehezítette a térbeli különbségek valódi kiterjedésének felismerését, a sokféleség, a komplexitás észlelését, alternatív utak lehetőségének elgondolását.

A „másfajta geográfiának” nevezett kritikai mozgalom érdeklődése pontosan az ilyen „erőszakosan kizárt jelentésekre” irányul; kísérletet tesznek arra, hogy ezek a „másfajta modernitások” is elmesélhessék saját történeteiket, megjeleníthessék önálló fejlődési útjaikat vagy inkább: kanyargó ösvényeiket. Ez a szemléletmód növeli a szenzibilitást a térbeli eltérések, a másfajta modernségek működésmódja, létezése iránt – s ezzel megerősíti, hogy a társadalmi fejlődés szakaszai nem megismételhetők, egyediek (Lossau 2003).

Összefoglalás

Miért is fontos mindez – a tudománytörténet kötelező anekdotafüzéreire vagy hivatkozásrengetegén túljutva, a különféle „poszt”-izmusok harsány credóinak hangzavarában? Talán azért, mert ez a fajta kultúrakutatás, tér-kultúra-kommunikáció összefüggérendszerének megragadása szenzibilissé tesz/tehet olyan társadalmi területeken végbe-

menő folyamatok iránt, amelyekről a mindenkori politika lemondott, amelyeket úgy tizenöt-húsz évenként változó ideológiák mentén, de mindig csak meghódítandó területeknek vagy régen leigázott gyarmatoknak, az egyenidő fejlődésirányából kizuhant, sajátos rezervátumoknak tartott, egyre csak fogyó, s mind rosszabb körülmények között élő bennszülött lakossággal. Ez a fajta kultúrakutatás talán újra felfedezheti a helyek sajátos törvényszerűségeit, felismerheti önálló fejlődési logikájukat, alternatív terveiket. Erre már csak azért is szükség volna, mert ezek a helyek nem távoli, ismeretlen vidékek, itt vannak a közelünkben, csak negyven-ötven kilométerre vagy alig pár száz méterre innét, azaz valahogy a mi tereink: ezekbe menekülünk, onnét jövünk, s elidőzve bennük, itt érezzük magunkat kínosan vagy éppen szerencsésnek.

JEGYZETEK

1. A tanulmány korábbi változata előadás formájában elhangzott a *Modernitás metamorfózisai* kultúratudományos PhD-program által szervezett, „*Cultural turn*” – a kultúratudomány esélyei Magyarországon című konferencián, Pécsen, 2004. szeptember 24–25-én.
2. Néhány reprezentatív kötet erről a témáról: Gebhardt et al., Hrsg. 2003; Crang 1998; Mitchell 2000.
3. Az amerikai társadalomföldrajz – amelynek több neves képviselője (S. Zukin, Mike Davis, Edward Soja) Magyarországon sem teljesen ismeretlen – által létrehozott elméletek (így a „posztmodern geográfia” vagy a „városi politikai gazdaságtana”) arra tesznek kísérletet, hogy a kulturális jelenségekként értelmezett városi vagy regionális tértranszformációk és az ökonomiai szféra speciális átalakulása – a tőkeakkumuláció specifikus történeti szakaszának megjelenése – közötti kapcsolatokat feltárják és értelmezzék.
4. Erről lásd Niedermüller 2004.
5. Giddens (1992) – mert a táblázat főként rá támaszkodik – szerint a hatalom a hétköznapi interakciók részét szerves alkotja. Ezt a strukturális hatalmat főként két eszköz közvetíti: az *allokáció* (ez nem más, mint a fizikai-materiális feltételek és javak ellenőrzése; idesorolhatók például azok az uralmi viszonyok, amelyek meghatározzák a nyersanyaghoz, a termelési javakhoz való hozzáférést) és az *autoritás* (azaz az individuumok ellenőrzésének lehetőségei a legkülönbözőbb kulturális konstellációkban).
6. A térátalakítások mögött rejlő ideológiai megfontolásokról lásd Havasréti 2002.

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

2001 A lokalitás teremtése. *Regio* 12(3):3–31.

BÓDI JENŐ

2002 Kövek és képzetek. Az építészet szimbolikus funkciói a Káli-medencében. *In* Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 22–40. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 4./

BOURDIEU, PIERRE

1989 Social space and symbolic power. *Sociological Theory* 7(1):14–25.

1991 Sozialer Raum und „Klassen“. *Leçon sur leçon. Zwei Vorlesungen.* Frankfurt: Suhrkamp.

CASTELLS, MANUEL

2005 *Az információ kora. Gazdaság, társadalom, kultúra. I. A hálózati társadalom kialakulása.* Budapest: Gondolat–Infonia.

CRANG, MIKE

1998 *Cultural geography.* London – New York: Routledge.

FEJŐS ZOLTÁN – SZIJÁRTÓ ZSOLT, SZERK.

2002 Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéből. Budapest: Néprajzi Múzeum. /*Tabula-könyvek, 4./*

GEBHARDT, HANS – REUBER, PAUL – WOLKERSDORFER, GÜNTER, HRSG.

2003 *Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen.* Heidelberg–Berlin: Spektrum.

GIDDENS, ANTHONY

1992 *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

GREGORY, DEREK

1994 *Geographical Imaginations.* Cambridge: Cambridge University Press.

GYURICZA ESZTER

2002 Egy ünnep és olvasatai. A salgóközi Mária Magdolna-napi búcsú mint az ellenvilág-teremtés eszköze és színtere. *In Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 55–71.* Budapest: Néprajzi Múzeum. /*Tabula könyvek, 4./*

HARVEY, DAVID

1995 Zeit und Raum im Projekt der Aufklärung. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 6(3):345–365.

HÄUSSERMANN, HARTMUT – SIEBEL, WALTER, HRSG.

1993 Festivalisierung der Stadtpolitik. *Leviathan. /Sonderheft, 13./*

HAVASRÉTI JÓZSEF

2002 A Káli-medence művészetszociológiai térképe. *In Egy tér alakváltozásai. Esettanulmányok a Káli-medencéről. Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt, szerk. 102–122.* Budapest: Néprajzi Múzeum. /*Tabula könyvek, 4./*

LASH, SCOTT – URRY, JOHN

1994 *Economies of signs and space.* London: Sage.

LATOUR, BRUNO

1999 *Sohasem voltunk modernek.* Budapest: Osiris.

LOSSAU, JULIA

2003 Geographische Repräsentationen: Skizze einer anderen Geographie. *In* Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Hans Gebhardt – Paul Reuber – Günter Wolkersdorfer, Hrsg. 101–113. Heidelberg–Berlin: Spektrum.

MASSEY, DOREEN

1999 Spaces of politics. *In* Human geography today. D. Massey – J. Allen – P. Sarre, eds. 279–294. Polity Press: Cambridge.

MITCHELL, D.

2000 Cultural geography: a critical introduction. Oxford: Blackwell.

NIEDERMÜLLER PÉTER

2004 Ten years after – vagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Antropolis* 1:8–19.

NOLLER, PETER

2000 Globalisierung, Raum und Gesellschaft: Elemente einer modernen Soziologie des Raumes. *Berliner Journal für Soziologie* 1:21–48.

RORTY, RICHARD

1989 Kontingencia, irónia és szolidaritás. Pécs: Jelenkor.

SAID, EDWARD

2000 Orientalizmus. Budapest: Európa.

SOJA, EDWARD

1995 The trialectic of spatiality. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 21(2):139–164.

2003 Thirdspace – Die Erweiterung des geographischen Blick. *In* Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Hans Gebhardt – Paul Reuber – Günter Wolkersdorfer, Hrsg. 269–289. Heidelberg–Berlin: Spektrum.

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2002 A kastély, a falu és az erdő. A lokalitás képei Belső-Somogyban. *Janus* 11(3).

2003 „Kulturális rendszer” – egy fogalom metamorfózisa. *Tabula* 6(2):216–232.

2004a Tájkép és emlékkép – az emlékezhelyek problematikája. Szabó Marianna Kakpuszta című installációja kapcsán. *Tabula* 7(2):253–267.

2004b Színpad és kulissza: a városi nyilvánosság átstrukturálódása. *Magyar Tudomány* 10:1164–1174.

2005 A „kulturális főváros” projekt – a kultúratudomány perspektívájából. Trendek, tanulságok, tematikák. *In* Terek és szövegek. Újabb perspektívák a városkutatásban. N. Kovács Tímea – Böhm Gábor – Mester Tibor, szerk. 199–211. Budapest: Kijárat.

URRY, JOHN

1990 Társadalmi viszonyok, tér és idő. *Tér és Társadalom* 4(3–4):125–145.

WERLEN, BENNO

2003a Cultural Turn in den Humanwissenschaften und Geographie. *Berichte zur Deutschen Landeskunde* 1(3):5–52.

2003b Kulturgeographie und kulturtheoretische Wende. *In Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen.* Hans Gebhardt – Paul Reuber – Günter Wolkersdorfer, Hrsg. 251–269. Heidelberg–Berlin: Spektrum.

ZSOLT SZIJÁRTÓ

Space, culture, and communication – cultural studies after the “cultural turn”

The essay focus on three studies made by the Department for Communication and Media Studies at the University of Pécs. All of them were concerned with establishment of new types of space use, space systems and the reconfiguration of social and spatial relations. These studies indicate that after the lost of the guiding principles of social theory and of meta narratives space becomes one of the meeting points in everyday identity and group formation. As such it deserves a central place in social and cultural descriptions. The three studies aim at describing the different cultural experiences of time and space that are part of specific life worlds but also at recovering the process by that these experiences are fixed in different time and space *conceptions*.

2005 8 (2):311–325.
Tabula

325

Egy eltűnő színfolt, az erdélyi szászok

Egy igazán nyugat-európai népcsoport a kontinens keleti felén; nyugati nemcsak a szó kulturális értelmében, hanem a szűkebben vett földrajzi értelemben is, hiszen nevükkel ellentétben nem szász, hanem frank eredetűek. Őseik a Rajna és a Mosel vidékéről jöttek II. Géza (1141–1162) idejében, és telepedtek le a mai Nagyszeben (Hermannstadt/Sibiu) vidékén, amit Altlandnak neveztek.

A második világháború vége nagy változást hozott életükben. Kelet-Európa többi németjével ellentétben őket nem telepítették ki Németországba, hanem jogaiktól, állampolgárságuktól megfosztva a szovjetek vitték el tízezerszámra őket munkatáborokba, bányákba dolgozni. Mire hazatértek, mindenüket államosították, házaikat is csak évek múltán kapták vissza. A szocializmus alatt minden, nem a kommunista párt ellenőrzése alatt lévő szervezetet betiltottak, így a *Nachbarschaft*okat is. Aztán eljött az egyre keményebbé és eszelősebbé váló Ceaușescu-korszak, ahol a nemzetiségekre dupla nyomás nehezedett, hiszen a normális életkörülményeket sem garantáló rendszer a nacionalizmusban találta meg egyetlen tömegbázisát.

Romániában a folyamatosan romló életkörülmények semmilyen perspektívát nem adtak a szászoknak, a felzárkózás lehetőségeit sem lehetett látni. Az élet egyre nehezebb lett, míg a szászok őshazája, Nyugat-Németország egyre gazdagabbá és kívánatosabbá vált a szemükben. Az 1989-es forradalom után volt egy pillanatnyi dermedt csönd, de aztán átszakadt a gát. Az évtizedes vágyakozás, a mindennapos kétségbeesett remény megtette hatását, és mintha hipnózisba kerültek volna, elkótyavetyélték házaikat, és elmentek néhány bőrönddel.

A kivándorlók közül sokan nem pusztán jobban akartak élni, és Costinești helyett Mallorcán nyaralni, hanem modernebb életformát, nagyobb dimenziókat kerestek. Az átélt traumák után egy nemzetiségi számára nem volt karrier a „vidékiek”, provinciális Romániában maradni, esténként az olajszagú művelődési házakba járni, a néha gyenge színvonalú helyi sajtót olvasni, a rosszul felszerelt iskolákba járatni a gyerekeiket, nem beszélve a korántsem megfelelő orvosi ellátásról. Az ország egyetlen igazi nagyvárosa, Bukarest mint távlat sem volt vonzó, ha például egy értelmiségi Kölnben is vállalhatott állást.

Bár az erdélyi szászok kötődése nagyon erős Németországhoz, München nem Hermannstadt (Nagyszeben), Heilbronn nem Schässburg (Segesvár). A fiatalabb generáció tudott váltani, az idősebbek nem. Sokan vissza is akartak jönni, de az 1990–1991-es mámorban eladott házukat az új tulajdonosok nem adták vissza. Aki mégis vissza tudta szerezni, az nyárra visszaköltözik, ők a *Sommersachsenek*, a „nyári szászok”. Németországban ugyanúgy megkapják a román jelzöt, mint az erdélyi magyarok nálunk, csak az utóbbiakkal ellentétben ők otthon nyári szászok, aminek van egy kis pejoratív felhangja.

Néhány közösségük minden nehézség ellenére fennmaradt, még *Nachbarschaft* is

akad, Alzenben (Albina), Malmkroiban (Mălâncrav), Sächsisch Neudorfban (Nou Săsesc) vagy a Nagyszeben közelsége miatt sajátos, agglomerációs helyzetbe került Michelsbergben (Cisnădioara), ahol a német lakosság aránya ma is megközelíti az ötven százalékot. A templom gondozása közös feladat, de a szászok között annyi az idős ember, hogy nehezebb közösségi vagy sok embert igénylő munkára más nemzetiségűeket bízhatnak meg. Legtöbbször romák kaphatók, egyrészt a munkanélküliség nagyobb náluk, másrészt eleve is sok napszámos dolgozik közülük a szászoknak. Reggelente a ház nyári konyhájában ülnek össze, hogy a szász gazdák és cigány napszámosaik megbeszéljék az aznapi teendőket.

Sok mára az olyan szász falu, mint például Apold, ahol nincs már német, és minden második vasárnap a környékbeli falvakból hívják a szászokat templomba. Ez a gyülekezet egészül ki ilyenkor néhány magyar és román reformátussal, akik németül nem tudnak, de részt vesznek a német nyelvű istentiszteleten. Ez is egy módja a kultúra fennmaradásának, hogy más nemzetiségűek közül csatlakoznak a hagyományok őrzéséhez. Erre nem Apold az egyetlen példa. Segesváron a szász néptánccsoportban román és magyar gyerekek is táncolnak, és ami megkapóbb, hogy ugyanitt a jellegzetesen szász szomszédságok mellett, azok mintájára alakult magyar és román szomszédság is. Német iskolákba vagy falvakban német osztályokba járnak roma és román gyerekek is – igaz, tehetjük hozzá joggal, hogy a német nyelv ismerete nagy előny Európa keleti részén.

A 20. századi modernizálódás és kísérelőjelenségei, a népirtások, a háborúk, a kitelepítések, az asszimiláció számtalan kisebbséget tüntettek már el. Az erdélyi szászok példája mutatja, hogy ennek a sorozatnak nincs még vége. Ez csak egy epizód.

Nem boszorkányság: múzeum!

Wulf Köpke – Bernd Schmelz, Hrsg.: Hexen im Museum. Hexen heute. Hexen weltweit. Hexensymposium 31. 10.–2. 11. 2003. Hamburg: Museum für Völkerkunde Hamburg. 2004. 451 p. /Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, Neue Folge, 34./

Bár a recenzens (sajnos) nem látta a *Hexenwelten – Der magische Reichtum des Museums* (Boszorkány-világok. A múzeum mágikus birodalma) kiállítását, az itt ismertett kötetet forgatva azonban bőséges alkalma nyílt betekinteni annak biográfiájába, sőt: néhány kép erejéig a hamburgi Museum für Völkerkunde termeibe is.

A kiállítás – boszorkánymesterkedések a Harz-hegységtől Honoluluig

A *Hexenwelten* kiállítás 2001. május 2. és 2002. április 1. között állt nyitva, és elsősorban kísérletnek szánták alkotói: Wulf Köpke, Jeanette Kokott és Bernd Schmelz, a hamburgi Museum für Völkerkunde etnológusai. Céljuk a modern európai boszorkánykép bemutatása mellett az volt, hogy napjaink boszorkánykultuszaival is megismertessék a látogatókat. Így a kiállítás első részének központi termébe az európai boszorkány sztereotip, ellentmondásos alakja került: az egymással opponáló szerepeket (például gyógyító – rontó, bába – gyermekgyilkos, szemérmes szűzleány – az ördög szeretője stb.) a fehér (jó) és fekete (gonosz) oldalra osztott helyiségben ténylegesen szembeállították egymással. A sokoldalú boszorkányképet a rendezők a kora újkori boszorkányüldözés németországi s ezen belül hamburgi és holsteini vonatkozásaival helyezték történeti kontextusba: egy 17. századi enteriőrben „életre keltették” a holsteini Wilsterben 1676-ban kivégzett Trineke Evers boszorkányperének szcénáit. A boszorkányság gyermekirodalmi, illetve mesei toposzait a Grimm fivérek *Jancsi és Juliskája* mellett az ezredforduló mágikus gyermekkönyv-bestsellerje, a Harry Potter-történetek képviselték. *Hansel és Gretel* nyomdokain járva valóban eljuthattak az érdeklődők a boszorkány konyhájához, amely előtt a vasorrú bába (életnagyságú bábuja) fogadta őket. Harry Potternek külön szobácska jutott, ahol a gyerekeknek szánt múzeumpedagógiai foglalkozásokat tartották. A kora újkori nyomtatott média boszorkányságdiskurzusát a varázskönyvek és a

boszorkányságirodalom „boszorkánykönyvtárában” (*Hexenbibliothek*) tanulmányozhatták a látogatók, míg napjaink boszorkányságának sajtóreceptiója egy jelképes boszorkány-levéltárban (*Hexenarchiv*) volt elérhető.

A másik nagy kiállítóteremben napjaink európai boszorkánykultuszai és az európai szemmel hasonlóknak ítélt, Európán kívüli jelenségek kaptak helyet. Középpontjában a német új boszorkányok oltára épült föl, körben pedig az ezredvégi szinkretikus kultuszok oltáraiból (német őstisztelet, nyugat-afrikai vudu, brazil candomblé, koreai sámánok) teremtettek kellően szakrális környezetet. A helyiség szertartások helyszínéként is szolgált: a lunáris és szoláris ciklusok fordulóin nyilvános boszorkányrituálékat, sámánünnepeket, gyógyító rítusokat tartottak, melyeken a terem befogadóképességének függvényében bárki részt vehetett.

A tizenegy hónapig látható kiállítás változatos múzeumpedagógiai és ismeretterjesztő rendezvényekkel egészült ki. A már említett boszorkány- és pogány szertartásokon és a gyermekfoglalkozásokon túl a vállalkozó kedvűek megismerkedhettek a népszerű ezotérika számos műnemével (horoszkópkészítés, tenyérjósítás, orákulumfestés stb.), s ebben – többek között – meghívott jósök, boszorkányok, varázslónők is segítségükre voltak. Etnológusokból, etnobotanikusokból, valláskutatókból, vallástörténészekből és történészekből álló helyi és vendég szakértői gárda tartott előadásokat a boszorkánysághoz kapcsolódó témákról, például a boszorkányüldözés történetéről, a népi gyógyászatról vagy napjaink boszorkány- és pogány kultuszairól.

A kiállítás záróakkordjaként háromnapos, nyilvános tudományos szimpóziumot rendeztek a kísérőprogramban szereplő kutatók, modern kori boszorkányok és „külsős” muzeológusok, történészek, etnológusok és valláskutatók részvételével. A tanácskozás apropóját maga a kiállítás és a tematikához kapcsolódó kérdéskörök szolgáltatták: a boszorkányság helye az ezredvégi európai ember alternatív vallásosságában; az Európán kívüli társadalmak szinkretikus kultuszai; végül a múzeum szerepvállalása abban, hogy milyen boszorkánysággép épül be a társadalmi nyilvánosság diskurzusaiba. E hármasságot jeleníti meg a szimpózium anyagát tartalmazó kötet hármasképe is: *Boszorkányok a múzeumban – boszorkányok napjainkban – boszorkányok világszerte*.

Az előadások szövegét olvasva egy további téma is körvonalazódik, bár tétéles megfogalmazása nem található: az európai boszorkányüldözés beemelése a kollektív emlékezetbe, amelyet leginkább a holokauszt emlékezetének földolgozásához hasonlóan képzelnek el. A rendezők a kiállításban is elhelyeztek egy emléktáblát a boszorkányüldözés hamburgi áldozatainak névsorával. Egyértelműen a máglyán elhamvadt áldozatokra utal a tanulmánykötet fekete borítóján hatalmas, lángoló betűkkel szereplő *Hexen* (boszorkányok) szó.

Engedték meg a recenzensnek, hogy ne a kötet kronológiája szerint haladva tegye meg észrevételeit! A legfontosabb kérdést röviden így fogalmazhatjuk meg: mit gondoltak a boszorkányról és a boszorkányságról a kiállítás rendezői?

Boszorkányság – a másként gondolkodók vallása

Itt vissza kell kanyarodnunk a hamburgi Museum für Völkerkundéban 1979-ben rendezett *Hexen* (Boszorkányok) című kiállításához. A Thomas Hauschild etnológus, Heidi Staschen történész és Regina Troschke képzőművész alkotta trió nem a hagyományos, történelmi rekonstrukciókon és objektív tényközlésen alapuló módon akarta bemutatni a boszorkány-életvilágokat (408–422. p.).

Hauschild az anarchista filozófus, etnológus Hans Peter Duerr univerzális boszorkányságmodelljét adaptálta: boszorkányság mindig volt, van és lesz, mindenütt. Ennek nyomán arra a következtetésre jutott, hogy „az üldözött nők, férfiak és gyermekek ezrei nem csupán egy inkvizitórius örület (*inquisitorische Paranoia*) tárgyai voltak, sokkal inkább egy, a kereszténységgel szemben álló ellenvallás hívei, tanúi vagy képviselői, amely Európa makacs eretnekmozgalmaiban – az üldözés idején a katarokéban – nyert kifejezést” (409. p.). Hauschild ráadásul a felvilágosodás valláskritikájában, sőt ennek 19. század végi spirituális megújulásában, de a második világháború előtt a náciizmus újpogány aspektusaiban is e „mozgalom” késői hajtásait látja. A Németországban épp csak megjelenő angol *wiccamozgalom*, amely az 1970-es évek végére már komoly bázissal rendelkezett Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban, komoly hatást gyakorolt Hauschildra és csapatára. A Gerald Gardner alapította *wicca*, napjaink boszorkányságának egyik meghatározó típusa a 19. század végének okkultista, hermetikus irányzataiból sarjadt ki, de konstruált hagyománya, „gyökerei” az eretneknek nyilvánított Giordano Bruno tanaihoz „vezethetők” vissza (Gardner 2004; Greenwood 2000: 140; 2001: 188–189). A Hauschild vezette rendezői trió 1979-ben – érzékenyen reagálva a korszemlekre – a tételes vallások rigorózus kereteit feszegető, a kereszténység hegemoniáját elutasító kortárs nyugati-európai eszmeáramlatok, különféle spirituális mozgalmak egyik lehetséges előképeként tekintett a boszorkányságra.

Alapvetően ezt az értelmezést tették magukévá a mostani kiállítás rendezői is. Számukra napjaink boszorkánysága egy a választható vallási meggyőződések közül az ezredforduló spirituális szupermarketjében.¹ Ennek szellemében lettek a hamburgi új boszorkányok a kiállítást kísérő programok aktív részesei: beszentelték a kiállítást, itt tartották ünnepeiket, és mutatták be rituáléikat; végül a szimpóziumon előadást tartottak rítusairól, meggyőződésükről. Az Attis mágikus nevet viselő Silke Beyn, hamburgi új boszorkány részletesen beszámol arról, miként fedezte föl újra boszorkányönmagát a kiállításon (100–110. p.). Az Olaszországban élő Leonie Gaul a kiállításon bemutatott rituáléit értékeli (111–118. p.). Donate Pahnke, a „kísérleti valláskutató”, „államilag akkreditált testterapeuta” és *Ritualfrau* – mellesleg a Brémai Egyetem oktatója – ugyancsak az általa celebrált szertartásokat elemzi (119–126. p.). Mindezek után nem véletlen, hogy az új boszorkányságot egyenesen „vallásként” értelmezik a kötet egyes szerzői: Donate Pahnke „alkalmazott valláskutató” és Julia Iwersen „vallástörténész” (213–229., 239–247. p.).

Talán mégsem egészen véletlen, hogy a kiállítás alaprajza határozottan emlékeztet egy háromhajós temploméra. A westwerk helyén álló „boszorkányerdőcskén” keresztül juthatunk el a főhajóba, ahol a jó-gonosz oppozíciókba rendezett európai boszorkánysztereotípiák láthatók. A bal oldali mellékhajót a boszorkányüldözés tematikája uralja, a farsangi szokások boszorkányalakjaival s némi afrikai boszorkánysággal megtoldva. A jobb oldali mellékhajóban kaptak helyet a boszorkányság folklorizálódott és irodalmi képei:

Jancsi és Juliska, illetve Harry Potter, valamint a kora újkori és a modern kori boszorkányság irodalma. A ceremóniák színhelyeül is szolgáló rituális terem stílszerűen a képzeletbeli templom szentélyét foglalja el, gyűjtőpontjában az új boszorkányok oltárával. Még a két nagy helyiséget elválasztó fal dekorációja is összhangba hozható a román kori és gótikus templomok gazdagon illusztrált diadalíveivel: a különböző kultúrák ördög- és démonábrázolásaival szemben szentek és jóindulatú szellemalakok láthatók.

Boszorkányság – természetkultusz

A közép- és kora újkori boszorkányság archaikus természetvallásként való értelmezése Margaret Murray erősen vitatott könyve (*The Witch-Cult in Western Europe [A boszorkánykultusz Nyugat-Európában]*, 1921) óta nem ismeretlen a témával foglalkozó szakemberek előtt. Az európai boszorkányszombat sokszorosán összetett képzetrendszerének „dekódolója”, Carlo Ginzburg (2003) is kimutatta, hogy a kora újkori Európában még létező termékenység-, agrár- és halottkultuszok számos eleme beépült a boszorkányszombat mitológiájába. Ez persze egyáltalán nem bizonyítja a Murray – és sajnos az inkvizítorok – által elképzelt „ellenvallás”, eretnek szekta létezését. A boszorkányság és a természet közti szoros kapcsolat feltételezése azonban elegendő elvi alapot teremtett ahhoz, hogy az új boszorkányok magukévá tegyék a zöldmozgalmak ideológiáit. A modern boszorkány- és újpogány mozgalmak a természet vallásos tiszteletét hangsúlyozzák: az ünnepek és rítusok egy része az évszakváltásokhoz kapcsolódik, fontos szerephez jut bennük a négy alapelem (tűz, víz, föld, levegő), jelentősek a szent fák, kövek, források kultuszai (112–113., 121., 219–220. p.). A természetben rejlő női és férfi princípiumot a valóban kereszténység előtti, ókori eredetre visszavezethető Nagy Istennő, Nagy Anya, illetve Pán alakja testesíti meg számukra (231–232. p.). A Nagy Istennő állatfejú, embertestű alakváltozatainak ábrázolásait a szertartások helyszínén is elhelyezték a kiállítás rendezői, s ezek Leonie Gaul (gyógyító és „sámánkísérő”) „női változókor-rituáléjában” fontos szerephez jutottak.

Boszorkányság – az első nőmozgalom

A recenzensnek itt nincs tere a nők és a boszorkányüldözés kapcsolatáról szóló hatalmas irodalom ismertetésére. Ehelyett a kiállítás rendezőinek ideológiai megfontolásaira kívánja irányítani a figyelmet.

Már az 1979-es *Hexen* című kiállítás egyik alkotója, a feminista Heidi Staschen is különös hangsúlyt szánt a boszorkányüldözés, illetve a boszorkányság és a nők kapcsolatának. Staschenék a modern kori boszorkányság jeles kutatójával, Johann Kruséval egyetértésben azt vallották, hogy a 16. századi Európában létezett egy samanisztikus elemeket tartalmazó népi vallásos gyakorlat, amely az inkvizíció és az intézményes boszorkányüldözés egyik célpontjává vált. Egyes feminista körök – köztük *Luisa Francia* modern boszorkányíró – az elmúlt idők női misztériumaival azonosították ezt a hagyományt, s magukat az üldözött boszorkányok szellemi örököseinek tartották (415. p.).

Julia Iwersen (241. p.) vallástörténész egyenesen egy, az uralkodó normáktól eltérő,

speciálisan női vallásosságról beszél, amelynek nyomai már az ókortól kimutathatók. Ennek kialakulása a nők „társadalmi szerepének fokozatos marginalizálódásával és a nyilvános kultusztevékenységekből való kiszorításukkal” függ össze. Iwersen szerint a középkor folyamán a kalákában végzett textilmunkák (fonás, szövés, hímzés stb.) kiváló alkalmat nyújtottak a gyakran kereszténység előtti képzeteket is magába olvasztó női vallási hagyomány ápolására és továbbadására. A nők ugyanezt a hagyományőrző szerepet töltötték be a gyógyítás területén is: a gyógynövényismeret, a betegek ápolása az ő feladatuk volt. Iwersen megemlíti egy harmadik, női dominanciájú területet is: az öregek ápolását, s ezzel összefüggésben a halottal kapcsolatos teendőket és a gyászt. (A születésről és a gyermeknevelésről megfeledeznek.) Úgy véli, hogy a nők az élők és holtak közti mediátori képességükkel potenciális határsértők voltak egészen a reformáció koráig. A halálfélelem generálta a halállal szinte mindennapi kapcsolatban álló nőktől való félelmet, amely a középkortól fogva egyre inkább uralkodóvá vált, és hisztérikus formákat öltött – állítja Iwersen (243. p.). Valószínű, hogy a középkori masszív nőgyűlölet szerepet játszott a boszorkányüldözés ideológiájának kialakulásában, de Iwersen modellje túlon túl egysíkúnak látszik.

A kiállítás rendezői a történeti spekulációk helyett inkább az új boszorkánymozgalmak erős feminista jellemvonásait emelték ki: a már említett Nagy Istennő kultuszát, a kifejezetten és kizárólag nőknek szánt rituálét. Az sem véletlen, hogy a kísérőprogramban részt vevő új boszorkányok egytől egyig nők voltak: Leonie Gaul, Frauke König, 'Attis' Silke Beyn, Sabine Rokoß, Mäe Ada d'Omulu, Donata Pahnke.

Boszorkányság, mágia – samanizmus

A kötetben Roland Mischung etnológus teszi fel a költőinek szánt, de valójában eldöntött kérdést: a fogalmakkal egyazon jelenség variánsait jelöljük-e, vagy ellenkezőleg: teljesen különböző dolgokkal állunk szemben, amelyeket nem szabad összekevernünk. Ő és a kiállítás rendezői egyértelműen az első értelmezést fogadják el.

A boszorkányság és a mágia vonatkozásában Mischung Edward Evans-Pritchardnak az azande boszorkányágról írt klasszikus művét idézi, amelyben a szerző éles határt von a két fogalom között. Bár mindkét jelenség alapja az emberfeletti képességek birtoklása, a boszorkány esetében e képesség veleszületett, míg a varázsló tudatosan sajátítja el azt. A boszorkány természetfeletti tudását a benne rejlő gonosz erő miatt használja károkozásra, gyakran nem is szándékosan. A varázsló rontása háttérben nagyon is emberi indokok állnak: irigység, hatalomvágy, szándékos rosszakarat. Mischung úgy véli, hogy Evans-Pritchard élesen elhatárolt kategóriáit sokan univerzálialként fogadják el, holott számos esetben nem alkalmazhatók. Például az olyan népi boszorkányképzeteknél, amelyek a veleszületett képességet és a tanulást egyaránt lehetségesnek tartják: a boszorkány tehát egyben varázsló is. Mischung érvelése itt egy kicsit sántít, mert nem konkrét hiedelmeket sorol föl példaként, hanem az ezredforduló mágikus-misztikus gyermekirodalmához fordul: Harry Pottert és Bibi Blocksberget idézi. Ezzel a logikai és időbeli ugrással érkezik az állításhoz, hogy a boszorkány és a varázsló összemosódása nem a New Age „mindent bele” alapon létrejött leleménye, hanem sokkal korábban megtörtént már.

A samanizmus esetében Mischung túlságosan leszűkítettnek tartja Eliade meghatározását. Szerinte az etnológusok a terepen sokszor nem „tiszta típusokkal” találkoznak: egyes kultúrák sámánjai például gyógyítók is egyben. Ők eksztázisuk során bizonyos esetekben nem a túlvilágra utaznak, hanem épp ellenkezőleg: egy túlvilági lény szállja meg őket, és beszél belőlük. Mischung szerint ez nem jelenti azt, hogy az illető mágikus szakértő egyszer sámán, egyszer pedig gyógyító; sokkal inkább az egyén mágikus repertoárjának különböző aspektusairól van szó, amelyek alkalmazása mindig a konkrét esethez kapcsolódik (191–192. p.).

Mischung arra a következtetésre jut, hogy a boszorkányság, a mágia és a samanizmus fogalmának szigorú elválasztása csak akkor szükséges, ha a tereptapasztalatok ezt valóban alátámasztják. Jónak tartja Susan Greenwood megoldását, aki a londoni ezoterikus körökben végzett terepmunkát az 1990-es évek elején. Greenwood a boszorkányok, mágusok, gyógyítók tevékenységének leírásánál a túlvilági tapasztalatot s annak az egyén valóságértelmezésére és cselekvésrepertoárjára gyakorolt hatását állította a középpontba. Greenwood szerint a mágus, a boszorkány az e világ és a túlvilág között mozgó transzformátor, aki a túlvilági energiákat, erőket közvetíti számunkra. A túlvilággal való folyamatos kapcsolattartás szinte határtalan személyes autonómiával ruházza föl a mindennapi életben sokszorosan korlátozott, hatalommal nem rendelkező egyént. A kapcsolattartás módja, az így megszerzett erő, energia felhasználásának módzatai a mágikus szakértők s így Greenwood számára is irrelevánsak, akárcsak az, hogy milyen néven nevezik őket (193–195. p.).

Ezt az elgondolást tették magukévá a rendezők és a kötet szerkesztői is: számos afrikai, közép-amerikai és végül egy délkelet-ázsiai esettanulmányt olvashatunk a különböző (boszorkányság, gyógyítás, samanizmus) témákban. A boszorkányság, a mágia és a samanizmus rokonságát, lényegi azonosságát illusztrálják a kiállítás „szertartástermében” álló oltárok. Centrális elrendezésük a modern kori boszorkányság mindent magába fogadó, beolvasztó jellegét szimbolizálja.

Konklúzió: „Meddig mehet el egy múzeum?”

Az új boszorkányokat kutató etnológus, Susan Greenwood úgy véli, hogy az ilyen típusú életvilágokat csak úgy lehet megérteni és helyesen interpretálni, ha komolyan vesszük őket. Wulf Köpke, Jeanette Kokott és Bernd Schmelz kiállítása ebben a szellemben jött létre. Természetesen volt mire építeniük a „múzeum mágikus birodalmának” bemutatásakor, s itt nem csak a már említett 1979-es *Hexen* című kiállításhoz gondolok. Az európai új boszorkánymozgalmak kutatója, Johann Kruse 1978-ban adományozta páratlan dokumentumanyagát a múzeumnak. (Az *Archiv zu Erforschung des neuzeitlichen Hexenwahns*, röviden *Hexenarchiv* csütörtöki fogadóóráján bárki betekinthez Kruse azóta is gyarapodó gyűjteményébe.) A kiállítás sajtóalagútjában csak érzékeltették az archívum gazdagságát: az újságcikkek másolataival tapétázták ki a fóliafalat.

A boszorkányság témájához kapcsolódik a másik híres tárgyegyüttes: Siegfried Seligmann egykori hamburgi szemorvos (mellesleg Aby Warburg sógora) híres amulettgyűjteménye. Ennek darabjaiból válogattak a rendezők a boszorkánykliséket felvonultató terem közepén álló tárlóba.

A *Hexenwelten* című kiállítást korábbi, hasonló tematikájú, kisebb időszaki kiállítások előzték meg, amelyek a kilencvenes évek végétől követték egymást: *Isten a hűtőszekrényben*; *Vudu és transzkultuszok Nyugat-Afrikában* (1997. október 17.–1998. június 14.); *Gyógyító rítusok és mobiltelefonok. Koreai sámánok* (1998. január 1.–1999. február 2.); *Hagazussa. A sövény tetején a világok között* (2001 júliusa–2002 szeptembere). E kiállítások anyaga és szemléletmódja beépült a *Hexenwelten* szintézisébe: kialakították a különböző oltárokat, és a németországi új boszorkánymozgalmat szimbolizáló *Hagazussa* életnagyságú alakja is melléjük került.

A múzeum ideális esetben egyben tudományos műhely is, a benne folyó kutatómunka időről időre történő bemutatásának színtere. A néprajzi múzeumokban a gyakran igen távoli terepeken dolgozó etnográfusok, etnológusok, antropológusok terepmunkáin begyűjtött tárgyakat és egyéb dokumentációs anyagokat gyűjtik, archiválják, s tárják a nagyközönség elé. A *Hexenwelten* és a megelőző kiállítások abban is újszerűek voltak, hogy nem „vitték el” a látogatót a valóságban csak a kutató által megtapasztalt terepre, hanem ellenkezőleg: behozták a terepet – legalábbis részben – a múzeumba. A bemutatott rituális tárgyak, kellékek egy részét valóban rendeltetésüknek megfelelően használták; a fölépített boszorkányoltár nem csupán díszlet, imitáció, rekonstrukció volt, hanem „élő” szakrális objektum; a szertartások vezetői, celebrálói pedig autentikus személyiségek: boszorkányok, papnők, *Ritualfrau*k.

Ugy vélem, ez az irány adekvát a bemutatott témához. A „spirituális szupermarketben” bókászó 21. századi ember számára ez a kiállítás olyan, mint a „Tudatos vásárló” című segédanyag: segít tájékozódni az ezoterikus dömpingben. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a hagyományosabb jellegű, száraz tényközlő, ugyanakkor a realitások talaján mozgó prezentációknak is van létjogosultságuk. A vendégkönyvek tanúsága szerint a látogatók nem voltak elégedettek a boszorkányüldözés történetére vonatkozó információk mennyiségével és minőségével, sőt egyesek az egész tematika tágabb társadalmi háttérének bemutatását hiányolták.

Valószínűleg a kétféle megközelítés helyes arányú „vegyüléke” lesz majd a járható út, s erre a következtetésre jutottak maguk a rendezők is. A következő kiállítás a mágia témáját járja majd körül, s rendezői a *Hexenwelten* eredményeit és a múzeum sokéves kutatási tapasztalatát szeretnék kamatoztatni, a kötetben szereplő kutatók szakmai hozzájárulására is számítva. A múzeumi mágia tehát folytatódik.

JEGYZET

1. A „spirituális szupermarket” fogalmával jól modellezhető a valláshoz való fogyasztói és individuális viszonyulás, amely elsősorban Nyugat-Európát és Amerikát jellemzi. Ennek értelmében mindenki maga állíthatja össze saját spirituális csomagját, vallásosságát. Bővebben lásd Sutcliffe–Bowman, eds. 2000:7.

IRODALOM

GARDNER, GERALD B.

2004 *A boszorkányság eredete. A mai boszorkányok.* Miskolc: Hermit.

GINZBURG, CARLO

2003 *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése.* Budapest: Európa.

GREENWOOD, SUSAN

2000 *Gender and power in magical practices. In Beyond New Age. Exploring alternative spirituality.* Steven Sutcliffe – Marion Bowman, eds. 137–154. Edinburgh University Press, Edinburgh.

2001 *A mágia és a boszorkányság enciklopédiája: Illusztrált történeti útmutató a spirituális világhoz.* Budapest: Jászöveg Műhely.

SUTCLIFFE, STEVEN –BOWMAN, MARION, EDS.

2000 *Beyond New Age. Exploring alternative spirituality.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Interdiszciplináris séta az épített, a meg- élt és az elbeszélt városban

N. Kovács Tímea – Böhm Gábor – Mester Tibor, szerk.:
Terek és szövegek. Újabb perspektívák a városkutatásban.
Budapest: Kijárat Kiadó. 2005. 316 p.

„Ez a város egy távoli bolygó,
itt élni nem rossz, és itt élni nem jól!”
(E. Kiadó)

Ha szem előtt tartjuk Roland Barthes gondolatát, miszerint „a város társalgás, s ez a társalgás valóságos nyelv” (Harvey 1990), akkor kijelenthetjük, hogy a város tematikája akarva-akaratlanul igazi interdiszciplináris megközelítést igényel, mindenkinek lehet róla releváns mondanivalója. Egy évvel ezelőtt például *Terek, képek és tér-képek: a modern város* címmel konferenciát rendezett Pécsen a Pécsi Tudományegyetem Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszéke, az Irodalomtudományi Doktori Program és a Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék azzal a szándékkal, hogy a különböző tudományterületekről verbuvált résztvevők körüljárják a földrajzi tér kulturális térré alakításának aspektusait, még közelebbről a szimbolikusan megalkotott város témáját boncolgassák.

A téma aktualitását talán nem kell különösebben magyarázni városmarketingtől átítatott mindennapjainkban,¹ amikor a városoknak túlélésük érdekében fokozott erőfeszítéseket kell tenniük, hogy szimbolikusan megalkossák és megjelenítsék önmagukat, ha kell, imázst kreáljanak hagyományaik és adottságaik fel-/kihasználásával, s így piac-képes áruvá, márkanévvé váljanak. A konferenciaprogram és a kész kötet tartalomjegyzékének szemügyre vételekor ért a felismerés, hogy mennyire élő is a téma:² az egyik előadó, Szijártó Zsolt (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék) időközben címet és talán hangsúlyt is váltott, a konferencián még *A városi kultúra és a fesztiválok: identitás, esemény, élmény* címmel tartott előadást, a kötetben viszont már *A „kulturális főváros”-projekt a kultúratudomány perspektívájából* címmel szerepel egy írása. A várospolitika identitáspolitikai kísérleteit, a város egészét érintő projektek, azaz a „nagy események” lehetséges hatásait bemutató tanulmány kiemeli, hogy a projektek sikerének egyik kulcsa a megfelelő helyismeret, amihez részletes empirikus kutatások elvégzése szükséges.³

A meglehetősen nagy szabadságot és tág mozgásteret hagyó, ugyanakkor számos lehetséges ötletet felvillantó, inspiratív konferenciafelhívás, úgy tűnik, nem maradt visszahangtalan, s ezt mi sem bizonyítja jobban, mint a nemrég megjelent kötet terjedelme és szerzőinek sokféle diszciplináris háttere.⁴ A majd negyven előadást felvonultató –

mondhatjuk talán, hogy seregszemlészámba menő – konferencia tematikailag elég heterogén anyagából válogató konferenciakötet egy tömör szerkesztői előszón kívül huszonkét előadás írott változatát tartalmazza. A szerzők között számban kissé túlreprezentáltak – bár ez egy konferencia esetében véletlenszerűen is alakulhatott így – az irodalomtörténészek, illetve -tudósok (körülbelül az előadók harmada), mellettük azért a városantropológia, urbanisztika, filmesztétika, etnográfia, történelemtudomány és kommunikációkutatás képviselői is szóhoz jutottak.

Az a fajta nyitottság és szabadság, amely a konferencia koncepcióját jellemezte, meglehetősen nehéz helyzetbe hozza a recenzenst, hiszen ilyen körülmények között nehéz kielégítő áttekintést adni a városkutatás helyzetéről, ezért inkább csak néhány formalitásnak tűnő dolog erejéig tehet észrevételeket a végeredménnyel kapcsolatban. A kötet főcíme – mely a konferencia címére rímel – kellően semleges, és elég tág kategóriákkal dolgozik ahhoz, hogy a konferencia valamennyi előadása beleférjen a spektrumba, ám az alcím több szempontból sem tűnik szerencsés választásnak: az előszóból nem derül ki, hogy mihez képest lesz szó újabb perspektívákról,⁵ másrészt elmarad a városkutatás közelebbi meghatározása is. Az előszót egyből az előadások három blokkja követi, az *Újabb perspektívák a városkutatásban* alcím azonban megérdemelt volna egy rövid áttekintést vagy bevezetést.⁶ A konferencia Gyáni Gábor, illetve Fejős Zoltán által adott nyitó előadásai – melyek a kötetben nem elkülönítve, hanem a témájuknak megfelelő blokkban szerepelnek – sem tértek ki ilyen tudománytörténeti áttekintésre, hanem csak egy-egy konkrét jelenség kibontására szorítkoztak, noha mindkét előadás a kötet kulcsírásaként értelmezhető.

Gyáni Gábornak (történész, MTA Történettudományi Intézet, ELTE Társadalomtudományi Kar) *A reprezentatív város – a reprezentált város* című előadása a 19. század végétől a két világháború közötti időszakig tartó korszakról és a még születőben lévő nagyváros, Budapest percepciójának és városfényképészeti reprezentációjának, képi imázsának metamorfózisáról ad a részletek iránt érzékeny áttekintést. A korabeli fényképeket elemezve azt a folyamatot mutatja be, melynek során a kezdetben műalkotás-ként észlelt város magasztalását a két világháború között felváltotta a „dzsungel” metaforával illetett város kárhozvitása, végül semmibevétele.

Fejős Zoltán (néprajzkutató, Néprajzi Múzeum) *A nyilvános városszöveg* című írásában másik perspektívából közelíti meg a várost: azt vizsgálja, hogy a jelenben mi jellemzi a városról való beszédet. Ő is budapesti terepet választ, ám egészen más forrásanyagot használ, a fővárosról az elmúlt évtizedben született, sokféle műfajt magában foglaló sajtóanyag, a várost tárgyaló, a kollektív városképet megteremtő és karban tartó nyilvános városszövegek kvalitatív vizsgálatát végzi el. Fejősnél a város mint olvasható szöveg jelenik meg; kétféle narratívát különböztet meg, a város múltja kapcsán születő örökség-narratívákat (illetve a poszt-szocializmus és globalizáció korszakában születő változás-narratívákat) és a várost szubjektumként felfogó, karakterét meghatározni igyekvő narratívákat, valamint a turistaszövegeket. E narratívák a városról való gondolkodás befolyásolására törekednek, s így kapcsolódnak a megélt városhoz.

Az előadások nagy része a városról szóló társadalmi, politikai és főként irodalmi szövegek és álló-, illetve mozgóképek, térképek kapcsán közelíti meg a szimbolikusan megalkotott várost. A kötet heterogenitása nemcsak tematikailag, műfajilag (például rövid filmtörténeti esszétől kezdve fotóalbum-elemzésen keresztül kutatási beszámolóig),

módszertanilag (például interpretatív és kognitív antropológiai megközelítés, sajtóanyag kvalitatív elemzése), hanem tér- és időbeliségét tekintve (a modern nagyváros általában vagy konkrétan valamely európai nagyváros, talán nem véletlen, hogy a huszonekét írásból nyolc Budapesttel foglalkozik, de azért főszerepet játszik még Pécs és Debrecen is két-két írásban; az időbeli horizont a 19. századtól, tehát a modern nagyváros születésétől a késő modern korig terjed) is meglehetősen nagy. Néhány előadás csak nagyon áttételesen kapcsolódott a koncepcióhoz, mintha csak ürügyül szolgálna a város az előadónak egy számára kedves vagy érdekes téma feldolgozására, így néha a parttalanság érzetével kell megküzdenie az olvasónak.

A túlzott heterogenitásnak jót tett, hogy az előadásokat három homogénebb blokkba (épített, megélt és elbeszélte város) rendezték a kötet figyelmes szerkesztői, így a konferenciafelhívás koncepciója már első látásra szembetűnővé válik. Ám néhány előadás nyugodtan szerepelhetne egy másik tematikus blokkban is, s ez is csak arra irányítja rá a figyelmet, hogy egy olyan nagy téma esetében, mint a város, nem trendkövetési kényszer, hanem magától értetődő megoldás a tudományközi hozzáállás.

A *Terek, épületek, történetek* című első blokk előadásai a városépítészet politikai, kulturális és társadalmi nyelvét elemzik. A városrács és a demokrácia oldódó-kötődő kapcsolatának időbeni alakulását, oszcillálását áttekintő, nagy ívű munka, Fonyódi Mariann (BME Urbanisztika Tanszék) építész írása az urbanisztikatörténeti perspektívák mellett posztkolonialista kritikai érzékenységről is tanúskodik, mikor az európai városszerkezet gyarmati leképezéseire is kitér. A társadalomkritikus hang megtalálható Kerékgyártó Bélának (BME Filozófia és Tudománytörténeti Tanszék) egy avantgárd berlini „megaszerkezetet”, azaz épületegyüttest bemutató tanulmányában is, mely az épület és radikális kísérleti építészet koncepciójának (turneri communitas, átjárhatóság, hierarchia-nélküliség az új, humanizált környezetben) megértésére tett kísérleten túl a térbeli determinizmus létére hívja fel a figyelmet. Berta Erzsébet (DTE Magyar és Összehasonlító Irodalomtudományi Intézet) írásában a valódi, egyre „varázstalanodó”, tehát átalakuló (építészetileg megkonstruált) debreceni városkép és az imaginatív (elbeszélte) város áthagyományozott metaforái közötti szakadékot emeli ki, s kritizálja a városrehabilitáció által végzett hamis múltkreálást, mely inkább a hiányzó múlttudat dekoratív elfedését szolgálja, mint a lokális identitás megalapozását. Egy alkalmazott városantropológiai módszert, a mentális térképészetet bemutató kutatási beszámolójában Mester Tibor (PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék) pécsi példákon keresztül azt szemlélteti, hogy a városlakók megkérdezésével gyűjtött térképek mi mindenre használhatók, hogyan tükrözik a város tereinek használatát, rangsorolását, és miként értékesíthető az így nyert tapasztalat a várostervezésben.

A második rész *A város, mint kulturális praxis* címet viseli, a városlakók cselekedeteiben, viselkedésmintáiban tetten érhető mentalitás áll a központban, az a mód, ahogy lakói belakják a várost, és létrehozzák a városi együttlét formáit. Itt szerepel Fejős Zoltán és Szijártó Zsolt korábban már tárgyalt írása mellett Horváth Sándor (MTA Történettudományi Intézet) tanulmánya is, amely a hatvanas évek budapesti – sokszor nem is annyira reális, mint inkább a hatóságok által kreált – galerijei, tehát egy szubkultúra kapcsán azt mutatja be, hogy milyen stratégiákat alkalmazott az államhatalom a közterekért – a morális pánik ürügyén – vívott harcban, és milyen ideológiai megfontolások állhattak mindennek háttérben. A téma a jelenben zajló, a köztereket egyre inkább ellen-

őrzött privatizált terekké alakító militarizálási folyamat tükrében nyeri el igazán súlyát (Davis 1999), ám erre a jelenségre nem tesz külön utalást a szerző, nem így P. Müller Péter (PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszék), aki Foucault és Edward W. Soja nyomán kitér rá, hogy a hatalom és a hatalomgyakorlás alapvető eszköze s egyben terepe, a városi tér mennyire szorosan kapcsolódik egymáshoz. Azonban a hangsúlyt a posztmodern városi lét egy másik jellemzőjére, a teatralitáshoz sok szálon fűződő kapcsolatára helyezi, s ennek illusztrálására sorakoztat fel szellemes példákat a város színpadként való használatáról. Értelmezése szerint a köztéri művészetnek (utcazenélésnek, utcai színjátszásnak, fesztiváloknak, parádéknak) otthont adó városi terek a rituális és teatralis folyamatok, valamint az identitásképzés színterei.

Az elbeszélt város című harmadik részben a városról létrehozott írott és vizuális szövegek, a város irodalmi és film-, illetve fotóművészeti leképeződéseinek elemzéseit találjuk. Bednatics Gábor (Esterházy Károly Főiskola Magyar Irodalomtudományi Tanszék) a 19. század végi magyar líra aspektusából közelít a városhoz, s mindezt azzal indokolja, hogy először a költészetben jelent meg témaként a nagyváros, az ingerben gazdag közegnek kitett városi individuum élete komoly inspirációs forrást jelentett a születőben lévő modern magyar líra számára. A modern magyar költészet kezdeményezőinek városképét verseik tükrében elemezve szembetűnővé válik, hogy e költők többféle – sokszor ambivalens - módon viszonyultak az alakulóban lévő városhoz, s így többféle olvasatát hozták létre. Gelencsér Gábor (ELTE BTK Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet) esszéisztikus írása is a kezdetektől indul, ám ő a némafilmek korától kezdve próbálja a város és film, a mozgó tömeg és a mozgókép szoros kapcsolatát, egymásra gyakorolt hatását áttekinteni – a filmművészeti stílusirányzatokat felhasználva keretként –, egészen a kilencvenes évekig. Somlyódy Nóra (PTE Irodalomtudományi Doktori Iskola) két eltérő hozzáállású fotóművész – egy kószáló és egy tervező, kutató típus – albumainak elemzése közben arra keresi a választ, hogy miként változott az általuk kétféleképpen, élhetőnek és élhetetlennek megélt, tehát polifonikus identitást mutató Budapest nem hivatalos fotórepresentációja a hetvenes évek eleje és a kilencvenes évek vége között.

A várost és a városképeket többféle diszciplináris háttérrel tehát többféle módon foghatjuk fel, nemcsak beszélgetésnek vehetjük, hanem Kevin Lynch (1979) városépítész és városkutató nyomán imagibilitásnak, olyan olvasható struktúrának is, amely részleteiben folyamatosan módosul, mindig többet rejt magában, mint ami látható, tehát sosem kaphatunk befejezett képet róla, de azért – vagy talán pont azért – mindenképpen megéri továbbra is foglalkozni vele, s a késő modern kor városaiban zajló folyamatok, változások megragadásához újabb és újabb perspektívákat keresni, s ezek alkalmazott tudományos beágyazódását elősegíteni.

JEGYZETEK

1. Persze a kulturális főváros projekt sem előzmények nélküli, elég ha csak a konferencia egyik kísérő programját, a Nagy-Pécsset megálmodó festő, V. Majerszky Róbert fantáziarajzait felelevenítő és aktualizáló kiállítást említjük ennek kapcsán, vagy a Magyarország második világvárosának megálmodott – Békést, Csabát és Gyulát egyesítő – Bojár negyvenes évek eleji, nem is kicsit utópisztikus ideálterveire gondolunk (Gyalui Boér 1997).

2. *Beszéd a városról* címmel 2005 tavaszán műhelyszemináriumot rendezett Pécsen a PTE BTK Kommunikációs és Médiatudományi Tanszéke és Kultúratudományi Doktori Programja, valamint az ELTE Művészetelméleti és Médiakutató Intézete. Az újabb interdiszciplináris találkozó alkalomával szó volt a városantropológiai perspektívákról, így a kisvárosokról, a metropoliszok szimbolikus ökonómiájáról és önreprezentációiról, a késő modern városépítészetről, a városi szubkultúrákról és a városi művészetéről, a társadalmi tér új mintáiról és a reflexív modernizációról, tehát történt egyfajta aktualizálódás, kronológiai el(őre)mozdulás a ma felé a bemutatott kötet alapjául szolgáló 2004-es konferencia programjához képest.
3. A kötet alkalmazott tudományos indíttatását jelzi, hogy a kulturális fővárosi címre pályázó Pécs egyetemének, a PTE-nek és az OTKA-nak a *Város és reprezentáció* nevű projektje keretében jelent meg.
4. A konferenciakötet néhány írása már korábban, 2004 telén megjelent a Magyar Lettre 55. számában, az *Új városiasságok* tematika keretében, s ez is csak azt bizonyítja, hogy sokak érdeklődésére számot tartó témáról van szó.
5. A korábban az idő vagy a társadalmi osztályok iránt érzékenyebb társadalomtudomány a késő modern korra fokozott térszenzibilitást mutat, egyre inkább terekben gondolkodik, terekről beszél. Alapvetően háromfajta olvasata különíthető el a tereknek, a mindennapi életben megtapasztalt (megélt) terek, a specialisták által megkonstruált (megépített) terek, valamint a képek, szimbólumok, végső soron az imaginációs ipar által közvetített (elbeszél) terek. A három térolvasat és a térszenzibilitás jól tapinthatóan megjelenik a kötet tagolásában is, mindezek alapján már érthetőbbé válik, hogy miért kaphatta épp azt az alcímet a kötet, amit kapott.
6. A városkutatás társadalomtudományi vonulata három főbb paradigma – a várostörténet, a kvantitatív városszociológia és a hatvanas évektől a kvalitatív városantropológia – köré szervezhető. A városkutatás fejlődésével és az antropológia interpretatív fordulatának köszönhetően a leírást egyre inkább az értelmezés váltotta fel (Niedermüller 1995). Ebből a szempontból a város szimbolikus reprezentációját tárgyaló előadásokat tartalmazó jelen kötet valóban a város újfajta megközelítési módjait tárja fel, itt már a városantropológia mikroperspektívájából, azaz belülről történik a város kulturális tartalmainak megragadása.

IRODALOM

DAVIS, MIKE

1999 Los Angeles, az erődváros: a városi tér militarizációja. *Budapesti Negyed* 26–27:27–50.

GYALUI BOÉR GYÖRGY

1997 Bojár. Café Babel 24:73–79.

HARVEY, DAVID

1990 Posztmodernizmus a nagyvárosban: építészet és városi design. *Tér és Társadalom* 4(3–4):97–122.

LYNCH, KEVIN

1979 A város szemléletének struktúrája. *In Urbanisztika*. Vidor Ferenc, szerk. 537–550. Budapest: Gondolat.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1995 A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés. *In Jelbeszéd az életünk*. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 555–565. Budapest: Osiris–Századvég.

Autentikus élményalkotás a vallási turizmusban

Bertalan Pusztai: Religious tourists. Constructing authentic experiences in late modern Hungarian catholicism.

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2004. 256 p. /Jyväskylä Studies in Humanities, 27./

A könyv a szerző doktori disszertációja, amelyet a Jyväskyläi Egyetemen készített Bo Lönnqvist témavezetésével. Pusztai a magyarországi katolikus társadalom egy speciális csoportját, a szervezett zarándoklatok résztvevőit vizsgálja kvalitatív módszerrel. Munkájának elméleti háttérét a turizmussal, a jelenkori zarándoklattal és a késő modern társadalommal foglalkozó antropológiai szakirodalom (többek között Köstlin, Selännemi, Graburn, Sallnow, Eade és Rinschede műveinek) részletes elemzése által teremti meg.

Röviden összefoglalja a zarándoklás történetét, kimutatva az utazásszervezés és más szolgáltatások egyre növekvő szerepét ebben a gazdasági szférától első látásra független cselekvésben. A modern tömeges zarándoklat kezdeteit a 19. század végére datálja, amikor a világi hatalmát elveszített pápaság, demonstrálni kívánva társadalmi befolyását, népszerűsíteni kezdte a felvilágosodás következtében a rurális térségekbe visszaszoruló mozgalmat. Az új Mária-kegyhelyekre (elsősorban Lourdes-ba, La Salette-be) és a szent évek, illetve egyéb évfordulók miatt Rómába irányuló vallási turizmus résztvevői elsősorban a nemzeti középosztályok voltak. Mozgósításuk és ellátásuk már professzionális utazásszervezést igényelt. A kibontakozó mozgalomba a régi, lokális-regionális kegyhelyek csak késve és részlegesen kapcsolódtak be. Ilyenek voltak például a nagyvárosok, elsősorban Budapest környékén a 20. század elején újra felvirágzó kegyhelyek, melyeket leginkább az alacsonyabb státusú városi középrétegek látogattak.

A legnagyobb mai magyarországi zarándoklatszervező iroda utasainak kvantitatív vizsgálata alapján Pusztai megállapítja, hogy Magyarországon a vallási turisták többsége első látásra a hagyományos, népi jellegű katolicizmus képviselője. Felülreprezentáltak körükben az idősek, a nők, a házások, az egyház tanítása szerint vallásosak. Azonban a magyar katolikus társadalom többségétől eltérően kiemelkedően sokan köztük magas végzettségűek és városi lakosok. Kevésbé érinti meg a mozgalom az egyház tanítása szerint vallásosak legnagyobb csoportját, az általános iskolai vagy annál alacsonyabb végzettségűeket.

Pusztai részletesen elemzi a vallási turizmus antropológiai vonatkozásait. Eredményei szerint a késő modern valóságban a turista és a zarándok kategóriái összemósódnak, így a jelenkori zarándokokat nem szabad a zarándok klasszikus, középkori eredetű fogalmához mérnünk, amely pedig erősen meghatározza a tudományos és hétköznapi

gondolkodást egyaránt. Giddens nyomán ismeri fel a késő modern zarándok reflexív mivoltát: kimutatja, hogy az egyén tudatos önreflexióval keresi identitását, elhatárolva magát a klasszikus zarándok képzetétől. Eliadéval és Turnerrel vitázva állítja, hogy a késő modern zarándoklatnak már nem a hely áll a középpontjában, hanem annak egyéni, a kulturális kontextusba ágyazott értelmezése. A fentiek alapján a jelenkori zarándokokat vallási turistáknak nevezi.

A vallási turisták sajátos, jellemzően késő modern közösséget alkotnak, amelyben a részvételnek nincsen állandó feltétele (például a heti templomba járás), a tagok életének túlnyomó részében a közösség nem gyakorol kontrollt az egyén mindennapi élete felett. Így az egyén kényelmesen, életének megváltoztatása nélkül részeseülhet a közösség nyújtotta előnyökből. A mai egyházra nagymértékben jellemző, hogy a közösség egyre kevésbé területi alapon szerveződik. Példa erre, hogy Pusztai interjúalanyainak jelentős része nem integrálódott teljesen saját, helyi egyházközségébe. Megjelennek a vallástalan, bizonyosságot, lelki élményt vagy csak érdekes látnivalókat kereső zarándokok is.

Az egyház helyett az egyén kerül a középpontba, ő választ a felkínált vallásosság-fogalmak közül, amelyeken gyakorolta nincs rajta az egyház jóváhagyó pecsétje. Az alternatív vallásos eszmék hordozói az úgynevezett „lelki brókerek” – civilek és papok egyaránt, akik saját imáikat népszerűsítik a zarándoklat folyamán. A bűnbocsánat helyett az Istenhez való viszony erősítése válik a fő céllá. A zarándoklat a mindennapoktól elkülönülő, ünnepi időszak, mely helyet és időt biztosít a korunkban egyre ritkábbá váló önreflexiónak és imádságnak.

Pusztai gondolatmenetében fontos szerepet kap Berger és Luckman elmélete a valóság társadalmi konstrukciójáról, miszerint folyamatosan teremtett képzeink maguk is a társadalmi valóság elemei. Így tekinti a zarándoklatszervező iroda körül formálódó közösséget egy újfajta lokalitás teremtésének, vitatkozva Baumannal, aki szerint a globalizációs folyamatban kiszolgáltatottá váló lokalitás képtelen tenni magáért.

A vallási turizmus kedvelt célpontjai elsősorban nem csodás gyógyulást, isteni közbeavatkozást ígérnek, hanem a pillanatnyi tökéletes vallási élmény helyei. A zarándoklaton részt vevő egyén tehát a miliót, a *kegyhelyet* (azaz a kegyelem helyét) keresi, a zarándokközösség pedig miliót teremt magának. A jelenkori ember milióteremtő tevékenységében Pusztai a globalizációra adott közösségi választ ismeri fel, mellyel a globális értékektől megfosztott baumani ember új közösségeket alkot, és ezekben teljes életet él, nem véve tudomást arról, hogy kirekesztették a globalizált világból.

A késő modern zarándokközösségekben sokféle vallásosság él együtt, a különböző helyekről és rétegekből összegyűlt csoportokon belül gyakoriak a konfliktushelyzetek. Mindenkinek van elképzelése az „igazi zarándokról”, s e saját jelentéssel kívánja megtölteni az új közösségi teret. Ilyen adottságok között meghatározó jelentőségű, hogy a zarándokközösség egyik fő jellemzője a tolerancia, a különböző személyek és vallások békés együttélése.

Pusztai a zarándokiroda körül formálódó közösséget, bár az nagy részben üzleti alapon szerveződik, egyfajta lokalitásként fogja fel. A zarándokhelyre történő autóbuzsós utazást liminális fázisnak tekinti, melynek során kialakulnak a szerepek és viszonyok a korábban nem létező közösségben.

A liminalitás képét kibontva Pusztai az utazási iroda közösségét ellenvilágként értelmezi. Interjúi és terepmunkája alapján megállapítja, hogy a közösségben való részvétel

fő okai az egyént a mindennapi valóságától eltávolító események vagy a megismerés, a változtatás vágya. A tagok életútjának visszatérő elemei a katolikus neveltetés, a hitük-től való elfordulás, a későbbi életszakaszban bekövetkező betegség vagy személyes tragédia, az ennek hatására történő megtérés, végül az új referenciaközösségbe való integráció. Pusztai szerint a részvétel a zárandokközösségben egyrészt megpecsételi az egyén szakítását mindennapi környezetével és annak értékeivel, másrészt biztosítja az egészséges élethez szükséges pozitív visszajelzéseket, melyeket a mindennapi környezet már nem adhat meg a belőle kiszakadt egyén számára.

Empirikus kutatásában Pusztai messzemenően kiaknázza a kvalitatív módszerben rejlő lehetőségeket, elsősorban Geertz, Clifford és Marcus módszertani munkásságára, valamint Bo Lönqvist antropológiai műhelyében szerzett tapasztalataira támaszkodva. Az empirikus anyag huszonkét mélyinterjúból (ebből hetet a szerző részletesen eleméz), tizenöt utazó naplójából, a szerző kutatási naplóiból, több száz fényképből, a zárandokirodának küldött körülbelül ezer utaslevélből, a zárandoklatokon való részt vevő megfigyelés tapasztalataiból és az ezt kiegészítő korlátozott kvantitatív vizsgálatból áll össze.

A munka nagy módszertani erénye a kutató megértő hozzáállása, az énikus és étikus kettőssége szerinti megközelítés. Terepmunkáját az önreflexió igényével végezte, mindvégig annak tudatában, hogy kutatóként maga is befolyásolja a megfigyelt valóságot. Ugyanakkor – felismerve, hogy az önreflexió sohasem lehet tökéletes – nem szánt mindenható szerepet a kutatói tudatosságnak sem. Beszámol saját kutatói fejlődésének folyamatáról, miszerint a terepmunka kezdetén még minden apró részletet meg akart figyelni, később viszont már csak a kontextusra és a jelentésekre koncentrált.

Érdemes azt is kiemelni, hogy a késő modern zárandokutazást Pusztai nem homogén terepként, hanem több kutatási terep összetett egészeként fogja fel. Az utazás elsődleges és a konkrét helyszínek (például valamely templom) másodlagos terepe mellett harmadlagos terepnek tekinti a féloldalasan modernizálódott, posztszocialista magyar társadalmat. Megértő érzékenységgel közelít a történelemtől sok sebet kapott egyénhez, aki bár sokszor és sokban kritizálható, végső soron csupán harmonikus és boldog életre törekszik.

Új kérdések és új válaszok a szokáskutatásban

Verebélyi Kincső: Szokásvilág. Debrecen: Néprajzi Tanszék.
2005. 210 p. /Studia Folkloristica et Ethnographica, 46./

Verebélyi Kincső szokásokkal foglalkozó munkássága meghatározó a szaktudomány számára. A magyar folklór jelenségeit átfogóan bemutató kézikönyvben összefoglaló, elméleti írását, máshol gyakorlati kutatáson alapuló szokáselemzését olvashatjuk (Verebélyi 1998a; 1998b). A *Szokásvilág* című kötet a szerző szokásokkal kapcsolatos korábbi megállapításaira építve új kérdéseket vet fel és válaszol meg, új összefüggésekre világít rá, és új módszertani javaslatokat fogalmaz meg a modern szokáskutatás számára. Már a kötet megjelenése előtt – a Marcaliban megrendezett *Rítus és ünnep az ezredfordulón* című konferencián – az ünnep problematikáját középpontba állítva felhívta a figyelmet a vizsgálati módszerek megújításának szükségességére (Verebélyi 2004).

A *Szokásvilág* című könyvben Verebélyi Kincső javaslatot tesz a népszokások korszerű, új szempontú megközelítésére. Elgondolása abból a tudománytörténeti tényből indul ki, hogy a hazai népszokáskutatás a kezdetektől az ünnepi szokásokra összpontosított, figyelmen kívül hagyva a mindennapok szokásait. A mindennapiság fogalmának bevezetése azonban nemcsak a vizsgálódás horizontját bővíti, hanem szükségessé teszi egy általános ünnepelemet kidolgozását s a mindennapi élet-ünnep fogalmak közötti viszony újraértelmezését.

Verebélyi Kincső elméletét a hazai és a nemzetközi szakirodalom alapos ismeretére építi, a külföldi munkák közül elsősorban a francia és a német szerzők műveire támaszkodik. Az új kérdések felvetéséhez és az új összefüggések felvillantásához nagyrészt a hazai népszokáskutatás forrásműveit használja föl. Ez a forráskészlet a kiegyezéstől a második világháború végéig terjedő korszak néprajzi adatait foglalja magában, mely térben a teljes magyar népi kultúrára kiterjed. A nemzetközi szakirodalom alapos ismerete és a magyar kutatásokból származó bőséges forrásanyag felhasználása növeli a munka értékét, és hitelesíti mondanivalóját.

Könyve elején a szerző a szokáskutatás új szemléleti és módszertani irányainak bemutatásához újraértelmezi azokat a fogalmakat, amelyek nélkül a szokások rendszerezése, mibenlétük megfogalmazása nem végezhető el. A kultúra – népi kultúra fogalmi magyarázatában a kultúra különböző rétegei közötti kapcsolatok összetettségét, egymáshoz való viszonyuk folyamatos alakulását, változását hangsúlyozza, s a folklórjelenségek leírásánál is e kulturális folyamatok szempontjából releváns tartalmak feltárását tartja meghatározónak. A népszokás fogalmának meghatározását alapos kutatástörténeti áttekintés segítségével végzi el, jelezve a különböző korszakok kutatási irányultságait,

azok előremutató kezdeményezéseit, valamint módszertani és elméleti gyengeségeit. A rítusok háttérében a mitikus gondolkodást feltételező mitológiai iránytól kezdve a klasszikus irodalomelméleti hagyományt követő (lírai, epikai, drámai hagyományok) besztáson át egészen a táji-regionális vonások megragadására irányuló kutatásokig – amelyek a kalendáris szokások és az élet fordulói mentén rendezték el anyagukat – a szokáskutatás elméleti megfontolásait hiányolja. Egyedül Németh Imre, majd később Niedermüller Péter fogalmazta meg a szokásleírások módszertani megújulásának és egy általános folklórelmélet kidolgozásának szükségességét, e munkák azonban visszhang nélkül maradtak (Németh 1971; Niedermüller 1981a: 177–200; 1987a; 1987b: 59–69; 1989).

Rendkívül nehéz a szokások összetett képét megragadni, s a szokásokat egy klasszifikációs rendszerben elhelyezni. Különböző tartalmi kategóriák alapján (például cselekményesség, erkölcsi, társadalmi, oktatási, nevelési szempontok stb.) el lehet különíteni a szokások különböző szintjeit és elemeit, a tartalom mellett megkülönböztetve a funkciót és a formát is. A szokások elhelyezése a mindennapiság-ünnep tengely mentén olyan új ismereteket hozhat a felszínre, amelyek a szokások társadalmi létezésének az eddigénél jobb megértését segíthetik elő. Bár a szokásleírások többsége közvetve vagy közvetlenül tartalmaz megállapításokat a mindennapi élet jelenségeire vonatkozóan, a hazai szaktudományban elméleti igénytel nem igazán fogalmazódott meg, hogy a szokások a hétköznapiságba való beágyazottság felől is megközelíthetők. E szempontrendszer nélküli vizsgálata szembeűnő, hiszen a mindennapiság fogalma nem előzmény nélküli a társadalomtudományokban, sőt a magyar folklorisztikai kutatások között is találkozunk olyan módszertani elgondolásokkal, amelyek a mindennapi élet fogalmát tekintik a folklorisztikai vizsgálódások kiindulópontjának.

1980-ban a Magyar Néprajzi Kutatócsoport *Folklór és mindennapi élet* című konferenciájának előadásai a mindennapi élet és a folklór fogalma között fennálló viszonyrendszerrel foglalkoztak. A konferenciakötetet összeállító Niedermüller Péter tanulmányában a folklór fogalmának újraértelmezéséhez hívta segítségül a mindennapi élet fogalmát. Véleménye szerint a folklór nem történelmi korszakhoz, hanem történetileg meghatározott szociológiai csoportokhoz köthető. Ebből következően a modern társadalmak folklórja sokkal inkább csoporttudat és -kultúra, mely az adott társadalom elveit, értékeit, normáit csak formálisan elfogadó csoportok sajátja, s amely a korábbi évszázadok gyakorlatával szemben nem a művészet eszközeivel, az esztétikum segítségével fejezi ki önmagát, hanem a társadalmi tudat részeként egyet jelent a társadalom egyes csoportjainak mindennapi életével (Niedermüller 1981b). Ez a konferencia összegző igénytel és elsőként érintette a témát, s fogalmazta meg a mindennapi élet fogalmának azon összetevőit, amelyek a néprajzi-folklorisztikai kutatások számára a legközvetlenebbül hasznosíthatók.

A népszokáskutatás területén a szokások összetettségének kérdése és a mindennapiság fogalmának bevonása a vizsgálatokba Niedermüller Péter szokásdefiníciójában fogalmazódott meg elsőként. Többszörösen strukturált, több szférából, rétegből összetevődő szokásrendszerrel beszélt, melynek tartalmi és formai elemei különböznek egymástól (Niedermüller 1975). Verebélyi Kincső a szokások normajellegét és regulatív funkcióját hangsúlyozva a szokásvilág kifejezést javasolja, amely még inkább utal a szokások különböző szintjei közötti átjárhatóságra, illetve a szinteket alkotó elemek relatív önállóságára. A korábbi elméletekre támaszkodva a szokások három szintjét különbözteti meg:

1. a mindennapi élet sztereotip cselekvései; 2. a kitüntetett alkalmakhoz kötött szokások; 3. a jog és az erkölcs fogalmaihoz kapcsolódó cselekvésrendszerek. Ezek a szintek tovább tagolódhatnak, és az egyes szintek elemei maguk is sajátos rendszerek kereteibe illeszkedhetnek. A szokásszintek egymással való kapcsolódása során különböző szokásvilágok alakulnak ki, és működnek rövidebb-hosszabb ideig, melyek társadalmanként és társadalmi rétegenként különbözőek lehetnek.

A szerző arra figyelmeztet, hogy bár az 1930-as évektől megjelent faluleírások rengeteg adatot vonultattak fel a mindennapi életről, nem fejtették ki, hogy mi a mindennapiság tartalma, nem szerepelt bennük a mindennapi élet általános jellemzése. Magyarországon a hétköznapi szokásvilág tudatos vizsgálata csak az utóbbi időben vette kezdetét. Nagy jelentőségű a témában Zentai Tünde alvásról, Bereznai Zsuzsa házépítésről, Czinger Szilvia mosásról és Juhász Katalin tisztálkodásról szóló munkája. Az ünnepi kultúrával szemben a mindennapi élet fogalma azt hangsúlyozza, hogy nem kivételes, nem különleges folklórjelenségek jelentik a vizsgálat tárgyát, s a kutatás a munka, a viselkedés, a napi élvezetekhez szükséges ismeretek világára vonatkozik, akár történeti perspektívában, akár a jelenben zajló jelenségek tekintetében. Világos és talán mindenki számára elfogadható tény, hogy a szokáskutatásnak nemcsak az ünnepi, hanem a hétköznapi élet jelenségeit is le kell fednie. A feladat azonban korántsem egyszerű, hiszen a mindennapi élet különféle heterogén elemekből áll, s nehéz leírást adni e sokféle mindennapi cselekvésről, még akkor is, ha rendelkezésünkre áll egy fogalomrendszer, amely képes megragadni a mindennapiság lényegét. A tudományok közös álláspontja szerint – Husserl nyomán – a hétköznapiságot olyan sajátos megismerési módnak tekinthetjük, amelyet tapasztalati tények is igazolnak, és amelyre meghatározott viselkedési formák, tevékenységek és értelmezési módok épülnek. Mindezek az emberek mindennapi életének gyakorlatában valósulnak meg és fejlődnek ki úgy, hogy az adott közösségen belül szinte magától értetődőnek tűnnek.

Verebélyi Kincső a mindennapi élet kutatásához a következő vizsgálati szempontokat javasolja. A mindennapiság szempontjából meghatározó tényező a mindennapi cselekvések háttérét jelentő gondolkodás, az a tér- és időbeli keret, amelyben a cselekvés zajlik, az intézmények által közvetített tudásanyag és a mindennapi emlékezet. A mindennapi élet gondolkodásának megragadásához abból kell kiindulni, hogy a mindennapok gyakorlatában a gondolkodás élethelyzetek megoldására irányuló és cselekvésorientált, s – mivel a megoldások sokfélék lehetnek – egymással dialektikusan összefüggő véleményesorozatok összessége. A gondolkodást és a mindennapi szokásgyakorlást nagymértékben befolyásolhatja a térbeli mobilitás, azaz ha a közösség bizonyos csoportjai térben eltávolodnak a falutól. A pásztorok, a cselédek, a kubikusok, az iparosok, a kívándorlók vagy a háború miatt távol lévő férfiak eltávovása átalakítja a mindennapi élet feltételeit, s módosulhatnak a közösség munkakultúrára, szokásokra, erkölcsökre vonatkozó ismeretei. A szokáskutatás eddig kevésbé vette figyelembe a társadalmi tényezők szokásokra gyakorolt hatását. A szegények és gazdagok vagy a nemek közötti különbség ugyan nem jut kifejezésre minden élethelyzetben, de jelentőséggel bír a szokásgyakorlás módjára és intenzitására vonatkozóan. Ugyanígy a család szerepe (nagysága, nem és kor szerinti megoszlása, rokoni kapcsolatok stb.) is hatással van egy közösség szokásgyakorlására. Vallásnéprajzi vizsgálatokban és az etnikai hovatartozás kutatásában bővelkedik a szaktudomány, Verebélyi Kincső azonban joggal hiányolja a hétköznapi-

sággal kapcsolatos idevonatkozó kutatásokat. Felvetése szerint a felekezeti hovatartozás vagy az etnikai meghatározottság nemcsak az ünnepi szokásokban, hanem a munkához való viszonyban, a foglalkozások megválasztásában, a napirend szervezésében és a társas kapcsolatok kiépítésében, fenntartásában is megnyilvánul. A mindennapi tudat feltárásával a folklorisztikában elsősorban a néphit és a népi vallásosság foglalkozik. A szokásvizsgálatok szempontjából a mindennapi tudat összetevői két nagyobb tömb köré csoportosulnak. Megkülönböztethetők mindazok az elgondolások, amelyek a világ jelenségeinek magyarázatára szolgálnak, és azok az ismeretek, amelyek a mindennapi cselekvések előkészítői, alapjai, motivációi. A mindennapi tudás cselekvésben megnyilatkozó formáit tartalmukban nehéz megragadni; ehhez tájékozódási pontokat mindelelőtt a mindennapok alapvető tevékenységi formája, a munka és a feltételeit biztosító környezetszférák továbbdifferenciálása adhat. Végül a mindennapi cselekvések mögött meghúzódó gondolkodás szférájában az egyéniség és a közösség közötti viszony is jellemző lehet, így a vizsgálódás a különféle beállítódáson alapuló magatartás- és viselkedésformák (például tevékenység- vagy fogyasztásorientált magatartás, szorgalom, tékozlás stb.) bemutatására is kiterjedhetne.

A mindennapok cselekvései térben valósulnak meg, így a szokásvizsgálatok szempontjából nagyon lényeges a térhasználat és a térhez való viszony meghatározása. A terek szerveződésének leírásához érdemes megkülönböztetni a mindennapi cselekvések színhelyét, amely az embertől függetlenül létező természeti teret és a kultúra által létrehozott tereket (utak kereszteződése, piactér stb.) foglalja magában, valamint az ember által a mindennapi élet számára megteremtett, kijelölt tereket (udvar, ház, temető stb.), amelyeket Verebélyi Kincső szintérnek nevez. Ezek a terek különböző funkciókat töltenek be, de ugyanazon térben többféle tevékenységtípus is megvalósulhat, tehát a terek változó jelentéseiről beszélhetünk. A kitüntetett terek vonatkozásában számos proxemikai megfigyelés készült (templomi ülésrend, lakodalom stb.), hasonló megfigyelések azonban a mindennapi élet vonatkozásában is hasznosak lehetnének (például személyek közötti távolságok vizsgálata az alvás vagy az étkezés szempontjából, illetve állatokkal szemben tartott távolság). A mindennapi élet és a térhasználat szempontjából olyan, eddig figyelmen kívül hagyott megközelítés is lehetséges, amely a területhez való kötődés tartalmait próbálja megragadni. Az emberek térhez fűződő érzelmi-pszichikai viszonyát az alábbi szintek elkülönítésével tanácsos vizsgálni: 1. eszközjellegűen használt terek (gazdálkodás, árucseré, közlekedés terei); 2. a mindennapi viselkedést és cselekvéseket szabályozó határok rögzítése és ellenőrzése (kint – bent, otthon – idegen); 3. szimbolikusan használt és birtokolt terek (otthon – szülőföld – haza).

Az idő filozófiai értelmezése mellett azt is érdemes megvizsgálni, hogy milyen módon alakul az idő a mindennapiság cselekvéstípusaiban. Az idő beosztása, az időpontok kijelölése, az időtartam meghatározása, az egyén életidejének tagolódása meghatározó jelentőségű a mindennapok szokásvilágában.

A mindennapi tudásra irányuló vizsgálódásnak feltétlenül figyelembe kell vennie az egyéni visszaemlékezés és a társadalmi emlékezet kategóriáit. A paraszti emlékezet egyfajta tudás, amely a mindennapok körülményeihez tapad, és nagyon sok mindenre kiterjed. A néprajzi szakirodalom és a paraszti önéletírások gazdag tárházai e tudástípusnak, s jól hasznosíthatók a mindennapi cselekvések és magatartásformák megragadásával kapcsolatban.

A kultúra különböző rétegei között fennálló folyamatos kölcsönhatás elfogadott tény a tudományszak művelői körében, keveset tudunk azonban arról, hogy melyek e kölcsönhatás csatornáit, és ezek milyen szerepet töltenek be a szokások alakulása szempontjából. Verebélyi Kincső az egyház és az iskola szerepét tartja a legmeghatározóbbnak az életrend és a mindennapi élet tudásanyagának kialakításában.

A mindennapi élet szokásaival ellentétben a népi ünnepekkel a kezdetektől fogva foglalkozott a népszokáskutatás. Annak ellenére, hogy az utóbbi évtizedekben általános ünnepelméleti munkák is születtek, egy újszerű ünnepteória megfogalmazása előmozdítaná egy szélesebb körű, kiterjedtebb ünneptipológia kidolgozását. Verebélyi Kincső ünnepelmélete azért különösen nagy jelentőségű, mert új kutatási szempontok felmutatásával túlmutat azon a hagyományos elrendezésen, amely csupán a kalendáris, az életfordulókhoz kapcsolódó és a munkaünnepek között tett különbséget, ráadásul eltérő szempontok alapján. Az új ünnepelmélet az ünnepiség megjelenésére helyezi a hangsúlyt, melynek egyik fontos tényezője az idő. Skandináv minta alapján a szerző a „magas idő” fogalmának bevezetését javasolja, amely arra utal, hogy az ünnepek ideje a mindennapokéhoz képest egyfajta megemelt idő. Az ünnepek tehát nem a mindennapok megszakítását jelentik, hanem a folyamatosan múló idő átmeneti megkülönböztettségét. A „magas idő” három szintjét különböztethetjük meg: az előkészítés, az ünnep alap gondolatát kifejező cselekvés és az ünnepiséget megvalósító egyéb cselekvések (például a szórakozás) idejét. Az ünnepiség megjelenésében az idő mellett fontos tényező az ünnep nyilvános volta is, azaz a résztvevők száma, ami fokozatokban szintén kifejezhető. Emellett az ünnepiség megragadására alkalmas a „jelen levő”, azaz a jelenben zajló és az „örök”, azaz visszatérő, ismétlődő fogalmak használata is. Az ünnepek abban különböznek egymástól, hogy e tényezők különböző szintjei milyen módon és mértékben jelennek meg bennük.

Tartalmi szempontból a népi ünnepek két legjellemzőbb csoportja az agrár- és a falusi ünnepek. Az agrárünnepek agrárjellege azt jelenti, hogy mindaz, ami a gazdálkodással kapcsolatos, megjelenik az ünnep szintjén. A majd minden szokásban kimutatható agrárjelleg közvetlenül a mezőgazdaságra utal, illetve a 19–20. századra kialakult életviszonyokra. A népi ünnepek falusi vonása pedig azt jelenti, hogy az életmódbeli vonatkozásokon túl a népi ünnepeknek lényeges tényezője, hogy a falu mint társadalmi egység és keret hozza létre és gyakorolja az ünnepeket. Az ünnepi szokások lezajlása a falu előtt történik, a falura vonatkozik.

Az ünnep definíciójával kapcsolatban Verebélyi Kincső két további fontos tényezőre hívja fel a figyelmet. Az egyik, hogy az öröm, a játékosság – bár gyakran jellemzi az ünnepet – mégsem tekinthető az ünnep legfőbb jellemzőjének, s így az ünnepelmélet fontos rendezőelvének sem. Számos példával igazolja, hogy az öröm fontos része lehet az ünnepnek, de nem azonos azzal. Bizonyos ünnepek öröm nélkül zajlanak, s nemcsak az ünnepek, hanem a hétköznapi cselekvések, például a munka is szerezhet örömet. A másik lényeges megállapítás az ünnepek tradicionális jellegére vonatkozik. Verebélyi Kincső szerint nem önmagában az ünnep, hanem a falusi élet egésze tradicionális, a visszatérő tradicionalizmus, azaz a hagyományteremtés azonban a folklór jellegű ünnepek jellemző vonása, amit leírásukkor fel kell ismerni, be kell mutatni. Ez a tényező azonban szintén nem az ünnepek létrehozója, nem az ünnepiség legfontosabb megjelenési formája.

Az ünnep formai jellemzése nem valósítható meg egyetlen kategória keretében. Az ünnep megjelenéséhez nagyszámú kifejezési mód, kifejezőeszköz szükséges. Az ünnepiség kifejeződésének vizsgálatához Verebélyi Kincső a következő megközelítési szempontokat javasolja: cselekvések, gesztusok rendje, rendszere és ritmusa, táplálkozás, viselet, szöveg, akusztikus, kinezikus vagy dramatikus formák, vizuális eszközök, tárgyak. Ezeket a szempontokat kódoknak is nevezhetjük, amelyek az ünnepiség „csomópontjaihoz”, de egymáshoz is kapcsolódnak. Látjuk, hogy e kifejezési kódok elnevezése sokszor szélesebb tartományra utal, mint amit az eddigi folklórkutatások magukban foglaltak. Az akusztikus kód elnevezés például nemcsak az énekekre és a hangszeres zenére utal, hanem kiterjed a még nem zenei megnyilvánulásokra (például ostorpattogtatás, lövöldözés stb.) és az átmeneti formákra (például énekbeszéd a siratóknál) is. A kinezikus kód pedig nemcsak a táncot, hanem mindenfajta mozgást, így a meneteket, felvonulásokat is magában foglalja. E kódok segítségével megragadható az ünnepiség kifejeződése, és megállapítható az ünnepek ünnepélyességének eltérő szintje. Verebélyi Kincső arra ösztönzi a kutatókat, hogy e kifejezési kódok figyelembevételével minél több elemzés készüljön, melyek később elvezethetnek egy átfogó ünneptipológia megalkotásához.

Az ünnepiség megnyilvánulása természetesen a tér- és időhasználatban is kifejezésre jut. Az ünnepi tér és idő speciális, a mindennapiságtól megkülönböztetett. Megfigyelhető az ünnepi szokások idő- és térvonatkozásainak kölcsönös rámutató jellege. Ez azt jelenti, hogy az időre vonatkozó utalások a térre vonatkozó utalásokat is idézik, és fordítva is így van (például Luca-szék használata az éjféli misén). A tér és az idő összekapcsolódását Bahtyin „kronotoposz”-fogalmával lehet megragadni, mely az idő és tér vonatkozásainak belső összefüggését emeli ki.

Verebélyi Kincső könyve a mindennapi élet új szempontú értelmezését tárja az olvasó elé. Az értelmezés ezen új szempontját a mindennapiság és az ünnepiség megnyilvánulása, illetve ezek viszonya jelenti. A könyv fontos útmutató a szokáskutatók számára. Elméleti igényű, teoretikus munka, melynek gyakorlati hasznosítása a szokáskutatás terén eddig lappangó, észre nem vett összefüggéseket hozhat a felszínre, és hozzájárulhat a népi kultúra már ismertnek hitt és még ismeretlen folklórjelenségeinek mélyebb megértéséhez.

IRODALOM

NÉMETH IMRE

1971 Néprajzi, szociológiai módszerek a szokáskutatásban. Népi Kultúra – Népi Társadalom 5–6: 13–24.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1975 Elmélet és módszer a szokáskutatásban. Studium 6: 109–117.

1981a A szokáskutatás szemiotikai aspektusai. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 9./

1981b A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai. In Folklór és mindennapi élet. Válogatott tanulmányok. Niedermüller Péter, szerk. 192–219. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

- 1987a Irányzatok és módszerek a néprajzi szokáskutatásban. Népi Kultúra – Népi Társadalom 14:291–315.
- 1987b A folklórelmélet és folklorisztikai paradigmák. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Folk-lór és tradíció, 3./
- 1989 A néprajztudomány válaszfútjai, avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái. BUKSZ 1(1):79–84.

VEREBÉLYI KINCSÓ

- 1989a Szokás. *In* A magyar folklór. Voigt Vilmos, szerk. 400–439. Budapest: Tankönyvkiadó.
- 1989b Quack-járás. Egy elfelejtett torzszai pünkösdi szokás elemzése. Hungarológiai Közlemények 4:583–590.
- 2004 Ünnepek. *In* Rítus és ünnep az ezredfordulón. Tudományos konferencia Marcaliban, 2002. május 13–15. Pócs Éva, szerk. 13–20. Budapest: l'Harmattan.

MIKOS ÉVA

Kortárs történetek

Dégh Linda: Legend and belief. Dialectics of a folklore genre. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press. 2001. 498 p.

Dégh Linda legújabb, igen terjedelmes munkájának tárgya az úgynevezett *kortárs monda*, vagyis a *contemporary legend* műfajának meghatározása, természetrajzának, működés módjának feltérképezése, illetve társadalmi és lélektani összefüggéseinek felvázolása. A szerző több évtizede foglalkozik a kérdéssel, s számos publikációjában számolt be eredményeiről. E munkája kutatásainak második összefoglalása a témában, amely az előző nagy mű után csupán hét évet váratott magára.

Az „ellopott nagymama” vagy a „pók a jukkapálmán” története hazánkban is minduntalan felbukkan a legkülönbözőbb médiákban, különösen a nyári uborkaszезon idején. A család története, amely autója hátsó ülésén az időközben elhalálozó nagymamával barangolja be Európa valamely részét, miközben az autójuk nagymamástul tolvajok kezére kerül, igazi hírlapi kacsa, ez talán első pillantásra is látszik. Am kevesen tudják, s még kevesebben figyelik, hogy mindez és még sok egyéb jelensége a mai tömegkommunikációnak nem más, mint folklór. A könyvpiacra se szeri, se száma a legkülönbözőbb horrortörténeteknek, burjánzik a rémhíripar, s mindez régi hagyományokon: hiedelmeken, mondákon alapszik. A televíziók a kisebb nézettségű időszávokban gátlástalanul reklámozzák a csodatévő szérumokat, amuletteket, ékköveket, az újságok apróhirdetési rovataiban hirdetik magukat a jósok, a természetfölötti erővel gyógyító személyek, a boszorkányok, a mágusok stb., akik egykori pácienseik élménybeszéléseit, tulajdonképpen *memorat*jait használják bizonyítékként módszerük sikerességére. Dégh Linda számos közkeletű jelenségről mutatja ki, hogy háttérben hiedelmek állnak, s mutatja be a körülöttük kialakuló és cirkuláló folklórszövegeket. A modern mondák nem idegenek tőlünk sem, sőt behálózzák életünket, azonban szövegfolklorisztikai szempontú kutatásukkal nálunk csak manapság kezdenek foglalkozni. E kezdeti stádiumban lévő kutatókhoz módszertani segítségül, előképül szolgálhat Dégh Linda könyve, mert – bár többször hangoztatja, hogy kutatásának tárgya a kortárs amerikai monda – megállapításainak legnagyobb része teljesen érvényes Európára, sőt napjaink Magyarországra is.

A nagy lélegzetvételi mű legfontosabb tanulságai a folklorista számára a következőkben foglalhatók össze: I. A tömegkommunikáció térnyerése és elterjedése nem a végét, a pusztulását vagy éppen az elszegényedését jelenti a szóbeli kultúrának, illetve a korábban kizárólag szóban terjedő (vagy annak vélt) műfajok mindegyikének. Éppen ellenkezőleg, valami merőben új kezdete: száz éve még elképzelhetetlen mérvű burjánzását figyelhetjük meg bizonyos folklórműfajoknak a tömegkommunikáció legkülönbözőbb eszközeiben. Ezenfelül a sajtó, a különböző populáris nyomtatványok, majd a rádió és végül a televízió, nem utolsósorban pedig az internet megjelenése nem zárta le teljesen

a szóbeliség korszakát. Művelődéstörténészek az utóbbi évtizedekben hatalmas erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy bebizonyítsák, a könyvnyomtatás megjelenése nem tette azonnal tönkre, illetve nem tette szükségtelenné bizonyos orális formák létét, s mint Dégh alapos vizsgálataiból megtudhatjuk, a 20. század a maga öntörvényűnek látszó újításaival, viharos gyorsaságú modernizációjával sem vetett véget teljesen a szóbeliségnek, a szájhagyománynak. A „ráérős történetmesélés”, a variációkban élő, változatos, viszonylag egyszerű szerkezetű, ám rendkívül szerteágazó funkciójú *monda* elbeszélésének gyakorlata a tömegkultúra mellett, illetve azzal mindenkor szoros, interaktív kapcsolatban él, és virágzik napjainkban is. 2. Ugyanakkor a „technika korszakában”, a tömegtájékoztatási eszközök térnyerése idején – ha mégoly koraiak is, mint a 19. századi sajtó – már nem lehet elszigetelten élő szóbeliségről, tudatlan népről, érintetlen szájhagyományról beszélni. Mindezt Rudolf Schenda kutatásai óta tudjuk, ám jelen munka újabb érveket, sőt bizonyítékokat szolgáltat e tétel igazsága mellett, sőt továbbmegy. Dégh Linda kijelenti, hogy napjainkban, a különböző tömegkommunikációs csatornák közel két évszázados jelenléte után gyakorlatilag lehetetlen nemzeti elbeszélőkultúráról, nemzeti vagy akárcsak nyelvi kultúrkörhöz kötött folklórrepertoárról beszélni, adott régióra jellemző típusokat, műfajokat stb. elkülöníteni. Ezzel mintegy azt is sugalmazza, a finn földrajzi-történeti módszernek mára már nincs létjogosultsága, s egyben arra is rávilágít, hogy érdemes volna felülvizsgálni a korábban létrehozott nemzeti folklórszöveg-kánonok érvényességét is.

A munka egyik legfontosabb erénye a szemléletessége. A lehető legnagyobb mértékből hatalmas anyagot hord össze a szerző, melynek egy részét alaposan elemzi, kontextualizálja. Forrásainak egyik csoportját – mint azt bevezetőjében elmondja – könyvtári, levéltári anyag adja. Az Amerikai Egyesült Államok számos archívumából tárta fel forrásait; sajtótermékeket, populáris irodalmi műveket, szépirodalmi szövegeket válogatott össze. Az archív anyagok közé sorolhatjuk a rádió- és televízióműsorokat és a mozifilmeket, melyeket szintén figyelemmel kísér, hogy megmutassa a bennük, mögöttük rejlő hiedelmeket, illetve azok szöveggé szilárdult változatait, a mondákat. A horrorfilmtörténet nagy vihart kiváltó alkotásának, az 1972-es *Ördögűzőnek* (*The Exorcist*) például részletes társadalomtörténeti keretű elemzését is adja. Emellett nem mond le a hagyományos terepmunka, a *field ethnography* módszeréről sem. Ebbe a hallgatói körében végzett kérdőíves gyűjtés éppúgy beletartozik, mint a levelezés olyan (sok esetben nevük elhallgatását kérő) személyekkel, akik maguk fordultak az egyetemi professzorhoz történeteikkel, személyes élményeikkel, illetve megosztották vele korábban papírra vetett családi hagyományaikat. A szerző intenzív kapcsolatot tartott és tart fenn jó néhány olyan személlyel, akiket nyugodtan nevezhetünk a modern mondák előadó-egyéniiségeinek: spiritisztákkal, ördögűzőkkel, halottakkal kommunikáló modern látókkal, ufológusokkal, kísértetjárta házak tulajdonosaival, illetve olyan csoportokkal, például baráti társaságokkal, klubokkal, szervezetekkel (tulajdonképpen modern elbeszélőközösségekkel), melyek tagjai körében napi szintű gyakorlat mondarepertoárjuk, a természetfölöttivel való találkozás élményeinek megelevenítése. Egyik-másik kulcsadatközlőjének személyiségét, élettörténetét, repertoárját részletesen is bemutatja, igyekezve megismerni motivációikat, saját elbeszéléseikhez fűződő viszonyukat, a történetek és előadók sorának összefüggéseit. Ez tulajdonképpen felfogható újabb gesztusként az úgynevezett „magyar iskola”, az egyéniségkutatás felé.

Módszertanának alapját továbbra is a megőrzés kényszere, a rögzítés, a dokumentá-

lás igénye jelenti. A rögzített szövegekre koncentrálnak elsősorban az archiválás során, de mindenkor kontextualizálja is azokat, igyekeznek az elbeszélések életére, a „monda biológiájára” is figyelni.

Elemzéseinek sarokpontja a *hit* kérdése. Ki és miért meséli el ezeket a történeteket, milyen szerepet játszik a modern mondák elbeszélése egy adott személy vagy közösség életében? Milyen hiányt pótol, milyen kérdésekre válaszol például egy visszajáró halott története, milyen mentális igényt szolgál? Hisznek-e az adatközlők abban, amit mondanak, s miért? A válasza: igen. Adatközlői kivétel nélkül valóságnak tételezték azt, amit láttak, hallottak, vagyis megélték az elmondottakat. Dégh Linda megállapítja, hogy a hiedelemmonda napjainkban a modern társadalom titokzatos erőitől, illetve a haláltól való félelmek kanalizálásának eszköze. Az ipari forradalom óta mindinkább gyorsuló ütemű modernizációval párhuzamosan a társadalom folyamatos szekularizálódása figyelhető meg. A fejlődő technológia, a kényelmesebb életmód, az egyre professzionálisabbá váló orvostudomány meghosszabbítja a földi életet, azonban mentális értelemben is eltávolítja az embert a haláltól. A halál élményének megélésére, éppúgy mint általában a természetfeletti befogadására nincs megfelelő gyakorlat. A komplex társadalmak ezenkívül számos olyan jelenséget produkálnak a terrorizmustól a tömeggyilkosokig, az ámokfutóktól a szervezett bűnözésig és a tömegpusztító fegyverekig, amelyek hatása és okai az egyszeri ember számára felfoghatatlanok, s rejtélyes, megmagyarázhatatlan félelmek indukálói. E félelmek képzelt lények: szellemek, kísértetek, visszatérő halottak formájában öltönek testet. Ez magyarázza azt, hogy olyan hagyományos vagy régies, korábbi társadalmi struktúrákban virulens jelenségek, mint a hiedelmek, ha megváltozott formában is, de életképesek maradhatnak. Nem minden folklórműfajra igaz ez. A monda olyan forma, amely talán minden műfaj közül a legnagyobb túlélő, mert megtalálta azt a rést a modern társadalom ideológiájának falában, ahová képes volt beilleszkedni.

Dégh Linda azonban mindenkor és elsősorban szövegfolklorista. A *monda* mellett a könyv másik témájának, a *hit* kérdésének mélyebb antropológiai összefüggései kevésbé érdeklik. Kutatásának tárgya a hiedelem terméke és eredménye, a mélyszerkezetében stabil, ám folyamatosan aktualizálódni képes, mindig másképp megszövegződő, ezerarcú mondaszüzsé.

Bár a tanulmánykötet első, igen terjedelmes fejezete hosszasan taglalja a monda műfaji kérdéseit és az e körül az elmúlt közel száz évben kialakuló vitákat, valamint a három altípus – hiedelemmonda, történeti és eredetmagyarázó monda – létét, végeredményben *monda* címszó alatt csak a hiedelemalapú történetekről értekeznek. Holott a *modern monda* általános jellemzői – a médiában, ponyvaregényekben való terjedés, illetve a szóbeli előadások kettőssége, továbbá a racionális és fiktív elemek keverése – a modern történeti mondákra is jellemzőek. Mai sajtótermékeinkben ugyanis se szeri, se száma a történelem mondaalapú elbeszéléseinek, régi korok mondái és mitikus hagyományai keresztül-kasul kompilálásának, s a történetek kötőanyagát ugyanaz a masszív és megingathatatlan hit jelenti, mint a kortárs hiedelemmondákét. E jelenség elemzését Dégh Linda figyelmen kívül hagyja, illetve követőire bízta. Adott tehát a lehetőség, hogy az általa felfeszített értelmezési keret és módszertani háló segítségével hasonló kutatásokat végezzünk a hazai, illetve az európai kultúrában, ezúttal nem csupán a hiedelemmonda, hanem a történeti és az eredetmagyarázó monda területén is.

Párhuzamos (tudomány)történetek

A bécsi néprajzi múzeum (*Österreichisches Museum für Volkskunde*) 2004-ben kiállítást rendezett Eugenie Goldstern emlékére. A fiatal, Oroszországból elszármazott, zsidó lány családja Bécsben telepedett le a 19. század végén, és Eugenie Goldstern a század eleji Bécsben ismerkedett meg a néprajz éppen kialakulóban levő intézményeivel. Első s talán legfontosabb mentora Michael Haberlandt volt, későbbi terepválasztásában pedig Arnold van Gennep játszott irányító szerepet. Bár személyes ismeretségre nincsen bizonyíték, Eugenie Goldstern minden bizonnyal ismerte a svájci orvos és úttörő néprajzkutató, Leopold Rüttimeyer munkásságát is. Eugenie Goldstern az 1920-as években végzett terepmunkát Franciaország és Svájc alpesi falvaiban; elsősorban munka- és világítóeszközökből, gyermekjátékokból és kisebb számban a népi vallásosság tárgyaiból álló, néhány száz darabos tárgygyűjteményét a bécsi néprajzi múzeumnak ajándékozta. Az Eugenie Goldstern munkásságát bemutató 2004-es kiállításnak és az azt záró kétnapos konferenciának indítéka az volt, hogy emléket állítson a második világháborúban meggyilkolt fiatal nőnek, témája pedig a két világháború közti néprajzi gondolkodás és módszertan tudomány- és szellemtörténeti feldolgozása.

A kiállításban, illetve mindenekelőtt az azt záró, 2005 februárjában megtartott szimpózium során és az annak anyagát magában foglaló kötet olvasásakor (Eugenie Goldstern 2005) én magam két tudománytörténeti olvasat között cikáztam. Nem is voltak ezek szabályos párhuzamos történetek, talán inkább egy fonathoz hasonlíthatók, melynek kettő vagy több szála együtt, egymással tekeregve, folyton érintkezve, szétválva és egybefonódva s mégis két külön szálként halad tova. Ide-oda csapongásomnak a tudománytörténetek között az lehetett az oka, hogy számomra, a Magyarországon nevelkedett, tanult néprajzkutató számára az a tudománytörténeti korszak, amelyről Eugenie Goldstern kapcsán szó volt, az a módszertani megközelítés, amelyben munkája elhelyezhető volt, az a tudományos-személyes kapcsolati háló, mely szakmai munkáját erőteljesen befolyásolta, név szerint Michael Haberlandt, Leopold Rüttimeyer, Arnold van Gennep és a többi kutatóegyenység szerepe egy alkalmasint kontinuus (kronologikus) tudománytörténet egyik jól ismert szakaszának tűnt. Számomra sokkal inkább így volt, mint ahogyan ezt az osztrák, svájci, francia, német diszciplínák képviselőinek szavaiból kihallani véltem. Kissé sarkítottan fogalmazva: a két világháború közötti korszak tudománytörténete a nyugati néprajzi tudományok művelői számára egy nagyon határozott, karakteres paradigmaváltás előtti korszak tudománytörténete. Emiatt persze nem kevésbé tartozik hozzá az osztrák, a svájci, a német vagy a francia néprajzi tudománytörténethez. Ugyanezen korszak tudománytörténete az 1980-as és az 1990-es években Magyarországon tanult néprajzkutató számára a néprajzi kutatástörténet kánonjához szervesen tartozó „szigorlati kérdés”. A következőkben e párhuzamos történetek néhány kapcsolódási, illetve ellentétes pontját szeretném megemlíteni.

A kiállítás címe így hangzott: *Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren*

in der Kultur. Az *Ur-Ethnographie* (ősnéprajz) fogalma abból az eszmeiségből nőtt ki, amely a felvilágosodásban gyökeredzik, és egészen az ezredfordulóig meghatározó részét jelentette a történelemtől alkotott képzeteknek, miszerint az emberiség története egy folyamatos fejlődés vonala mentén értelmezhető, ez a történelem egyetemes, szabályszerű, szabályszerűségei megismerhetők, és a belőlük levont tanulságok használhatók. A fejlődés ezen értelmezése szerint a kultúrák különbözősége a fejletlen és fejlettebb szakaszok törvényszerű sorrendjével magyarázható. A történeti és társadalomtudományi vizsgálatok a kulturális különbségek megismerésével a saját feltételezett fejlődés korábbi szakaszának megismerését feltételezték, a fejletlenebbnek tartott társadalmak „jelenét” a saját, fejlettebbnek tartott társadalom „múltjaként” fedezték fel. Az *Ur-Ethnographie* ebben az értelmezésben azt az állapotot volt hivatott jelölni, amellyel az emberiség őseredeti kulturális helyzetét próbálta leírni. Az *Ur-Ethnographie* teljességre törekvő feltárása, megismerése azzal kecsegtetett, hogy az egyetemesen érvényes kultúra őállapotát lehet majd általa megismerni. Mivel az emberiség fejlődésében bizonyos csoportok, népek előrehaladottabbnak, fejlettebbnek számítottak, mások kevésbé, ezért úgy feltételezték, hogy a kevésbé fejlett csoportok kultúrája, életmódja alapján lehet megismerni saját, a fejlődés sodrában már elveszített, őseredeti kultúráinkat. Fejlettebb gazdálkodásúnak számítottak a közlekedés és a kereskedelem fősodrától messze eső, periférikusnak tekintett területek. Ott feltételezték a kultúrának azon maradványait, reliktumait, melyek az elveszített őseredeti állapotot még őrizhették.

A kulturális evolucionizmusnak ez a gondolata áthatotta azt a korszakot, melyben a néprajztudomány intézményesülése zajlott, és a történelmi fejlődésbe vetett hit az első, de még a második világháború okozta rezignáció és szkepticizmus ellenére is a 20. század utolsó évtizedeiig meghatározó volt (Sárkány–Somlai 2004).

A Monarchia: Európa kitsinyben?

A néprajztudomány kialakulása ebben a szellemtörténeti háttérben értelmezendő, mégis érdemes rámutatni az értelmezési keretek egy hosszan fennálló, bár átmeneteket és interferenciákat megengedő különbségére. Ennek szemléltetésére szeretnék emlékeztetni a kiállításban és a katalógusban is szereplő szövegrészletre, melyet Michael Haberlandt a bécsi néprajzi gyűjtemény alakulásakor írt (Haberlandt 1895). Haberlandt a Monarchia területét a néprajzi összehasonlító kutatás ideális terepének tartotta, hisz itt egy határon belül vélte megtalálhatónak a kultúra őseredeti állapotát még őrző népcsoportokat, amelyeknek ősi gazdálkodása, életmódja hitelesen mesélt a kultúra gyökereiről, s ez az a feltételezett ősiség, azaz közösség (*Gemeinsamkeit*) – Haberlandt szerint – messze felülmúlta a nemzeti jellegből adódó esetleges különbözőséget.

Alig néhány évvel Haberlandt szövege előtt jelent meg az író Jókai Mór üdvözlő beszéde, melyet a Magyar Néprajzi Társaság alakuló közgyűlésén tartott (Jókai 1890): cizelláltságában, fennköltségében, szófurdulataiban ugyanaz a hangulat, ugyanaz az eszme. Jókai szerint kötelességünk a Monarchia népeinek megismerése, hogy saját egyediségünknek jobban a tudatában lehessünk, azt jobban értékelhessük. A gyökerek, a múlt feltárása mellett ebben a szövegben más fényben jelenik meg az etnikus kultúra: mint a különállóság, az egyediség hangsúlyozása, éppen nem az egyetemes emberi, hanem az

etnikus egyedi. A „Magyarország Európa kitsinyben” gondolat (Csaplovics 1822) végül is annak a kutatási hagyománynak vált mottójává, mely a Kárpát-medencében élő népek, népcsoportok kultúrájának sokszínűségével, vélt vagy valós különbözőségével az etnikus népi kultúrák egymás mellett élését, kölcsönhatását volt hivatott bemutatni.

A néprajzi tudományok céljának ezen megkülönböztetése nem jelentéktelen és nem is végleges. Most nem akarok kitérni itt részletesen a nemzetállamok kialakulásának, a nemzeti nyelv és nemzeti kultúra hangsúlyozásának, illetve a népi kultúra nemzeti kultúrává avatásának nagyon is lényeges szellem- és politikatörténeti hátterére, ami Magyarországon – mint ahogyan több más kelet-európai államban is – a néprajzi tudományok kialakulását és intézményesülését meghatározta. Legyen elég arra a különbségre rámutatni, hogy azokban az államokban, ahol a nemzeti kultúra konstituálódása a politikai függetlenségért vívott harcokkal egybeesett, ott a népi kultúra – etnikus kultúra – nemzeti kultúra fogalmaknak egészen más konnotációja volt, ellentétben azokkal az államokkal, melyek saját kultúrájukat egy terjeszkedő birodalom terjeszkedő – terjeszteni-dő – kultúrájaként látták (Hofer 1994). Érdekes viszont figyelni arra, hogy a 19. század végén még európai nagyhatalomnak számító – igaz, távoli gyarmatok nélkül, de Délkelet-Európában egyértelműen domináns szerepű – Ausztriában a kibontakozó néprajztudomány még nem kap olyan etnikus színezetet, mint majd a Monarchia megszűnte után. Michael Haberlandt úgy tekint a Monarchia területén fekvő periferikus területekre – Alpok, Szudéta-vidék, Balkán, kárpáti hegyvidékek (lásd Haberlandt 1909–1911) –, mint a primitív kultúra megismerhetőségének kincsestárára, mely vetekszik a távoli tájakon (értsd: gyarmatokon) kutatási lehetőséget élvező kutatók terepével.

A kultúra gyökereit rejtő „ősiség” a tér- és idődimenziók sajátos feloldódásából jön létre.¹ Az „ősi” nem egy időben korábbi jelöl, hanem egy, az időben végtelen, kezdeti, eredeti „ősállapotot”. Az „ősi” jelenléte, a „különidejűség egyidejűsége”² pedig térben megragadható a „messziséggel”. Ami messze van, az időben távol van. De maga a „messziség” sem mérhető dimenzió: messze távol, messze fenn, a periférián, egy önmagunkhoz mint origóhoz vonatkoztatott messzeségben. Ennek a tér- és időbeli távol-ságnak a reciprocitásaként értelmezendők például azok a kiállítások, vásárok, ahol az „ősi” kultúra tárgyi vagy élő reliktumait bemutatták: az egy helyre, elérhető közelségbe, múzeumba begyűjtött messziség. Bessans, az az alpesi, magashegyvidéki falu, ahol Eugenie Goldstern kutatását végezte, Európa közepe, az Alpok magaslatainak mint megközelíthetetlen messzeségbe távolított tájnak egyik szelete értelmezendő. Ebben az értelemben mindegy, hogy hol is fekszik pontosan, hisz nem a földrajzi koordinátái alapján, hanem az Alpok mint konstituált táj egyik pontjaként vált értelmezhetővé.³

A 19. század közepén, amikor az osztrák néprajzi kutatásban az Alpok kap hangsúlyos teret mint az ősiség, a kultúra kezdeteinek őrzője, akkor itthon az *Alföld* kap hasonló szerepet. Az *Alföld*, amely pusztaságával, végtelenségével, egyediségével a magyarság ősi örökségét, keleti hozadékát, egyedülállóságát testesíthette meg. A kép kiformálódásában vélhetően jelentős szerepet játszott épp az osztrák hatalommal, az arra jellemző hegyvidékekkel szemben definiált másság, *sajátság*. Az *Alföld* pusztaságként, végtelenségként, szabadságként értelmezett tájképe a 19. század első felétől tűnik fel először az irodalomban, majd később más művészetek képviselőinél is (Albert 2002). Az *Alföld* a korabeli néprajzi kutatásokban nem a gabonakonjunktúrában gazdaságilag megerősödött, polgárosuló parasztságával jelentkezett, hisz rájuk nem a zárt, archai-

kusnak minősített kultúra volt jellemző, hanem pásztoréletével, melyben a honfoglalás előtti nomád állattartás reliktumait vélték felfedezni.

Az Alföldre osztott szerep, a magyarság hazájának szimbolizálása, a magyar „nemzeti táj” képzeete – azaz állam, nemzet és etnikum viszonyának térbeli leképeződése – jelentősen megváltozott az első világháború utáni területvesztések hatására, amikor a határon kívül került területek földrajzi adottsága miatt a hegyvidéki táj került a szimbólumalkotás középpontjába.

A kiállítás és a konferencia címszava, az *Ur-Ethnographie* Leopold Rüttimeyertől származik Felfogásában az etnográfusnak és folkloristának az volt a feladata, hogy az emberiség kultúrájának „ős eredetét” megragadja és megtartsa akkor, amikor az még megtalálható, vagy épp kipusztuló reliktumaiban még fellelhető. Egy nép szellemi és anyagi kultúrájának összessége a legalapvetőbb igények kielégítésére szolgáló eszközök (ház, háztartás, gazdálkodás, öltözködés, táplálkozás) és a szellemi kultúra (díszítőművészet, szokások) tárgyainak felgyűjtésével, a tárgyak keletkezésének, fennmaradásának és kipusztulásának felrajzolásával, úgynevezett *törzsfák* meghatározásával volna megragadható. Ezt a tárgyak és elnevezéseik rendszerező gyűjtésével vélte elvégezhetőnek (Rüttimeyer 1924:XIII, Einleitung). A tárgyak egyetemes idő- és térbeli összehasonlíthatóságának alapját a kulturális evolucionizmus azon tétele adta, hogy hasonló természeti adottságok hasonló technológiai megoldásokat hoznak létre. A néprajzi gyűjtő feladata az volt tehát, hogy úgy válassza meg kutatási terepét, hogy az a lehető legjobban képviselje a „primitív”, „ős eredeti” állapotokat, s ott is csak azon jelenségekre koncentráljon, amelyek ennek a történelemnek a kezdeteire utaltak. Minden más, új vagy hétköznapi, banális dolog érdektelenségnek számított, hisz – épp e törvényszerűség jegyében – hétköznapi, mindenütt ugyanolyan, tehát megismerhető volt.

Eugenie Goldstern elsősorban azokra a jelenségekre, tárgyra koncentrált, melyek ezt a muzeális értéket hordozták: gazdasági vagy világítóeszközök, egyszerű gyerekjátékok stb. Amiben sajátos, korától és környezetétől eltérő módon viselkedett, s amiben alkalmasint a tudományok módszereit korán meghaladva követendő tette, az a hosszú távú terepmunka. Míg az elméleti alapot maguknak tulajdonító, tiszteletre méltó urak ebben „az emberiség története múzeumban” ülve, kiterjedt kapcsolati hálót, levelezést ápolva többnyire a tárgygyűjtés tényére koncentráltak, Eugenie Goldstern több hónapra keresztül, télen–nyáron ott élt abban a közösségben, melynek tárgyi anyagát gyűjtötte. A savoyai Alpok magashegyi faluja, Bessans lakóinak jó része télen az erőt próbáló időjárás viszonyok elől városokba (Turin, Párizs) költözött, és csak nyáron tért vissza az elsősorban állattartást és minimális földművelést végző községbe. Ez a jelenség nem kerülte el Eugenie Goldstern figyelmét, hanem épp arra készítette, hogy a modernizálódás előretörése elől az archaikusnak minősített tárgyakat begyűjtse.

Itthon a Herman Ottó által megalkotott, képviselt és máig ható eredménnyel elterjesztett fogalom, az ősfoglalkozások kutatásával a honfoglalás előtti magyarság életmódját, munkaeszközeit, gazdálkodását, annak reliktumait, illetve fennmaradását kutatták. A „bolti portéka”, az újabb tárgyak használata nemcsak hogy érdektelen, de elítélendő volt, hisz kiszorította az ősi szerszámokat (Fejős 2003:9, 33).

A két világháború közötti években a magyar néprajztudomány enciklopédikus indítatású, monumentális műben összegezte addig felhalmozott ismereteit (Bátky 1933–1937). A második nagy generáció (Bátky Zsigmond, Györffy István, Viski Károly) által

írt műben mind a kulturális evolucionizmus elve, mind az ősfoglalkozások maradványainak, illetve egyéb kulturális reliktumok felgyűjtésének szükségessége, az egyetemes is azon belül a magyar kultúra őstörténeti rétegei néprajzi feltárásának feladata megtalálható volt.

A néprajzi kutatás történetiesítése: a befejezetlen múlt

A kritikus és reflexív tudománytörténet-írás a második világháború utáni évtizedekben zajosan és határozottan vált el a kronologikus tudománytörténeti felfogástól. Nem mernék vállalkozni arra, hogy a német nyelvű néprajzi tudományokban *Abschied vom Volksleben* címmel aposztrófált paradigmaváltás főbb lépéseit, kritikai pontjait, eredményeit és reflexióit összefoglaljam, sőt még a magyar recepció teljes ismertetését sem vállalom. Két kulcsfogalom továbbélése foglalkoztat engem ebben a már emlegetett tudománytörténetek közötti kalandozásban: ez a történeti néprajz koncepciója, illetve a kultúra változatos értelmezése.

A magyar néprajz történetiségéről vallott felfogása röviddel a második világháború előtt, de főleg utána kiszélesedett.⁴ Nem szűnt meg az emberiség egyetemes kultúrájának gyökereit a népi kultúra reliktumaiban feltáró felfogás, melynek szellemében a gazdálkodás és az anyagi kultúra tárgyai, illetve azok elnevezése alapján archaikus eljárások, technikák, ismeretek megléte, maradványai után kutattak. E megközelítés hatását megtalálhatjuk a *Magyar néprajzi atlasz* monumentális vállalkozásában (az 1960-as évektől), mely az anyagi kultúra szegmenseinek emlékét rögzítette, egy korábbi állapotot (a 19. és 20. század fordulóját) alapul véve.

Az úgynevezett történeti néprajzi kutatásoknak egy új, Tálasi István vezette, budapesti egyetemi tanszék adott intézményes keretet. Kutatási tematikájának kánonját elsősorban a gazdálkodási rendszerek feltételezett fejlődési szakaszai határozták meg: a gyűjtögetéstől a halászaton, vadászaton át az állattartó-földművelő rendszerekig, az egyszerűbbtől a komplexebb vezető feltételezett fokozatok. Alapvető elmélete pedig abban a (marxista) tételben állt, hogy az anyagi kultúra a termelési módok kifejezője – tehát az anyagi kultúra jelenségeinek és eszközeinek, ezek változásának módszeres és teljességre törekvő felgyűjtése és klasszifikációja – „rendszeres területgondozással, mind tárgygyűjtéssel, mind a szóhagyományok és a nyelvi anyag felgyűjtésével” – az egyes jelenségeknek „nemcsak korát, kronológiáját [...], de keletkezésük, alakulásuk, elmaradásuk okát” magyarázhatja meg, és „a fejlődés törvényszerűségeinek megállapítását” (Tálasi 1955: 9, 13) teszi lehetővé. A gazdálkodás kutatásában továbbra is helyet kapott a „folyamatos maradványként élő archaikus eljárások” iránt táplált tisztelet, a gazdálkodási ismeretek vagy ipari tevékenységek „alsó tudásszintje és feltétlen szükséges eszközkészlete” iránti fokozott érdeklődés, a „még mindig vizsgálható és önállósra termelő kézi eszközök” vagy a „kapitalizmus technikai fölényével nem bíró és pusztulásnak induló eszközök” sürgető megismerése (Tálasi 1955:13). A vizsgálatok társadalmi hátterét a „paraszti réteg”, a „dolgozó, alávetett osztályok”, a vélelmezett „önellátó paraszti gazdaság” képviselői alkották

A két történetiségfelfogás kényelmesen megfér egymás mellett, egyáltalában nem zárva ki egymást; a gazdálkodás történetének, termelési mód és életmód összefüggésé-

nek és fejlődésének e fenti elve volt az a fogalmi-tartalmi váz, amely a néprajzi tudást – annak legalapvetőbb szintjét, az egyetemi szigorlatot – meghatározta, s e kutatási hagyomány kialakulása konstituálta a diszciplína történetét. A fenti fogalmi-tartalmi keret által meghatározott társadalmi háttérnek a parasztság számított, kitekintéssel a paraszti termelésre ható, azzal kereskedelmi forgalomban álló kézmű- és céhes iparra, illetve a mezővárosi lakosságra.⁵

Volt ebben a történetifejlődés-konceptióban egy sajátos feszültség, amennyiben az a valaha létezett, teljesnek, egésznek tételezett „népi kultúra” fejlődését vizsgálta: a történeti fejlődés egy olyan ideálállapotra mutatott, amelyet az idő egy fiktív (imaginárius) állapotában vélt létezőnek, s amely fiktív (imaginárius) idő elmúltával ennek a „népi kultúrának” már csak a maradványait, reliktumait, emlékeit, de azt „még mindig” fel lehetett lelteni. A „pusztuló, megszűnő maradványok” megmentésének 24. órája hosszú évtizedeken keresztül sürgette a kutatókat, ezt az utolsó órát végtelenné nyújtva, az elmúlást, a megszűnést, magát a múltat befejezetlenné téve.⁶

Sem a köztudatban, sem a néprajzi tudományokon belül nem volt egységes a „népi kultúra”, a „paraszti kultúra” vagy a „parasztság” definíciója és használata,⁷ és arról sem volt tudományos konszenzus, hogy egyáltalán szükség volna egységes definiálási törekvésre.⁸ A német nyelvű paradigmaváltásra a hazai tudomány – annak idején is és később is – kétféle módon reflektált: az egyik szerint a német nyelvű néprajzi tudományban indokolt ideológiai revízió itthon nem vált szükségszerűvé, a másik szerint a nyugat-európai parasztság társadalmi fejlődése gyökeresen eltért a magyarországiétól, és az, ami ott már megszűnt, nálunk még megtalálható (volt) (Paládi-Kovács 2002: 109–127). Ez utóbbinak különös nyomtatékot adott, hogy a magyar nyelvterület keleti zónájában – különösen Erdélyben és Moldvában – lehetett terepmunkát végezni, ahol a szegénység és gazdasági elmaradottság a „paraszti kultúra” további kutatására teremtett lehetőséget, tovább nyújtva azt a bizonyos 24. órát.

1997-ben, több évtized után megjelent magyarul Fél Edit és Hofer Tamás átányi monográfiáinak egyike, az először németül publikált *Bäuerliche Denkweise...*, mely magyarul visszakapta az eredeti kézirat címét: *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. A magyar publikáció tiszteletére egy könyvreferáló folyóirat úgynevezett tiszteletkörében kollégák szóltak a kötetéről, az átányi kutatásról, az abban leírt (vagy leírottak vélt?) paraszti kultúráról (Tiszteletkör 1998). Az egyik véleménytípus szerint Átányban az 1950-es, 1960-as években még a paraszti kultúra utolsó maradványait lehetett gyűjteni, mely a kollektivizálás fémjelezte gazdasági-társadalmi változásokban megszűnésre ítéltetett, és az az időbeli „kimerevítés” (a háború előtti állapotok leírása) az integránsnak, zavartalannak, eredetinek minősülő állapotot „rekonstruálta”, bepótolhatatlanul. A másik felfogás szerint Átányban az 1950-es, 1960-as években a paraszti kultúrának azt az idealizált felfogását lehetett megragadni, amellyel a közelgő (illetve nagyon is jelen lévő) kollektivizálás fémjelezte gazdasági-társadalmi változásoktól lehetett elhatárolódni, ennyiben ez nem egy valaha létező kultúra maradványa, hanem nagyon is a jelenben választott kulturális praxis, stratégia. Más megközelítésben az a kérdés merült fel, hogy az arányos és mértékletes gazdálkodás és háztartásvezetés mint normatív magatartásforma miért épp mint „paraszti” kultúra tételeződik (Köstlin 1991). Az 1980-as évek közepétől épp Hofer Tamás tanulmányai (Hofer 1989; 1994) mutattak rá a népi, a nemzeti és paraszti kultúra konstrukciójának társadalmi hátterére, illetve az etnikus

(népi) kultúrák és a populáris kultúra eltérő értelmezési keretére. A történeti rekonstrukcióról és paraszti kultúráról szóló, egymástól teljességgel eltérő interpretációk jellegzetesen tükrözik a diszciplínán belül fellelhető megközelítések különbözőségét.

Tudománytörténetek nyilván különböző kiindulópontokból írhatók, enciklopédikus indíttatású, kronologikus rendű áttekintések, eszme- vagy kutatástörténeti, ismeretelméleti megközelítések, vagy nagy elődök, kiemelkedő személyiségek, vagy szürke eminenciások munkásságának történeteként.⁹ Az Eugenie Goldstern munkásságát feldolgozó kiállításban és konferenciában a kronologikus tudománytörténeti olvasat szembetalálkozott a reflexív, kritikai tudománytörténettel, amely politikai, ideológiai és ismeretelméleti összefüggésrendszerben színezte át az egyébként oly ismerősnek tűnő képet.

JEGYZETEK

1. Az „ósiség”, egyszerűség vonzó összefonódása a modernitásban volt Konrad Köstlin előadásának központi motívuma. Az Alpok mint az etnográfiai megismerés, illetve mint az induló turizmus választott terepe volt Bernhard Tschofen előadásának témája (lásd a konferenciakötetben, I. l. ábjegyzet).
2. Bloch (1989: 111) parafrázisa. Lásd Köstlin 1973, illetve Bausinger 1989.
3. Ezt szimbolizálta az a tény is, hogy számomra, aki nem tudtam, hol van Bessans, a konferencia második napján, a kiállításban látható, még Eugenie Goldstern korában szerkesztett térkép volt az egyetlen, amely alapján a község földrajzi helyét megtudhattam. Ezt felfoghatjuk könnyed humorként is, de arra is rámutat, hogy a diszciplínán belüli más értelmezési keretben a térbeli, időbeli, tárgyi vagy társadalmi tények „valósága” alkalmasint szembekerülhet a szimbólumok jelentésének „valóságával”.
4. A kulturális evolúció, illetve a neoevolucionista elméletek hatásáról a társadalomtudományokban lásd részletesen: Sárkány–Somlai 2004 és Borsos 2004. Általában a magyar néprajzi kutatásról a háború után: Sárkány 2005 és Kuti 2005.
5. Hozzá kell még tenni, hogy a magyar nyelvterület etnikus csoportjainak, az etnikus kultúráknak, etnikus sajátságoknak a vizsgálata – a szovjet néprajzi kutatás elméletével megerősítve – szintén jelentős teret kapott a kutatási (és oktatási) kánonban.
6. A történeti néprajzi kutatáson belül másik utat jelentett a kulturális jelenségek középpontba helyezése, amely együtt járt a társadalmi rétegződés háttérbe szorításával, és inkább kultúr-, művelődés-, illetve gazdaságtörténeti hangsúlyú vizsgálatokat eredményezett. A történeti néprajzi kutatásnak ez a megközelítése találkozhatott volna leginkább az 1980-as évek elején a történeti antropológia újnak számító irányzataival; ennek az interdiszciplináris esélynek részletes magyarázatára itt nem térhetek ki (lásd Hofer, szerk. 1984, illetve Sebők, szerk. 2000 kötet előszava).
7. A parasztság fogalmának definiálására történeti, antropológiai és etnográfiai oldalról is születtek maradandó eredmények, melyek azonban nem voltak átfogó hatással a teljes diszciplínára. Összefoglalóan lásd Sárkány 1983.
8. Lásd *A kultúrakutatás esélyei* című vitát a Replika folyóirat 1994. évfolyamában.
9. Herbert Nikitsch előadása az osztrák néprajzi társaság zsidó származású kutatóinak életútját foglalta össze, külön kiemelve a legkülönbözőbb szubjektív meggyőződéseket, életfelfogásokat; Christian F. Feest előadását pedig annak a hosszú távú konfliktusnak szentelte, mely Michael Haberlandt és a Museum für Völkerkunde akkori igazgatója, Haberlandt hivatali főnöke, Franz Heger között volt. Személyeskedéstől sem mentes viszonyuk nem maradt hatástalan a Völkerkunde versus Völkerkunde intézményesülésére.

IRODALOM

ALBERT, RÉKA

2002 Le paysage national: de l'émotion à la 'pensée' nationale et inversement. In *A nemzet antropológiája*. (Hofer Tamás köszöntése.) A. Gergely András, szerk. 81–91. Budapest: Új Mandátum.

BÁTKY ZSIGMOND

1933–1937 *A magyarság néprajza*. 1–4. Czákó Elemér, sajtó alá rend. Budapest: Egyetemi Nyomda.

BAUSINGER, HERMANN

1970 Zur Problematik historischer Volkskunde. In *Abschied vom Volksleben*. Klaus Geiger – Utz Jeggle – Gottfried Korff, Hrsg. 155–172. Tübingen: kiadó. /*Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen*, 27./

1989 „Párhuzamos különidejűségek”. A néprajztól az empirikus kultúratudományokig. *Ethnographia* 100:24–37.

BLOCH, ERNST

1989 *Korunk öröksége* Budapest: Gondolat.

BORSOS BALÁZS

2004 Elefánt a hídon. Gondolatok az ökológiai antropológiáról. (Borsos Béla, Kiss Lajos András és Lányi András vitacikkeivel.) Budapest: L'Harmattan.

CSAPLOVICS JÁNOS

1822 *Ethnographiai értekezés Magyarországról*. *Tudományos Gyűjtemény* 3–4.

EUGENIE GOLDSTERN

2005 Eugenie Goldstern und ihre Stellung in der Ethnographie. Beiträge des Anschlußsymposiums zur Ausstellung 'Ur-Ethnographie. Auf der Suche nach dem Elementaren in der Kultur. Die Sammlung Eugenie Goldstern' Österreichisches Museum für Volkskunde, Wien, 3–5. Februar 2005. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde. /*Buchreihe der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde*, 18./

FEJŐS ZOLTÁN

2003 *Ósfoglalkozási képek*. 2003. május 23–2003. szeptember 14. Budapest: Néprajzi Múzeum. /*Kamarakiállítások*, 11./

GOLDSTERN, EUGENIE

1922 *Hochgebirgsvolk in Savoyen und Graubünden*. Ein Beitrag zur romanischen Volkskunde. Wien.

HABERLANDT, MICHAEL

1895 *Zum Beginn!* *Zeitschrift für Österreichische Volkskunde* 1:1–3.

1909–1911 *Österreichische Volkskunst*. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde.

HOFER TAMÁS

1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus* 6(1):39–47. (59–75.)

1994 Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések. *In* *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Tanulmányok.* Kisbán, Eszter, szerk. 233–247. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

HOFER TAMÁS, SZERK.

1984 Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülészek előadásai. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

JEGGLE, UTZ

1970 Wertbedingungen der Volkskunde. *In* *Abschied vom Volksleben.* Klaus Geiger – Utz Jeggle – Gottfried Korff, Hrsg. 11–36. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /*Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institutes der Universität Tübingen*, 27./

JÓKAI MÓR

1890 Jókai Mór üdvözlő beszéde. *Ethnographia* 1:7–9.

KÖSTLIN, KONRAD

1973 Relikte: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. *Kieler Blätter zur Volkskunde* 5:135–151.

1991 Der Alltag und das ethnographische Präsens. *Ethnologia Europaea* 21:71–85.

KUTI, KLÁRA

2005 Historicity in Hungarian anthropology. *In* *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in Eastern and Central Europe.* Chris Hann – Mihály Sárkány – Peter Skalnik, eds. 273–285. Münster: LIT. /*Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*, 8./

NIEDERMÜLLER PÉTER

2001 A régi kerékvágásban. Beszélő 7–8. www.beszelo.hu

PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

2002 *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok.* Debrecen: Ethnika.

RÜTIMEYER, LEOPOLD

1924 *Ur-Ethnographie der Schweiz. Ihre Relikte bis zur Gegenwart mit prähistorischen ethnographischen Parallelen.* Basel.

SÁRKÁNY MIHÁLY

1983 A parasztság és a termelési viszonyok. *Népi Kultúra – Népi Társadalom* 13:21–37.

2005 Hungarian anthropology in the socialist era: theories, methodologies, and undercurrents. *In* *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in Eastern and Central Europe.* Chris Hann – Mihály Sárkány – Peter Skalnik, eds. 87–109. Münster: LIT. /*Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*, 8./

SÁRKÁNY MIHÁLY – SOMLAI PÉTER

2004 *A haladástól a kontingenciáig. In* *Az evolúció elméletei és metaforái a társadalomtudományokban.* Somlai Péter, szerk. 11–52. Budapest: Napvilág.

SEBŐK MARCELL, SZERK.

2000 Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Budapest: Replika Kör. /Replika könyvek, 7./

TÁLASI ISTVÁN

1955 Az anyagi kultúra néprajzi vizsgálatának tíz éve (1945–1955). Ethnographia 66:5–56.

1976–1978 Kutatási törekvések a Tárgyi Néprajzi Tanszék negyedszázados fennállása alatt. Dissertationes Ethnographicae 2:3–15.

TISZTELETKÖR

1998 Tiszteletkőr. Fél Edit és Hofer Tamás Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban (Budapest, 1997) című könyvéről: Bárth János, Mohay Tamás, Kósa László, Christopher Hann, Voigt Vilmos, Péter Katalin, Niedermüller Péter hozzászólásával. BUKSZ – Budapesti Könyvszemle, Kritikai írások a társadalomtudományok köréből, 1998. ősz, 303–328. <http://epa.oszk.hu/buksz>

Szerzők

ÁRENDÁS ZSUZSA kulturális antropológus, PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem Kommunikációs Tanszék (Pécs)

BERTA PÉTER tudományos segédmunkatárs, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

DURST JUDIT szociológus, PhD-hallgató, Corvinus Egyetem Szociológia Tanszék (Budapest)

KAJÁRI GABRIELLA egyetemi hallgató, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)

KEMÉNY MÁRTON néprajzkutató, kulturális antropológus, PhD-hallgató, ELTE Európai Etnológia (Budapest)

KIS-HALAS JUDIT néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Folklore Tanszék (Budapest)

KUTI KLÁRA néprajzkutató, Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék (Pécs)

MIKOS ÉVA néprajzkutató, MTA Néprajzi Kutatóintézet (Budapest)

NAGY VERONIKA néprajzkutató, PhD-hallgató, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék (Debrecen)

PETI LEHEL néprajzkutató, PhD-hallgató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék (Kolozsvár)

PETRÁS EDE PhD-hallgató, Kossuth Lajos Tudományegyetem Nevelés- és Művelődéstudományi Doktori Program (Debrecen)

SZANDELSZKY BÉLA fotóriporter (Budapest)

SZIJÁRTÓ ZSOLT kommunikációkutató, Pécsi Tudományegyetem Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék (Pécs)

SZILASSY ESZTER szociológus, PhD-hallgató, Közép-Európai Egyetem Történelem Tanszék (Budapest)

Tabula 2005 8(2)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
TURAI TÜNDE
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 1000 Ft. Példányonkénti ára: 500 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATALIN

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459 • Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu • Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2005

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

nka
Nemzeti Kulturális Alapprogram